UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

GABRIEL CABRAL BERNARDO

Honra e *Philotimía* na Esparta do Século IV a.C.

São Paulo

2018

GABRIEL CABRAL BERNARDO

Honra e *Philotimía* na Esparta do Século IV a.C.

Versão Corrigida

Dissertação apresentado à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: História Social

Orientador: Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello

De acordo (03/08/2018): _____

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Bernardo, Gabriel

B112h Honra e *Philotimía* na Esparta do Século IV a.C. / Gabriel Cabral Bernardo; orientador Norberto Luiz Guarinello. - São Paulo, 2018.
356 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social.

1. Honra. 2. Esparta. 3. Philotimía. I. Guarinello, Norberto Luiz, orient. II. Título.

Nome: BERNARDO, Gabriel Cabral

Título: Honra e *Philotimía* na Esparta do Século IV a.C.

Dissertação apresentado à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em História.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr.: Fábio Augusto Morales Soares

Instituição: Universidade Federal de Santa Catarina

Julgamento: Aprovado

Profa. Dra.: Marta Mega de Andrade

Instituição: Universidade Federal do Rio de Janeiro

Julgamento: Aprovado

Prof. Dr.: Gustavo Junqueira Duarte Oliveira

Instituição: Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Julgamento: Aprovado

Aos meus pais, por seus duradouros amor, carinho e paciência; assim como pelo apoio que sempre me dedicaram em todos os passos de todos os caminhos que decidi trilhar.

Agradecimentos

Primeiramente, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, processo nº 2015/05504-2),¹ cujo apoio financeiro e institucional tornou possível a realização dessa pesquisa.

Em segundo lugar, agradeço ao professor Norberto Luiz Guarinello, que nesses três anos de pesquisa teve a paciência de lidar com minhas megalomalias e a habilidade de me trazer de volta ao chão (na maioria das vezes) quando necessário.

Em terceiro lugar, declaro minha gratidão a todos os membros do LEIR-MA USP, colegas e amigos cujas conversas (tanto as acadêmicas quanto as não tanto), leituras e críticas com certeza ajudaram a formar não só uma dissertação, mas também um pesquisador e uma pessoa melhor.

I must also give special thanks to all the colleagues and friends I made as a visiting student at the University of Nottingham, especially to Stephen Hodgkinson, David Lewis, Chrisanthiy Gallou, Jason Porter, Peter Davies, Stephanos Apostolou, and Thomas Sims. I hope one day I could reciprocate not only the kindness and helpfulness you showed to me, but also the historical tips, the suggestions and the inspiration you gave me (either intentionally or not).

Por fim, agradeço à minha outra metade, à Bella, pelas longas conversas (sobre temas que dificilmente atrairiam a atenção de outra pessoa) e por me ajudar a descobrir minhas próprias opiniões sobre diversos elementos dessa pesquisa.

¹ As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

Resumo

BERNARDO, Gabriel Cabral. **Honra e *Philotímia* na Esparta do século IV a.C.** 2018. 356 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Os estudos sobre a Esparta do Período Clássico realizaram avanços significativos nas últimas décadas, inclusive no sentido de analisar o efeito que construções historiográficas de autores contemporâneos a ela possuem no modo como a vemos hoje. Entretanto, uma caracterização recorrente dos espartanos não recebeu a devida atenção até o momento – me refiro, mais especificamente, à descrição do coletivo espartano como *philótimos*, “amante da honra”. O objetivo dessa dissertação é justamente questionar tal caracterização, de modo a revelar, no sistema social espartano (aquele observável por meio das fontes), um possível fundo histórico para tal ou identificar as razões pelas quais ele é assim descrito a partir do século IV a.C. Isso é aqui realizado por meio de uma análise abrangente da influência não só da honra, mas também de todos os outros elementos relacionados a ela (vergonha, reputação, desonra etc.) no sistema social da Esparta do século IV a.C., desde a concepção à morte de um espartano. Descobriu-se que, apesar de o que sabemos sobre o sistema social espartano dar indícios de que a honra e a busca dela eram usadas como ferramentas para manter um *status quo* nada igualitário (algo funcional apenas quando associado à uma fachada meritocrática), a descrição dos espartanos como *philótimois* serve a objetivos políticos específicos do século IV a.C., mais especificamente como crítica da hegemonia espartana e como justificativa de seu dismantelamento. Tais conclusões, assim como os argumentos que as baseiam, servem não só para compreendermos uma tática discursiva específica do século IV a.C., mas também as armadilhas do sistema da honra, especificamente como sua construção meritocrática usa o valor social de um indivíduo (i.e. honra) para manter um grupo específico no monopólio de certos privilégios, isso com total aceitação dos indivíduos deles excluídos. Tal sistema existia na Esparta do Período Clássico, com o mesmo discurso frequentemente ressuscitado em diversos contextos contemporâneos.

Abstract

BERNARDO, Gabriel Cabral. **Honour and Philotimía in Fourth Century Sparta**. 2018. 356 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

The studies on Classical Sparta have made significant progress in recent decades, including in the sense of analyzing the effect that historiographical constructions of its contemporary authors have on the way we view it today. However, a recurring characterization of the Spartans has not received the proper attention so far – I refer, more specifically, to the description of the Spartan collective as *philótimos*, "lover of honor." The purpose of this dissertation is precisely to question this characterization, revealing, in the Spartan social system (that observable through the sources), a historical background for this or to identify the reasons why it is described likewise from the fourth century BC onwards. This is done here through a comprehensive analysis of the influence that not only honour, but also all other elements related to it (shame, reputation, dishonour, etc.) had in the social system of fourth century Sparta, from the conceiving to the death of a Spartan. It has been found that, on the one hand, what we know about the Spartan social system indicates that honor and the crave for it were tools used to maintain an unequal *status quo* (something functional only when associated with a meritocratic *façade*), but on the other hand the description of the Spartans as *philótimois* served specific political goals of the fourth century BC, specifically as a criticism of Spartan hegemony and as a justification for its dismantling. These conclusions, as well as their basing arguments, serve not only to understand a specific discursive tactic of the fourth century BC, but also the pitfalls of the honor system, specially how its meritocratic form uses the individual's social value (i.e. honor) to maintain a specific group in the monopoly of certain privileges, this with the full acceptance of the excluded individuals. This system existed in Classical Sparta, with the same discourse often resurrected in several contemporary contexts.

Lista de Figuras

Figura 1 – Estatueta de bronze de uma jovem dançando (c. 525-500) – Londres, British Museum 1876,0519.1	177
Figura 2 – Placas de marfim esculpidas em alto relevo, representando uma cena de <i>próthesis</i> (c. 740). Escavadas no santuário de Ártemis Orthia em Esparta	274
Figura 3 – Cálice de figuras negras em estilo lacônio, representando dois jovens guerreiros carregando o corpo de um terceiro mais velho (c. 550-500). Encontrado em Traquínia (Itália), atribuído ao Pintor da Caça. Berlim, Staatliche Museen zu Berlin 3404	275

Nota sobre Abreviações, Traduções e Transliterações

Em relação às citações referentes às obras dos autores da Antiguidade, por questão de conveniência preferi adotar aqui as abreviações sugeridas pela 4ª edição do *Oxford Classical Dictionary*. A única exceção corresponde às citações da *Constituição dos Lacedemônios* de Xenofonte que, por conta de sua recorrência, será citada apenas pelo acrônimo “CL”.

Em relação aos textos em grego, dado o contexto acadêmico nacional preferi apresentá-los traduzidos para o português, com traduções minhas – exceto as indicadas. Ainda assim, caso o leitor possua algum interesse mais específico nos textos originais, os disponibilizei nas notas de rodapé.

Em relação aos termos gregos mencionados no corpo do texto, preferi a transliteração com o objetivo de facilitar a leitura, principalmente a de quem não estiver acostumado com o alfabeto grego antigo. Tendo em mente o leitor acadêmico, temperei tal escolha com algumas marcas que diferenciam vogais e mantive os acentos, de modo que se possa, na medida do possível, compreender o sentido gramatical assumido pelo termo mencionado. Assim, por exemplo, termos como “τιμή” (“honra”) aparecerão transliterados como “*timḗ*”; termos como “αἰδώς” (“pudor”) aparecerão como “*aidṓs*”. É necessário ter em mente que tal tēmpera não é capaz de contemplar todos os elementos da fonética grega (como os iotas subscritos), esses que, na minha opinião, se inseridos todos na transliteração, manteriam a dificuldade de leitura que se objetivou aqui diminuir. Nesses casos, espero que o texto original, citado nas notas de rodapé quando necessário ao acompanhamento do raciocínio, supra qualquer falta que as transliterações não puderam.

Sumário

Introdução	17
Capítulo 1 - Honra: Entre a Ordem e Revolta	31
1. Max Weber e a Ordem Estamental	32
2. Hans Speier	33
3. O Mediterrâneo e o Sistema da Honra-Vergonha.....	35
4. Honra Universal e Atemporal.....	39
Capítulo 2 - <i>Philótimoι kai Philopólemoi</i>: Esparta e o Século IV	47
1. A Esparta de Licurgo e sua Miragem	47
2. Honra Atemporal.....	58
2.1. A <i>República</i> de Platão e a Timocracia Espartana.....	59
2.2. A <i>Política</i> Aristóteles.....	71
2.3. Ressonâncias	81
3. <i>Philótimoι kai Philopólemoi</i>	84
Capítulo 3 – A Constituição dos Lacedemônios	87
1. <i>Nómos</i> , <i>Phýsis</i> e Esparta	87
2. Xenofonte, a <i>Constituição dos Lacedemônios</i> e Esparta.....	90
Capítulo 4 – <i>Paideía</i>	95
1. <i>Trophé</i>	95
2. <i>Paides</i>	111
2.1. <i>Móthakes</i> , <i>Nóthoi</i> e <i>Móthōnes</i>	111
2.2. <i>Aidōs</i> e a Obediência.....	113
2.3. <i>Philonikía</i>	120
2.4. A Busca por Inspiração.....	131
3. <i>Paidískoi</i>	136
3.1. <i>Aidōs</i>	138
3.2. <i>Pónos</i>	141
Capítulo 5 - <i>Hēbōntes</i>	151
1. “Quase <i>Esparciatas</i> ”	153
2. <i>Hippeis</i>	155
3. <i>Agathoergoí</i>	161
4. Mentores	163
5. Comandantes (?)	167
Capítulo 6 – <i>Gynaikas</i>.....	173
1. Matrimônio e Eugenia	174
2. Descomedimento e Exibicionismo – e Ambição?.....	175
3. Herdeiras Gananciosas	180
4. O que você trouxe para o casamento?.....	189

Capítulo 7 - <i>Andres</i>	193
1. As <i>Syssítia</i> , “Antros de Austeridade”	193
1.1. Contribuições Obrigatórias e Voluntárias	197
1.2. Transmissão e Reconhecimento	202
2. Sob Olhos Experientes	204
2.1. Vigilantes do Corpo	206
2.2. Pais	208
2.3. Propriedades (e Vitórias) Compartilhadas	210
2.4. Uma Vida Pública	212
3. O que fazer com o dinheiro?	215
3.1. Comprando / Conquistando o Favor Divino	216
4. Magistrado	229
4.1. <i>Paidonómos</i>	231
4.2. Éforos	233
4.3. Cargos Militares: Comandantes, <i>Hyppagrétai</i> , Navarcos, Harmostas e Conselheiros	241
4.4. Cargos Diplomáticos: Embaixadores e <i>Próxenoi</i>	247
Capítulo 8 – <i>Presbytai</i>	251
1. Aposentados(?)	251
2. Gerontes	254
Capítulo 9 – Da <i>Timé</i> à <i>Kleós</i>	265
1. Sacerdotisas, Mães e Campeãs	268
2. Com Ele, ou Sobre Ele	270
3. Tremedores	284
Capítulo 10 – O Termo Real	295
1. Heráclidas	297
2. Herdeiros	299
3. Estrategos Vitalícios	301
4. Quando em Paz...	303
5. Homens ou Heróis?	309
Conclusão	315
Referências	325
Fontes	325
Literatura Especializada	329

Introdução

Heródoto de Halicarnasso, historiador do século V,² narra em suas *Histórias* o destino de dois espartanos sobreviventes da Batalha das Termópilas, travada entre helenos e persas na primavera de 480. O resultado de tal embate é bem conhecido: Leônidas, rei de Esparta e líder das tropas gregas, ao ser cercado pelo inimigo, dispensa as tropas helênicas, mas escolhe permanecer no local porque “não seria apropriado, para ele e para os espartanos ali presentes, entregar a posição para a qual tinham vindo guardar em primeiro lugar” (Hdt. 7.220.1). Ainda assim, os espartanos Pantites e Aristodemo, evitam o cerco e retornam a Esparta – o primeiro por ter-se atrasado ao retornar da Tessália, para onde fora enviado como mensageiro (7.232), e o último por conta de uma oftalmia (7.229.1). Não importando as justificativas, ambos são desonrados por terem se mostrado covardes (7.231-232). Em consequência disso, os dois abdicam de suas vidas: Pantites se enforca (7.232) e Aristodemo, no ano seguinte, combate em Plateia buscando (e encontrando) não só a morte, mas também uma réplica às repreensões postas sobre ele (9.71.3).

Independentemente da credibilidade de tais histórias, elas representam um discurso sobre um comportamento específico a ser evitado pelos espartanos,³ um punido com desonra – algo suficiente para motivar intenções suicidas. Assim, levando em conta apenas a narrativa apresentada por Heródoto, seríamos levados a crer que a honra era, em Esparta, algo tido em tão alta conta que os espartanos não conseguiam imaginar uma vida sem ela. O problema aqui é que essa mesma Esparta e esses mesmos espartanos possuem, hoje, poucas oportunidades de falar por si mesmos. As fontes tanto sobre a Esparta do Período Clássico quanto sobre seus habitantes foram, quase que exclusivamente, compostas por estrangeiros, geralmente (mas não exclusivamente) originários do contexto intelectual ateniense e quase sempre portadores de interesses específicos. Se mantivéssemos escritos de autores espartanos provavelmente também nos depararíamos com interesses e vieses, mas o *corpus* que possuímos acabou, diretamente ou indiretamente, “monumentalizando” elementos específicos, esses preservados por serem de interesse a um grupo estrito de intelectuais, estudiosos de Esparta ou não. Portanto, sem o devido cuidado e sem a comparação de diferentes fontes, tal “monumentalização” pode motivar

² Todas as datas aqui referenciadas são a.C., a menos que indicado.

³ Por “espartanos” me refiro, mais especificamente, a todos os indivíduos livres, originários de Esparta e que não se encontravam em uma posição de inferior em relação a outro *status* legal (como “escravo” está em relação a “cidadão”, por exemplo). Assim, inclui-se nesse termo não apenas os cidadãos do sexo masculino (esses referidos mais especificamente pelo termo “esparciata”), mas também mulheres, crianças e jovens ainda sem os totais direitos e responsabilidades cívicas.

conclusões reducionistas. Nesse sentido, vale notar dois pontos-chave na história espartana que tiveram uma grande influência no modo como a estudamos hoje.

O primeiro deles diz respeito ao momento em que Esparta reivindica para si a hegemonia helênica ao fim da Guerra do Peloponeso em 404, depois de derrotar Atenas e a Liga de Delos em uma guerra que durou quase três décadas. Nesse momento, historiadores, políticos e filósofos voltam seus olhos para o que se tinha (aparentemente também pelos próprios espartanos) como o principal motivo da superioridade espartana: seus *nómoi*, esses comumente compostos pelas “leis” ou “costumes” que guiavam a vida dos indivíduos que coabitavam em determinada pólis.⁴ Em conjunto, as conclusões de vários autores antigos sobre esses *nómoi* compuseram as bases do que foi batizado por François Ollier (1933; 1943) de “Miragem Espartana”. Essa “miragem” seria, em parte, resultante da aceitação acrítica das descrições dos estrangeiros supracitados, portadores de interesses diferentes que, por isso mesmo, privilegiavam elementos específicos do *ēthos* espartano e de suas instituições em detrimento de outros.

Em diversos os momentos tais descrições foram tomadas de maneira sincrônica,⁵ sendo o produto disso uma pólis exótica, repleta de “sobrevivências” quase tribais – o polo oposto de Atenas, dinâmica e símbolo de tudo aquilo que significava ser “grego”. Uma especialização contínua no estudo de Esparta e dos espartanos tem conseguido dissipar progressivamente tal Miragem, isso desde ao menos o final da década de 1960. Graças a esse movimento especialização, inaugurado por acadêmicos como Moses Finley (1989, p. 26-44 [1968]) e Paul Cartledge (2002 [1979]), emerge, cada vez com mais clareza, uma Esparta descarregada de excepcionalismos e devidamente situada em seu contexto histórico.⁶ No ponto em que nos encontramos, já é possível falar de uma separação entre os espartanos e as instituições que guiavam (ao invés de “ditavam”) seu estilo de vida.

Sabendo disso, é válido considerar um segundo ponto-chave na história de Esparta. Assim como a busca de alternativas à democracia ateniense apontou olhares em direção a

⁴ Prefiro, aqui, utilizar o termo “pólis” ao invés de “cidade-Estado”. O termo “cidade-Estado” define bem o caráter de “microestado” da pólis (i.e. a manutenção de uma jurisdição política sobre um território específico, com o poder sendo articulado de um centro urbanizado; cf. HANSEN, 2006, p. 11-12), mas ignora a referência à sua composição humana como um coletivo (cidadãos, mulheres, jovens, estrangeiros residentes etc.), esse que pode ser tanto agente quanto sujeito de ações (cf. MORALES, 2008, p. 183-184). Tal sentido será o de maior significância na presente pesquisa.

⁵ Não se faz necessário, aqui, uma prospecção completa de todos esses momentos. Para tal, ver RAWSON, 1969; ASSUMPCÃO, 2014, p. 24-86.

⁶ Ver, por exemplo, o debate entre Mogens Hansen e Stephen Hodkinson sobre a excepcionalidade espartana em relação às outras pólis gregas (HANSEN, 2009; HODKINSON, 2009c; HANSEN; HODKINSON, 2009).

Esparta, a derrocada dos espartanos e seus aliados na Batalha de Leuctra em 371 (momento em que a hegemonia de Esparta na Grécia continental é definitivamente destruída) suscitou novas dúvidas, mas essas de caráter retrospectivo. Indaga-se, mais especificamente, quais foram as razões que levaram uma pólis de leis tão “excelentes” à derrota. Novamente, os olhares se voltam para a sua constituição, cujos defeitos, ou mesmo a desobediência de seus cidadãos, teriam (teleologicamente) determinado sua ruína. Dentre as justificativas encontradas, um elemento é constante na maioria dos autores antigos: a *philotimía* espartana, seu “amor pela honra” ou, como o termo é normalmente traduzido, sua “ambição”.⁷

Poderíamos questionar a existência de uma conexão entre a ambição individual e o código de leis sob os quais uma sociedade funciona. Entretanto, como já foi dito, as “leis” de Esparta não são leis no sentido estrito moderno, mas também “costumes” cotidianos, responsáveis por moldar a natureza (*phýsis*) de seus praticantes tendo em vista objetivos específicos. Sendo assim, é completamente compreensível que, para os autores antigos, os espartanos fossem *todos* ambiciosos, dado que, para eles, viviam todos sob um mesmo conjunto de *nómoi* que os guiava em tal direção. Aparentemente, foi essa mesma ambição descomedida que os levou a desrespeitar seus próprios *nómoi* e, através de vários atos inconsequentes que hostilizaram seus aliados, perder sua superioridade dentre os helenos e, assim, sua hegemonia.

Tal tendência, reproduzida de Platão a Plutarco (cf. n. 7 *supra*), apresenta vários problemas historiográficos que, apesar de já terem sido notados, não foram completamente resolvidos pelos acadêmicos. Primeiramente, não podemos simplesmente considerar que a *philotimía* espartana foi algo criado *ex nihilo*, sem qualquer base pré-existente, mas, ao mesmo tempo, também não é possível confiar cegamente nos testemunhos teleológicos dos antigos – principalmente por tal caracterização só aparecer no século IV, mesmo com episódios como os de Aristodemo e Pantites já sendo veiculados por mais de um século. Além disso, por mais que pudéssemos ver, nas instituições espartanas preservadas nas fontes, sinais de uma *philotimía* alimentada por *nómoi*, ainda teríamos um segundo problema: qual sua *raison d'être*, isso é, qual era o interesse da pólis espartana em criar cidadãos “amantes de honra”?

Há trabalhos que tratam de um ou mais temas relacionados a esses questionamentos, mas nenhum que busque resolvê-los em sua totalidade. Um avanço pequeno foi ensaiado por Jon E. Lendon (1997), um não-especialista em Esparta que usa uma análise sincrônica das fontes sobre a pólis para compor um raciocínio que, assim como os autores antigos, não assume qualquer possível incongruência entre o que os *nómoi* pedem de seus “súditos” e o que é

⁷ E.g. Pl. *Rep.* 8.545b, 548e-549a; Arist. *Pol.* 2.1271a13-18; Plut. *Lyc.* 14.3, 4, 18.2, 25.3; *Lys.* 2.2; *Ages.* 3.3, 5.3.

realmente por eles correspondido. Obviamente, o autor possui outros questionamentos, de modo que não é possível cobrar dele respostas para as perguntas colocadas aqui. Ainda assim, Lendon nos dá uma contribuição significativa: o autor destaca a presença de todo um vocabulário relacionado à honra em vários dos *nómoi* espartanos preservados nas fontes. Isso mostra como, nas avaliações de diversos autores antigos, a honra aparece como um mecanismo utilizado pelas instituições espartanas para se obter o resultado pretendido – a obediência a um código comportamental específico. Do lado negativo, há falhas que prejudicam a compreensão de uma Esparta composta também por indivíduos ao invés de apenas por *nómoi*. Além disso, Lendon baseia a maior parte de suas observações sobre a Esparta do Período Clássico nas descrições de Plutarco, autor grego do século I d.C., uma fonte complicada de se tomar acriticamente. Nigel Kennell (1995) bem argumenta, por exemplo, que essas mesmas descrições foram extremamente influenciadas por revoluções “tradicionalistas” do século III, que buscaram, na teoria, “reviver” os *nómoi* espartanos em seus tons “originais”, mas que, na prática, seguiam um discurso estoico e buscavam objetivos políticos bem específicos daquele contexto. Portanto, as conclusões de Lendon se baseiam mais no passado idealizado da Esparta do século III do que na Esparta descrita pelos autores dos séculos V e IV.

Passariam quase duas décadas antes que os acadêmicos se debruçassem novamente sobre temas relacionados aos questionamentos aqui propostos. O que mais chega perto de dissertar sobre a *philotimía* entre os espartanos é Diego De Brasi (2013, p. 138-153), quem, ao analisar a imagem da pólis nos diálogos platônicos, se depara com a primeira caracterização conhecida dos espartanos como *philótimoí*, justamente na *República* de Platão. O autor nos faz um grande favor ao solidificar a ideia de que a timocracia (“governo da honra”) descrita por Platão pode ser associada com segurança ao tipo de governo existente em Esparta, utilizada pelo filósofo como exemplo (material) do formato (ideal) de uma timocracia (p. 136). Entretanto, quando sua análise se debruça sobre a *philotimía*, o autor se limita a afirmar que, no contexto das obras platônicas, essa característica representava um ponto negativo (p. 145-153). Tal conclusão é importante para o raciocínio aqui desenvolvido, mas não nos dá qualquer pista sobre quaisquer precedentes históricos que teriam feito com que Platão entendesse os *nómoi* espartanos como produtores de *philótimoí*.

Dois outros acadêmicos, Philip e Peter Davies, ambos membros do Centre for Spartan and Peloponnesian Studies da Universidade de Nottingham, promovem avanços significativos em alguns sentidos, mas por um caminho diferente que não responde totalmente as questões postas acima. Eles finalmente descolam indivíduos de instituições, aplicam os devidos rigores metodológicos em suas análises das fontes relativas a Esparta e se debruçam sobre um elemento

extremamente próximo à honra: o *status*. Esse foco se deve à prerrogativa estabelecida por Moses Finley, quem aplica a concepção de *status* de Max Weber (1982, p. 218-220) à Antiguidade. Segundo o sociólogo, os estamentos ou “grupos de *status*” (definidos por estilos de vida compartilhados por seus membros) reservam para si certos privilégios, certas “honras”, que justificam sua posse de uma posição superior à de outros “grupos de *status*”. Tal definição leva em conta apenas elementos sociais, não econômicos ou políticos. Finley retoma essa ideia ao criticar a adaptabilidade do conceito marxista de “classe” para a Antiguidade (ver 1986, p. 254-261). Assim, ele sugere a interpretação da sociedade e da economia antiga como organizadas por “classes de *status*”, essas com definições jurídicas bem delimitadas (“cidadão”, “escravo”, “liberto” etc.) e com padrões de comportamento econômico compartilhados (1986, p. 62-68). Finley praticamente tira a honra de cena, substituindo-a pelo *status* – algo superficialmente definido como a posição assumida por um indivíduo dentro de sua “classe de *status*” (cf. 1986, p. 66-67). Consequentemente, o foco é colocado sobre o produto de um processo mais amplo, isso é, os elementos que permitem a reivindicação de um *status* dentro de uma classe são deixados em segundo plano e definidos de modo bem inespecífico (um comportamento *econômico* guiado por valores morais), abrindo assim muito espaço para seleções arbitrárias sobre quais elementos devem ou não ser considerados. Além disso, não se diz como o comportamento considerado ideal era transformado em *status*, nem mesmo quais eram os agentes responsáveis por essa transformação.

Nessa linha de raciocínio, Philip Davies (2014, p. 14), buscando identificar como as instituições espartanas afetavam o *status* de um cidadão, seleciona uma concepção expandida de *status*, seguindo a proposta Deborah Kamen (2013). Isso permite a inclusão no raciocínio de outros comportamentos além do econômico, de modo que “*status*” também faz referência ao *status* social e legal do indivíduo. Assim, Philip Davies (2014, p. 15-16) entende o grupo legal “espartanos” como um “grupo de *status*”, dentro do qual existiam várias posições hierárquicas assumidas por seus membros (i.e. *status*-posição), essas definidas pela estima mantida pelo indivíduo. Tal estima, por sua vez, era composta pela soma de elementos como riqueza, influência política, relações sociais, riqueza, nascimento, coragem etc.; elementos esses também chamados de *status* (i.e. *status*-atributo). Outro ponto interessante da obra do autor é a diferenciação entre o *status* institucional (posição e atributos formalmente reconhecidos por um cargo ou grupo – e.g. cargo público, prêmio em competições formais etc.) e o *status* pessoal (posição e atributos mantidos pelo indivíduo e não associados a nenhum grupo – e.g. coragem, riqueza, distinção etc.).

Usando tais preceitos metodológicos, o trabalho apresenta dois pontos que nos ajudam a responder às questões aqui postas. Primeiramente, Philip Davies destaca a importância da competitividade entre indivíduos e a diferenciação social por meio dos *status*-posições que ela acarretava⁸ – algo frequentemente preterido por certos autores em relação à submissão total dos espartanos à pólis (e.g. DUPLOY, 2006, p. 279-280). Em segundo lugar, há o destaque do monopólio das elites sobre os mesmos *status*-posições privilegiados.⁹ Notemos que, por mais que esses dois elementos estejam descritos nas fontes, a ausência de um mecanismo conciliatório causaria um caos talvez insustentável. O autor tenta resolver tal problema em outro artigo (2018, p. 489, 496-497), afirmando (ingenuamente) que a maioria excluída apenas aceitava, sem questionamentos, as bases que justificavam os privilégios da minoria. Dado que falamos de uma sociedade que se esforçou consideravelmente para limitar os privilégios de suas elites no século VI (ver VAN WEES, 1999), creio que tal afirmação é minimamente reducionista.

Por outro lado, os mesmos preceitos metodológicos de Philip Davies apresentam algumas dificuldades – ao menos quando consideramos os questionamentos aqui propostos. Em primeiro lugar, o autor descola totalmente a noção de *status* da de honra. Se por um lado isso nos ajuda a compreender como o *status* dos espartanos podia ser influenciado pelas instituições que os cercavam, por outro, ficamos no escuro sobre a *philotimía* ou qualquer elemento relacionado à honra. Além disso, temos novamente o problema encontrado em Finley: o vocabulário por ele usado para se referir a conquistas de *status* (algo repetido em DAVIES, 2018) é extremamente inespecífico. Sua já complicada definição de *status*, completamente cambiável de acordo com o contexto, soma-se à não-definição de termos como “prestígio”, “estima”, “posição”, “face” e “valor”, termos esses que são por vezes erroneamente usados como sinônimos de *status*. Em terceiro lugar (também assim como Finley), não há qualquer justificativa de como os *status*-atributos (pessoais ou institucionais) de um indivíduo são transformados em *status*-posição, algo que, como veremos, é imperativo se usarmos o viés da honra.

O artigo de Peter Davies, por sua vez, busca outros objetivos, mas também olha para a sociedade espartana por meio do *status*, mantendo a divisão entre *status* institucionalizado e *status* (inter)pessoal (2017, p. 8). O autor busca entender como funcionavam as trocas de

⁸ 2014, p. 72, 80, 83-84, 131-140, 160-163, 180; cf. 2018, p. 482, 483-485, 492.

⁹ 2014, p. 199-200; 2018, p. 496-497.

pertencimento a grupos de *status* reconhecidos institucionalmente. Seu estudo breve da sociedade lacônia¹⁰ ganha pontos ao considerar toda ela ao invés de apenas os esparciatas, mas nos é de pouca ajuda, dado que nosso interesse é específico sobre a conquista de honra dentre os espartanos. Ainda assim, é notável que Peter Davies preencha a referente à transmutação de um atributo/elemento de *status* em *status*: seguindo Claire Taylor (2015), estabelece-se que os atributos de um indivíduo são fontes de capital social, nos termos de Bourdieu (1986, p. 252; cf. 1998). Veremos que, em termos gregos, esse capital social consistia justamente na honra. Entretanto, novamente, não se indica quais os parâmetros que devem ser usados para identificar os “elementos de *status*” em primeiro lugar, abrindo espaço para arbitrariedades. Além disso, em um segundo nível, não se diz o motivo pelo qual, nem aos olhos de quem, os atributos supracitados funcionariam como fontes de capital social.

Por fim, temos talvez a melhor, mas ainda assim insuficiente, análise proposta recentemente por Michele Lucchesi (2018). O autor se propõe a “explorar a *philotimía* e a *philonikía* como valores que, de acordo com as fontes literárias disponíveis, caracterizaram Esparta” (p. 40). Tal enunciação não deixa claro quais os questionamentos que guiam o estudo, de modo que, em diversos momentos, o texto nos confunde em relação a seu objetivo imediato. Há momentos em que o autor parece testar a *philotimía* e a *philonikía* (“amor pela vitória”) como características “reais” de Esparta, em suas palavras, como “valores morais que definiram a identidade cultural espartana” (p. 50, 62-63), que eram “considerados como valores positivos em Esparta” (p. 62). Não é possível realizar tais afirmações levando em conta descrições compostas por estrangeiros. Ainda assim, creio que o principal objetivo (ou pelo menos a principal conclusão) do autor é identificar a *philotimía* e a *philonikía* como construções literárias, datadas do século IV e identificadas como as raízes dos problemas internos e externos que levaram à crise espartana pós-Leuctra (p. 61-62). Como veremos, não creio que tal conclusão esteja completamente errada, mas há três dificuldades em seu raciocínio que não dão conta da totalidade do problema identificado pelo autor, condicionando uma conclusão apenas parcial.

Em primeiro lugar, deve ser notado que o Lucchesi faz o que Lendon não fez: historiciza a *philotimía* e a *philonikía*, localizando-as em seus contextos de primeira aparição.

¹⁰ O termo “lacônios” se refere ao topônimo “Lacônia”, nome esse usado para se referir a todo o território controlado por Esparta. Assim, “lacônios” não se refere apenas aos “espartanos”, mas sim a todos os indivíduos que viviam sob o governo de Esparta – incluindo, portanto, periecos e hilotas, habitantes da Lacedemônia e Messênia, mas não detentores de todos os direitos políticos de um esparciata (SHIPLEY, 2004, p. 570-571). Sobre os periecos, ver n. 42 *infra*; sobre os hilotas ver n. 38 *infra*.

Entretanto, isso não é feito, creio eu, de maneira precisa. Lucchesi agrupa os autores que usam a caracterização por ele identificada e os coloca em um único ponto temporal, teoricamente quando “o sistema político espartano já havia manifestado seus limites”, mas, textualmente, após a crise em Leuctra (p. 57-58). O problema desse posicionamento é que algumas das obras consideradas pelo autor não foram compostas no contexto da derrocada espartana. A *República* de Platão, por exemplo, é datada de c. 387 (ver p. 62, n. 58 *infra*), quando a hegemonia espartana ainda era consideravelmente forte na Hélade. Apesar dos problemas de datação da *Constituição dos Lacedemônios* de Xenofonte (ver p. 93-94 *infra*), há a possibilidade de que ao menos parte dela tenha sido composta, como consta em sua própria introdução, quando Esparta se mantinha como a pólis “mais poderosa e também a mais famosa na Hélade” (1.1). Creio ser muito difícil afirmar que, já nesse contexto, previa-se a derrota absoluta de Esparta em um horizonte próximo. Portanto, a historicização mais precisa da *philotimía* e a *philonikía* nos leva a crer que elas estavam presentes, como caracterizações dos espartanos, mesmo antes da crise da pólis. Ou seja, elas não são *apenas* uma construção literária projetada a um passado pré-crise.

Em segundo lugar, o autor não dá nenhuma profundidade aos principais elementos de sua análise, a *philotimía* e a *philonikía*, mais especificamente. Isso gera dois obstáculos à sua análise. Um deles, derivado da ausência de uma definição precisa dos objetos de “amor” dos espartanos (*timé*, “honra”, e *niké*, “vitória”, respectivamente), se resume na inserção, no raciocínio, de qualquer “cognato” que pareça se relacionar ao que a *philotimía* e a *philonikía* se referem. Isso o leva a considerar episódios nada relacionados (ao menos diretamente) à honra – como o *kíndynos* (“perigo”, n. 33) e a *thrasýtēs* (“ousadia”, p. 59). Essa ausência de um tratamento mais profundo também impede o autor de ver a relação fenomenológica mantida não apenas entre a *philotimía* e a *philonikía*, mas também entre elas e outros conceitos-chave que, como veremos, são necessários para compreender a caracterização analisada. Assim, o autor não vê problemas que, em alguns autores, conste a *philotimía* e não a *philonikía* (em Aristóteles, p. 44-45) ou vice-versa (em Xenofonte, p. 41). Vemos, assim, que o autor tira de Platão seu modelo principal da caracterização, quem articula tanto a *philotimía* quanto a *philonikía* em sua caracterização, buscando adequar as observações de outros autores a ela. Nesse sentido, o autor perde de vista não só a centralidade da *philotimía*, mas também de todos os outros elementos que orbitam ao redor e baseiam essa característica, essenciais para a compreensão do quadro completo – como a *philarkhía* (“amor pelo comando”) e a obediência às leis.

A terceira dificuldade identificável leva em conta as duas anteriores. Apesar de se estabelecer que a caracterização analisada é uma criação literária, o autor parece, por todo artigo, concordar com os autores por ele analisados que algumas das instituições espartanas estavam embebidas na *philotimía* e na *philonikía*. Ou seja, os elementos projetados para o passado parecem ter existido “de fato” naquela Esparta, inclusive, como vimos, como parte de sua “identidade cultural”. O questionamento sobre a presença dessas características nas instituições políades é ensaiado no subtítulo referente aos autores anteriores ao século IV (Tirteu, Heródoto e Tucídides; p. 50-57). Entretanto, o tratamento superficial da *philotimía* e da *philonikía* o faz buscar tais elementos em situações sem qualquer ligação (direta) com tais características. O autor ignora, por exemplo, episódios herodoteanos como o citado na abertura dessa Introdução e, mesmo se referindo ao discurso tucidideano do rei espartano Arquídamo, ignora o peso que conceitos como o de *aidōs* (“pudor”) e de *aiskhyne* (“vergonha”) possuem para a ideia expressa pela *timē*. Vale dizer que o artigo em questão, oriundo de uma comunicação de congresso, provavelmente não dispunha de espaço ou tempo suficientes para resolver a contradição ali contida, mas vale notar que tal problema não é nem mesmo apontado por Lucchesi.

É necessário deixar claro, mais uma vez, que as lacunas apontadas acima se revelam apenas se considerarmos não só os problemas por nós colocados às fontes, mas também o viés por nós adotado. Ao invés de *status*, algo difícil de se definir (e, portanto, de se identificar) com precisão, ou de cognatos de *philotimía*, creio ser mais profícua uma abordagem que mire a *timē* em si, mais especificamente a do “sistema da honra e vergonha”. Uma vez que a compreensão não só de tal sistema, mas também daquilo a que me refiro ao mencionar “honra” e “vergonha”, esse inaugurado pela Antropologia nas décadas de 1950 e 1960 e que vem recebendo, desde então, contribuições de diversas outras áreas e disciplinas.¹¹ Como veremos, de acordo com uma das interpretações mais recentes sobre o funcionamento desse sistema (OPRISKO, 2012), a honra é uma espécie de capital social universal e atemporal, esse concedido ao indivíduo por determinado grupo social em uma medida diretamente proporcional ao grau de seu comprometimento com o(s) código(s) de conduta ali mantido(s), esse necessariamente manifesto em demonstrações públicas de empenho nos valores considerados “bons”. O oposto vale para a vergonha: quanto mais destoante for o comportamento aparente do indivíduo com o que podemos chamar de “código de honra” de seu grupo social, menor será seu valor e, assim,

¹¹ Os traços aqui apresentados do chamado “sistema da honra e vergonha” são tirados de vários autores, cujas influências estão explícitas no capítulo 1.

menor o respeito e os privilégios por ele reivindicáveis de seus pares. A soma dessas avaliações positivas e negativas definem o valor social total do indivíduo, esse que pode ser usado (ou não) para “comprar” um respeito ou deferência especiais. Em outras palavras, a honra pode ser considerada como a substância que, se bem investida, conquista ao indivíduo uma posição na hierarquia social (um *status*) proporcional ao seu investimento. Temos, portanto, um quadro completo, que inclui a fonte de capital social, os responsáveis por concedê-lo ao indivíduo, os motivos de o fazerem e a utilidade desse capital.

Tal sistema, apesar de possuir a mesma mecânica em todo grupo social existente, não é movido pelos mesmos valores, dado que eles podem possuir códigos de honra diferentes e, portanto, diretrizes diferentes sobre o que premiar com honra ou vergonha. Um guerreiro extremamente bom, por exemplo, pode reivindicar um respeito significativo dentro de seu grupo social se a qualidade “guerreiro” for algo estimado ali. Entretanto, em outros grupos sociais que valorizam menos ou renegam a qualidade “guerreiro”, o mesmo indivíduo reivindicaria um respeito menor ou o perderia, respectivamente. Há ainda uma terceira possibilidade, de que a reputação construída pelo indivíduo como “guerreiro” não seja por ele divulgada e, assim, não surta qualquer efeito em sua posição em ambos os grupos sociais. Esse exemplo é extremamente simplista e não dá conta das inúmeras fontes de honra que podem compor o valor social de um indivíduo, mas é o suficiente para mostrar como tal abordagem considera vários elementos que parecem deixados de lado quando falamos em *status*. Refiro-me, mais especificamente, à ideia de que existem pesos diferentes ligados a fontes de honra diferentes, ao pertencimento de um único indivíduo a diversos grupos sociais diferentes e a possibilidade da não-capitalização de um atributo particular.

Além disso, creio que o viés da honra e da vergonha pode resolver os dois principais problemas apontados acima em relação ao *status*. Primeiramente, a honra, a vergonha e a atuação de ambas são elementos mais facilmente detectáveis, ao contrário do *status*. Isso porque a concessão de honra (valor social positivo) a um indivíduo pode ser identificada em qualquer avaliação positiva sobre suas ações, características ou valores; o mesmo valendo para a vergonha (valor social negativo) e qualquer repreensão sofrida pelo indivíduo. Assim, qualquer traço individual caracterizado como “bom” ou “ruim” em algum momento pode fazer parte do raciocínio. Como vimos, nem toda honra e vergonha podem vir a mudar o *status* de um indivíduo – é necessário considerar os grupos que articulam tais avaliações, assim como as motivações do indivíduo de investi-las ou não. Esse fator se conecta à solução do segundo problema relativo ao *status*, de que não se sabe como o capital social transforma-se nele. Se observarmos o funcionamento da honra e da vergonha, fica claro que os responsáveis por

conceder uma posição social melhor ao indivíduo são os próprios grupos sociais nos quais ele se insere. Sabendo disso, o problema se torna outro: definir o quanto da opinião do indivíduo sobre quais ações, características e valores “bons” corresponde à de seus diferentes grupos sociais. Ou seja, entra na conta também o nível no qual o indivíduo se compromete com os valores de determinado grupo social, ou mesmo quais grupos sociais ele preza mais ou menos. Tais elementos moldam o comportamento do indivíduo, *complementando* as forças institucionais que agem sobre ele, e não *dependendo* delas exclusivamente.

As vantagens supracitadas serão significativas para a pergunta central que moverá essa pesquisa. A *philotimía* se revela como: 1) um elemento recorrente em descrições de instituições e ações espartanas compostas por autores diferentes, com objetivos e interesses diversos; ou 2) uma construção historiográfica, circunscrita às obras do conturbado contexto político do século IV? O viés do sistema da honra nos permitirá não só avaliar, em primeiro lugar, o nível de comprometimento com um código de honra coletivo que os autores antigos atribuíam aos espartanos, mas também, em segundo lugar, como esse nível era, segundo as fontes, atingido e sob influência de quais motores (institucionais ou não).

Por mais que a pesquisa aqui desenvolvida pareça ser completamente voltada para um contexto restrito da Antiguidade, é necessário recordar que toda História é História do Presente. Ficará claro, no decorrer do trabalho, que a compreensão do discurso meritocrático baseado na honra (o mesmo que funcionava em Esparta) pode não só contribuir para o estudo da honra em si mesma, mas também para destacar problemas semelhantes dentro de nosso próprio sistema social. Em relação à honra, veremos que seu sistema, quando operado de maneira semelhante à da Esparta do século IV, pode funcionar como uma ferramenta estrutural de reprodução de um *status quo* pseudo-igualitário, com poucas oposições por parte de seus desprivilegiados. Em relação ao nosso próprio sistema social, tais conclusões nos ajudam a compreender objetivos intrínsecos e implícitos de discursos meritocráticos atuais, os mesmos responsáveis por auxiliar ideologicamente a reprodução da desigualdade social atual.

Para conseguirmos atingir todos esses objetivos, é necessário levar em conta não apenas o momento em que os espartanos eram mais ativos socialmente, isso é, quando tinham todas as possibilidades e responsabilidades de um cidadão. É necessário observar como o sistema da honra influenciava sua criação, seu comportamento enquanto jovem e as expectativas que moviam suas ações na idade adulta e velhice. Nesse sentido, tomo aqui a *Constituição dos Lacedemônios* (“CL” daqui em diante) do ateniense Xenofonte, composta provavelmente no século IV, como guia. Não justifico tal escolha pela aceitação plena da

estrutura com a qual ele constrói (sua) Esparta, mas sim pela abrangência da obra, que trata dos *nómoi* que regulavam o estilo de vida (*díaita*) espartano desde sua concepção até sua morte. Entretanto, vale frisar, a obra servirá como guia, não como limite, para nosso estudo sobre o sistema da honra em Esparta. Tentarei, da melhor forma possível, utilizar todas as fontes disponíveis relacionadas aos temas discutidos, sempre com o devido rigor crítico e buscando ultrapassar a relação “de cima para baixo” entre instituições e indivíduos.

Tendo tais objetivos em mente, o raciocínio será dividido nos seguintes capítulos.

O primeiro capítulo trata da definição da honra e do sistema que a opera. Dada a ausência de uma obra que reúne todos os elementos que creio serem componentes importantes do sistema da honra, faço um estudo breve de como a Antropologia e Sociologia compuseram, gradativamente, o quadro teórico e a metodologia que aplico aqui como chave de leitura da sociedade espartana. Já provi o leitor de um vislumbre aquilo que considero por “honra” (p. 25-27 *supra*), mas esse capítulo se faz necessário, assim como sua estruturação cronológica, por dois motivos principais. Primeiramente, é imperativo deixar explícito e bem definido aquilo que penso fazer parte ou não do sistema da honra. Em segundo lugar, ele nos permite compreender melhor como ocorreu a estruturação de um conceito que nos é hoje, ao mesmo tempo, tão familiar e tão estranho, isso com a finalidade de que ideias pré-concebidas sobre ela não causem confusão durante o raciocínio. Coloco tal estudo em primeiro lugar de modo que, na análise mais aprofundada sobre problema e sobre as fontes que o enunciam, não seja necessário adiantar com parênteses extensos a teoria por trás de termos básicos como “honra”, “vergonha”, “desonra”, “reputação” etc.

No segundo capítulo, que trata do problema da caracterização dos espartanos como *philótimoí*, faço uma prospecção das principais fontes que a carregam. Veremos que, tendo sido utilizada inicialmente no começo do século IV, o “amor pela honra” espartano foi conectado a um defeito da constituição de Licurgo: a especialização na criação de cidadãos que, apesar de saberem se portar em contextos militares, não tinham qualquer formação na condução bem-sucedida da paz, seja em seu próprio governo ou no de aliados.

No terceiro capítulo, temos uma breve apresentação de como os autores antigos concebiam a relação entre *nómos* e *phýsis*, e sobre como os espartanos e suas leis são inseridos nas discussões a respeito dela. No mesmo ímpeto, farei uma breve introdução sobre os estudos relacionados à Esparta e à *Constituição dos Lacedemônios* de Xenofonte, o principal estudo sobre a influência dos *nómoi* lacedemônios sobre seus cidadãos e a obra que nos servirá de guia por todo o trabalho.

No quarto capítulo, trataremos tanto da educação dos futuros esparciatas quanto de sua “educação antes da educação”. Tais momentos são cruciais para compreendermos o processo de internalização do código de honra local. Veremos que é na infância e na adolescência que os garotos espartanos eram ensinados (também pelas mulheres) não somente a ser sensíveis ao conceito de reputação, mas também a desenvolver um pudor (*aidós*) baseado na obediência a regras de comportamento específicas – isso em um contexto de extrema competitividade, quando começa-se a construir o “currículo” e as redes de contatos que influenciariam toda a futura vida cívica dos jovens espartanos (e de não-espartanos).

No quinto capítulo, veremos como, na próxima categoria etária, a dos *hēbōntes*, os “quase esparciatas” mergulhavam em um mundo de competitividade extrema. O auge físico e as instituições políades os empurravam para confirmações brutais de seu comprometimento com o código de honra espartano, isso assumindo, no mesmo período, um papel essencial na educação dos garotos ainda em treinamento.

O sexto capítulo é dedicado exclusivamente ao papel das mulheres espartanas dentro do sistema de honra local. Veremos como elas também eram educadas tendo em vista um conjunto de expectativas sociais, essas cobradas cotidianamente e cujo comprometimento lhes concedia valor social. Entretanto, veremos que esse mesmo valor social, no estabelecimento de um contrato matrimonial, poderia assumir uma posição secundária em relação ao valor real por ela trazida ao casamento.

No sétimo capítulo chegamos aos esparciatas. Veremos como as *syssítia* eram talvez os centros mais democráticos de conquista de honra e da disseminação de sua ciência, isso com objetivos tanto educativos quanto normativos. Veremos também como todos os comportamentos e ações dos esparciatas permaneciam sob escrutínio, mas agora em um panorama bem mais amplo, onde se conquistava e se perdia valor social em diversos palcos – desde que se tivesse as condições materiais de chegar até eles. Por fim, veremos como as magistraturas, elementos centrais da *philotimía* espartana, se encaixavam no sistema da honra delineado até então, além do modo como elas nos permitem observar nuances em seu funcionamento.

O oitavo capítulo trata dos mais velhos, os anciãos espartanos maiores de 60 anos de idade. Nesse capítulo, argumento que, diferentemente do que se esperava, os anciãos espartanos permaneciam como uma peça central no sistema da honra. Competiam pelas magistraturas mais altas, serviam como modelos (normativos) de comportamento e, por isso, tinham um papel-chave na disseminação de avaliações positivas e negativas de espartanos em geral.

No nono capítulo, trataremos de como o valor social dos espartanos ainda mantinha algum poder de influenciar o futuro de seu *oikos* durante seu “pós-vida”, assim como os caminhos utilizados para tal. Ainda nesse tema, veremos como o sistema da honra lidava com os indivíduos que se recusassem a buscar/aceitar a “bela morte”, e como mesmo as medidas de incutir vergonha e privar de honra atingiam diferentes indivíduos com diferentes intensidades.

No décimo e último capítulo faremos uma prospecção dos privilégios dos reis espartanos, isso de modo que o contraste entre seu valor social e o dos esparciatas comuns fique claro. Argumentarei que, em sua totalidade, as prerrogativas reais não só permitiam que eles cimentassem ainda mais seu próprio poder (ou em outros termos, aumentassem o respeito reivindicável de seus concidadãos), mas, ao mesmo tempo, impediam que o quadro descrito nos capítulos anteriores fosse suplantado por qualquer espartano que subisse muito na(s) hierarquia(s) social(is) espartana(s) e ameaçasse o *status quo* como um todo. Portanto, os reis serviam como um seguro não apenas para a própria posição, mas também para aquela dos principais operadores da máquina social espartana.

Por último, na Conclusão recapitularemos os principais resultados de nossas análises, mostrando como algumas delas ainda permanecem atuais, por mais que consideremos a honra como algo pertencente a um passado quase imemorial.

Por fim, é importante afirmar que, em todo esse processo, pouca ênfase será dada nos subgrupos sociais. Excetuando estudos extremamente aprofundados de casos específicos, creio que as fontes em geral não nos permitem traçar, com segurança, o funcionamento de subgrupos inseridos dentro do aqui analisado – i.e. o dos “espartanos” como um todo. Pesquisas são, de certa forma, feitas de escolhas, e nesse caso foi selecionada a opção que talvez melhor abra caminho para futuros estudos mais específicos, com menor alcance, mas, ainda assim, importantes para a complementação (ou desafio) de modelos interpretativos mais abrangentes.

Capítulo 1 - Honra: Entre a Ordem e Revolta

A primeira pergunta que o leitor deve estar se fazendo é a seguinte: por que estudar a honra como um todo, se o que parece interessar é a compreensão de um único termo grego, a *timé*, o objeto de “amor” dos *philótimoí* espartanos? À primeira vista, o caminho mais fácil seria esse: observar, no *corpus* proposto, como ela aparece e em quais ocasiões, buscando estabelecer uma definição clara e ao mesmo tempo identificando os contextos em que ela atua. Entretanto, nosso interesse está, antes de tudo, nas experiências (receber e conceder, tirar e perder honra), não no emprego gramatical e semântico da *timé* no *corpus* estudado. Tais experiências podem ser decifradas, compreendidas e descritas contextualmente, mas apenas se os meandros dessas experiências tenham sido bem definidos e se os significados dos termos usados para descrevê-las tenham sido devidamente relacionados. Nesse sentido, vale notar que se limitarmos nosso foco apenas à *timé* grega corremos o risco de não perceber justamente esses termos relacionados – como acontece nos estudos organizados ao redor do *status*.

Ainda assim, como Frank H. Stewart (1994, p. 5) bem nota, sem uma definição precisa do que é a honra e, assim, de seus termos relacionados, o foco se perde. O produto disso seria uma confusão sobre os motivos pelos quais certos fenômenos são considerados como pertencentes à honra e outros não, sendo, assim, difícil de enxergar nas fontes ligações claras entre tais fenômenos, além de perdermos referências implícitas a outras expressões que fazem parte do mecanismo operacional da honra (TANCREDI, 2014, p. 13). Por conta disso tomamos aqui a abordagem *conceitual*: mapearemos a honra como um todo antes de buscá-la nas fontes, de modo que possamos ter uma noção global de tudo que está relacionado a ela e, assim, notar sutilezas, lacunas e atalhos implícitos.¹² Esse posicionamento implica em manter que a honra, independente do contexto em que ela é estudada, possui estruturas ao menos semelhantes, que se estendem pelo tempo e espaço com diferentes configurações. Isso nos deixa a necessidade de questionar tal posicionamento e definir quais os limites impostos por ele.

Seguindo esse raciocínio, a quase inexorável presença da honra e de seus conceitos vizinhos em diversos contextos históricos nos oferece uma vantagem: essa grande oferta de oportunidades de estudo produziu, conseqüentemente, uma gama variada e relativamente abundante de trabalhos acadêmicos sobre a honra. Entretanto, não podemos simplesmente escolher uma dentre as várias propostas sem aplicar a ela algum juízo crítico. Assim, se faz necessária a elaboração de um panorama sobre a construção científica dos diversos conceitos

¹² Como se faz, por exemplo, em JONES, 1959; ABU-LUGHOD, 1986; e STEWART, 1994.

relacionados à honra, de modo que possamos notar suas bases teóricas e seus limites epistemológicos.

O objetivo desse capítulo, portanto, além de traçar o caminho pelo qual os estudos sobre a honra compuseram um quadro teórico-metodológico que a torna apreensível cientificamente, é identificar os processos relacionados à honra, as experiências a eles ligadas. Essa etapa é necessária para que possamos, com um nível de segurança maior, encontrar correspondentes desses processos nas fontes e, apenas então, identificar as tonalidades específicas que eles tomam no nosso contexto de nosso interesse. Com tais dados em mãos, acredito então ser possível abordar as fontes relacionadas à *philotimía* espartana com uma consciência maior do ambiente onde elas estavam inseridas, a que tipo de estruturas sociais elas se referem e como a honra está ligada (ou não) a elas.

1. Max Weber e a Ordem Estamental

Pode-se dizer que foi Max Weber quem estabeleceu as fundações do estudo sociológico da honra e de seus processos relacionados. Para Weber (1982, p. 211-229), a estratificação social se dava através de três “ordens” que se influenciavam mutuamente: a econômica, produtora das “classes”; a social, produtora dos “estamentos”; e do poder, produtora dos “partidos”. Os indivíduos componentes de estamentos (ou “grupos de *status*”) são neles admitidos ao adotarem um estilo de vida específico, compartilhado pelos demais membros, ao mesmo tempo em que sejam portadores de outros pré-requisitos particulares a cada grupo (considerações de classe, partido, etnia etc.). Tais estamentos são hierarquizados conforme um usurpa honra estamental dos demais, isso através de uma miríade de maneiras, buscando sempre o lugar mais alto na hierarquia dos grupos de *status* que compõem uma sociedade (1982, p. 219-220). Os indivíduos que o compuserem vão, assim, partilhar dessa honra.

Dessa forma, é possível afirmar que, ao menos no raciocínio de Weber, a honra é vista como um tipo de substância, possuída em maior ou menor quantidade por diferentes grupos dentro de uma sociedade, grupos esses que, por sua vez, associam essa honra estamental a seus membros de maneira *uniforme*. Entretanto, como tais grupos (e, portanto, seus membros) podem possuir quantidades diferentes de honra, a *comparação* dessas quantidades permite a hierarquização desses grupos e, conseqüentemente, a definição do *status* de um indivíduo dentro da sociedade como um todo. O problema aqui é a limitação da honra apenas ao âmbito social, dado que ela também pode ser afetada por elementos econômicos e mesmos políticos (cf. p. 21 *supra*). Apesar desse problema, a ideia weberiana da *honra como uma substância*

hierarquizante jaz na base da maioria das considerações sobre o papel social da honra, inclusive quando expandimos sua atuação para outros palcos.

2. Hans Speier

O próximo sociólogo a estudar o funcionamento de uma sociedade pelo viés da honra foi Hans Speier. Leitor Weber, esse sociólogo alemão manteve que o sistema da honra é uma ferramenta política usada no planejamento social, um meio pelo qual o poder soberano pode definir ou desconstruir valores (ou o “estilo de vida” weberiano) mantidos por um coletivo, tendo sempre em vista a conquista de objetivos específicos. Há dois desvios em relação a Weber: 1) a honra não deriva exclusivamente do estamento ao qual se pertence, mas sim do poder soberano de uma sociedade (rei, Estado, Deus etc.; cf. 1935, p. 74); e 2) a honra operaria tanto em um nível “pessoal” quanto em um “social” (1935, p. 85-88). Tratemos de cada um dos pontos separadamente.

Em relação ao primeiro ponto, vale notar que Speier mantém a honra como uma substância que define o *status* do indivíduo e, portanto, a qual estamento ele pertence – inclusive é exatamente essa qualidade, a perspectiva de acesso a um grupo de *status* superior, que a permite ser usada como incentivo por parte de seu concessor (1937, p. 479-482; 1938, p. 195-198). O mais interessante, entretanto, é a tentativa de Speier (1935, p. 75-76) de delinear os processos pelos quais a honra é obtida. Seu esquema começa com a *concessão*: uma ação ou qualidade considerada boa é reconhecida pelo poder soberano e premiada com honra, contanto que o recebedor aceite servir como exemplo de conduta para os demais indivíduos a ele submetidos. A segunda etapa é o *porte* dessa honra, isso é, a aceitação dessa honra por parte do recebedor – etapa necessária, uma vez que um indivíduo não é obrigado a se reconhecer como merecedor de determinada honraria. A terceira e última etapa é o *respeito* da honraria pelo coletivo submetido ao poder soberano, momento em que ela passa a ter algum impacto social – caso contrário, seu efeito será limitado apenas à relação entre os concessor e recebedor.

A construção speieriana do sistema da honra (essa ainda como substância que define *status* comparativamente) nos é útil por tolher a passividade da sociedade na qual ela age. Entretanto, a questão do monopólio do poder soberano de distribuir honra e de definir que tipo de ação é honrável limita, em muito, a aplicação de seu processo a diferentes sociedades. Speier constrói um quadro onde o *status* pode diferir no nível do indivíduo, mas o submete a um único padrão avaliativo (o definido pelo poder soberano), de modo que os estamentos e seus modelos de comportamento são anulados. Nesse contexto, um rei pode honrar um plebeu a ponto de

colocá-lo (sem oposições) no mesmo *status* que um nobre, por mais que ele não siga o “estilo de vida” que caracteriza a nobreza. Tal problema pode ser atribuído ao contexto no qual Speier compôs a maior parte de suas obras, contexto esse cuja compreensão nos será útil em outros termos além do sistema da honra.

Exilado nos Estados Unidos da América desde 1933, quando a Alemanha do Partido Nacional Socialista lhe forçara a deixar o país junto com suas opiniões liberais (BESSNER, 2013, p. 4-7), Speier vê na honra uma ferramenta para entender as diferenças entre os regimes envolvidos na Segunda Guerra Mundial. Para Speier, sistemas capitalistas, liberais e democráticos como o americano eram mais propensos à liberdade e ao progresso, pois eles exercem controle sobre a sociedade através da riqueza. Em outras palavras, eles estratificam a sociedade através do sucesso individual, esse medido “objetivamente” por sua riqueza material (1934a, p. 128). Em contrapartida, regimes como o soviético e o alemão realizavam o mesmo de um modo menos “racional”, fiando-se em valores “pré-capitalistas, pré-liberais e militares” como a honra (1937, p. 482). Dessa forma, nos Estados onde vários elementos compunham o *status* do indivíduo, o planejamento social ali praticado envolvia a ação de moldar os valores coletivos em direção às necessidades momentâneas, o que minava tanto a liberdade quanto a expectativa de progresso daquele coletivo.¹³ Portanto, ao tentar criar uma apologia à liberdade e à democracia (ver BESSNER, 2013, p. 104-116), Speier criou dois polos opostos: um deles (EUA) conjugava apenas à vontade individual o acesso a grupos de *status* superiores, isso graças à equalização da honra ao dinheiro; o outro (URSS e Alemanha Nazista) não só privava os indivíduos da liberdade de escolher o estamento ao qual pertenceriam, mas também os controlava por meio de valores como a honra. Sabendo disso, é possível que tanto o “poder soberano” ao qual Speier se referia quanto o teor “irracional” da honra tenham sido desenvolvidos para basear seu discurso político.

Apesar desses problemas, as considerações de Speier sobre o as sociedades estamentais colocaram as bases de algumas considerações importantes sobre a honra. Podemos citar três delas: 1) a noção de que a honra serve como conector de indivíduos e grupos, principalmente por mover todos na direção de um código de comportamento comum; 2) que a honra consiste de um complexo com existência espacial e temporal, isso é, com configurações diferentes em sociedades diferentes; e, principalmente, 3) que a honra serve para estabelecer

¹³ Aqui é possível identificar duas posições weberianas: 1) de que a estratificação social pelos grupos de *status* gerava um impedimento ao livre mercado e 2) de que se a honra estamental pudesse ser obtida economicamente e não exclusivamente do “estilo de vida”, os estamentos desapareceriam (WEBER, 1982, p. 224-225).

valor axiologicamente e, assim, criar modelos com o objetivo de normalizar o comportamento (OPRISKO, 2012, p. 12).

Por fim, tratemos da segunda contribuição de Speier, de que há dois tipos de honra, uma “pessoal” e uma “social”.¹⁴ Essa última consiste no tipo de honra descrita acima, a conseguida por meio das avaliações da conduta do indivíduo. A primeira, entretanto, não requer tais avaliações. Speier assume que qualquer indivíduo estaria submetido a diversos códigos de honra (inclusive alguns contrários ao advogado pelo poder soberano), esses que acabavam se sobrepondo. Assim, um indivíduo poderia adequar sua conduta de modo a respeitar todos os requerimentos de um único código de honra (de ladrões, por exemplo), mas não ser honrado (socialmente) pelo poder soberano por conta disso – ou ser até mesmo desonrado por isso. Ainda assim, ele manteria sua “dignidade” (honra pessoal), isso é, uma opinião positiva a respeito de seu próprio comportamento que não é alterada pela opinião alheia. Isso dá espaço para que indivíduo não seja encarado como um ser totalmente passivo, que adere automaticamente aos códigos de honra e às avaliações que lhe são transmitidas.

3. O Mediterrâneo e o Sistema da Honra-Vergonha

A honra teria que esperar cerca de duas décadas para voltar à lupa das Ciências Sociais, sendo as conjunturas desse momento importantes para compreendermos o modo como ela foi encarada desde então.

Finda a Segunda Guerra Mundial, a retórica da modernização e a transição para uma economia de mercado motivaram um novo interesse nas comunidades camponesas europeias “tradicionais”, cujo cotidiano não combinava com tais processos. Nesse contexto, o funcionalismo estrutural de Alfred R. Radcliffe-Brown, somado à crença de que uma série de elementos culturais semelhantes podiam ser observados em diferentes costas do Mediterrâneo, fez das terras banhadas por suas águas uma nova área de estudo (GODDARD; LLOBERA; SHORE, 1994, p. 2-4). Nesse contexto, a metodologia utilizada é bem semelhante à aplicada em comunidades africanas e asiáticas:¹⁵ realiza-se um estudo de campo intenso em meio a comunidade pequena o bastante para ser apreendida como um todo, essa idealmente uma que

¹⁴ Moritz Liepmann (1909, p. 14) apresenta uma ideia parecida, batizando as duas formas de “objetivada” e “subjetivada”, respectivamente.

¹⁵ O prefácio escrito por Edward Evans-Pritchard no *The People of the Sierra* (1954, p. ix) de Julian Pitt-Rivers atesta não só a credibilidade desse método, mas a intencionalidade de seu uso: “Dr. Pitt-Rivers, entretanto, estava determinado a mostrar que os métodos e conceitos que foram com tanto êxito empregados em estudos de sociedades primitivas poderiam ser igualmente bem usados no estudo da vida social de nossa própria civilização”.

fosse isolada de qualquer contato com o mundo ao seu redor e, conseqüentemente, de qualquer estímulo “moderno”. A escolha dessas comunidades está totalmente ligada à ideia de que, por serem “isoladas”, habitavam ali configurações sociais há muito perdidas nos grandes centros europeus.¹⁶ O Mediterrâneo, transformava-se, assim, em um “Museu do Homem”, onde o passado vivia abundantemente no presente.¹⁷ É nesse Mediterrâneo e é nessa busca pelo “passado” que os antropólogos encontram, em comunidades “esquecidas no tempo”, alguns elementos que poderiam ser usados como guias para caracterizar a nova área de estudos. Um desses elementos era justamente aquele que Speier classificou como “pré-capitalista”: a honra.

O volume organizado por John G. Peristiany em 1965, intitulado *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, além de estabelecer certos elementos como base para o estudo da honra nas décadas seguintes, indica como a honra era vista na Antropologia europeia das décadas de 1950 e 1960. O volume contém análises sobre o papel social da honra em comunidades espalhadas da Espanha até o Egito, mas são dois os capítulos de maior importância teórica.

A introdução de Peristiany retém ao menos três pontos importantes sobre a noção de honra que ecoaria em vários trabalhos posteriores. A primeira delas revela o teor estruturalista do autor (1965a, p. 9-10) em afirmações generalistas e universais, sobre um elemento presente em “todas as sociedades”: regras de conduta, sancionadas pela recompensa aos que se conformam com elas e pela punição dos que as desobedecem. Tais regras de conduta, além de refletirem os valores mantidos por determinada sociedade, também mostram o material que compõe ideais de comportamento, sendo a função destes servir como termos de medida para avaliar a aproximação ou distanciamento de indivíduos em relação a esse tipo ideal. Tal avaliação é expressa de duas formas: positivamente através da *honra* e negativamente através da *vergonha*.

Peristiany não se afasta muito da noção da honra como um princípio hierarquizante que, justamente por o ser, promove um estilo de comportamento normativo comum a um coletivo. Sua maior contribuição, a adição da vergonha ao raciocínio, representa um avanço considerável, dado que a posição social de um indivíduo não é definida apenas por suas condutas consideradas “corretas”, mas também por aquelas que desviam do ideal – algo frequentemente esquecido pelas abordagens centradas no *status*. Uma segunda contribuição pode ser vista na definição da fonte de honra e vergonha: a comunidade como um todo e suas

¹⁶ Ver BANFIELD, 1958; ARENSBERG, 1963; PERISTIANY, 1965b, p. 173-175, 177.

¹⁷ BRAUDEL, 1949, p. 298 com HORDEN; PURCELL, 2000, p. 463.

avaliações, ao invés de apenas o estamento ou o poder soberano (1965a, p. 11). Por último, Peristiany (1965a, p. 11) coloca o indivíduo como representante permanente de um subgrupo de sua sociedade (família, tribo, clã etc.). Essa ligação faz com que as avaliações da comunidade postas sobre o indivíduo reflitam em seu subgrupo e vice-versa.

O segundo capítulo, redigido por Julien Pitt-Rivers, compartilha algumas ideias com Peristiany – a aplicabilidade do estudo da honra a todas as sociedades e a limitação temporal e espacial de coletivos diferentes e de seus termos avaliativos (1965, p. 21) – e avança algumas contribuições. Uma delas, que nos será extremamente útil, é a ideia de que a honra se imiscui nas instituições sociais, de modo que sua função de “método de controle” não é sustentada apenas pelas avaliações alheias, mas também pelas instituições e práticas ali estabelecidas (1965, p. 21). Outra contribuição de Pitt-Rivers toma a forma de uma reorganização dos processos de aquisição e concessão de honra definidos por Speier. Para Pitt-Rivers (1965, p. 21-22), a honra representa a ligação entre o ideal social e sua reprodução no indivíduo. O indivíduo, consciente do ideal social e de seu funcionamento como termo de avaliação (i.e. “sentimento de honra”), define o quanto dele seguirá e, ao fazê-lo, avalia a sua própria conduta e define seu próprio valor (*value*) – aquele que ele se acha no direito de reivindicar de seu coletivo. Quando esse valor (i.e. honra) é reconhecido, ele é creditado à sua reputação, dando ao indivíduo o direito de ser tratado de uma maneira superior e de ocupar um *status* específico, também superior. Pitt-Rivers resume o raciocínio na seguinte fórmula: “o sentimento de honra inspira uma conduta que é honrável, a conduta recebe reconhecimento e estabelece reputação, e a reputação é finalmente santificada pela concessão de honras” (1965, p. 22).¹⁸ Relacionada a essa reconfiguração dos processos componentes do sistema da honra, Pitt-Rivers também parece ter sido o responsável por popularizar outra ideia que nos será importante: só entram no cálculo da honra ou vergonha ações conhecidas publicamente, isso é, as conhecidas pelo “tribunal de reputação” (1965, p. 27).

São principalmente essas ideias que vão guiar os estudos sobre a honra nas décadas seguintes. Entretanto, antes de dar o assunto por encerrado, é necessário considerar suas limitações.

Como Peregrine Horden e Nicholas Purcell (2000, p. 467) bem notam, as obras que serviram de base para as conclusões supracitadas adotam, em descrições praticamente

¹⁸ Aqui é válido notar que Pitt-Rivers (1965, p. 23) retoma a posição weberiana de que o próprio *status* pode ser uma fonte de honra.

etnográficas, um tempo presente que confunde o tempo da descrição com o da eternidade. Como vimos, buscava-se a “antiguidade” mediterrânica, os elementos estruturais que sobreviveram à modernidade. Isso fez com que o maior problema do funcionalismo estrutural fosse deixado às claras: desconsidera-se qualquer papel que a honra poderia desempenhar nos episódios de mudanças na organização social. O passado se funde com o presente como se fossem um todo contínuo, o que faz da honra e dos valores que a conjugam – sistema esse cuja função aparente é manter a estrutura social estável por meio da normatização comportamental – talvez a ferramenta mais eficaz nesse sentido, mantendo em atividade uma estrutura sem data de estabelecimento.

Entretanto, o problema mais sério dos antropólogos mediterrânicos das décadas de 1950 e 1960 foi, justamente, a limitação de suas conclusões a apenas o tipo de comunidades por eles descritas. A honra, assim como tais comunidades, continua sendo encarada como algo retrógrado que, apesar de existir em “todas as sociedades”, nunca sobreviveria ao contato com a modernidade. Obviamente, isso não fica explícito nos artigos do *Honour and Shame*, mas é tacitamente colocado por baixo de justificativas que, apesar de tentarem (e.g. PERISTIANY, 1965, p. 11), não excluem outras sociedades da participação no sistema da honra. Nesse ponto, é possível ver ecos dos trabalhos de Robert Redfield (1941; 1947), que defendia que, ao contrário de tais sociedades mantidas por relações face-a-face, a sociedade mais urbanizada permitia ao indivíduo uma vida anônima e, portanto, a predominância de um comportamento individualista que não dá a mínima importância para a opinião alheia. Há uma série de problemas com tais princípios, que se levados a ferro e fogo excluiriam do modelo interpretativo qualquer sociedade composta por mais de algumas centenas de indivíduos. Como Stanley Brandes (1987, p. 124-125) afirma, os modelos anglo-saxões aplicados ao estudo do Mediterrâneo tendiam a fazer com que os antropólogos, tendo escolhido sociedades completamente diferentes das suas, focassem suas observações em elementos da estrutura social e do sistema de valores percebidos como mais diferentes dos seus próprios. Assim, é natural que os sarkatsani de Campbell (1964) pareçam ser tão diferentes dos londrinos. Além disso, a frequência com a qual determinada sociedade usa termos derivativos da honra e da vergonha em seu cotidiano não diz nada sobre importância de tais processos para ela. Por mais que não usemos a terminologia da honra, nossas preocupações com *status* advindo de nossas ações continuam presentes. Portanto, a honra *não* é um elemento característico de comunidades retrogradadas e rurais. Um ponto realmente forte a favor dessa ideia já tinha sido colocado pelo trabalho de Elizabeth Bott, *Family and Social Network* (1971 [1957]). As relações face-a-face, tidas pelos mediterrânicos como essenciais para o funcionamento do sistema da honra e

que só existiriam em comunidades pequenas e “isoladas”, são identificadas pela autora no próprio centro de Londres. Tais relações constituíam lá o que a autora batizou de “*close-knit networks*”, redes de relacionamentos nos quais as pessoas se conheciam em capacidades múltiplas (parentes, amigos, colegas de trabalho) e por onde as informações a respeito das ações dessas mesmas pessoas circulavam e eram, assim, avaliadas pelos grupos sociais nos quais elas estavam inseridas.

Essas e outras questões serão colocadas sob escrutínio nas décadas seguintes. Ao mesmo tempo em que se continua a praticar o tipo de estudo descrito acima, a Antropologia também passa a se ocupar, principalmente nas décadas de 1970 e 1980, em colocar à prova a noção de que a honra é um dos elementos definidores do Mediterrâneo.¹⁹ Isso é levado a cabo principalmente por dois movimentos: 1) o estudo comparativo do papel social da honra em contextos exteriores ao Mediterrâneo “periférico”²⁰; e 2) pela adoção de dados antes ignorados pelos antropólogos, como os desenvolvimentos históricos das sociedades estudadas.²¹ Não cabe aqui uma pormenorização das conclusões desses estudos, uma vez que, além de elas dizerem respeito a contextos específicos, o que nos interessa é como elas afetaram o modo como definimos o funcionamento sistema da honra e seus elementos componentes. Basta, portanto, dizer que as fronteiras do sistema da honra-vergonha são então expandidas além do Mediterrâneo de meados do século XX, tanto espacialmente quanto temporalmente, incluindo em seu mecanismo diversos outros processos de aquisição e perda de valor social. Isso fez com que, a partir de meados da década de 1980, a honra e seus processos vizinhos já fossem encarados como um sistema que atua em praticamente todas as sociedades, obviamente movida por mecanismos, valores e configurações idiossincráticas de cada contexto social. Algo que nos permite responder, finalmente, o que será aqui chamado de honra.

4. Honra Universal e Atemporal

Um dos trabalhos mais recentes que melhor condensa as tendências “pós-mediterrânicas” e “pós-estruturalistas” sobre o funcionamento da honra é o composto por Robert L. Oprisko (2012). Além de possuir uma análise conceitual abrangente sobre sistema da

¹⁹ Ver GILMORE, 1982, p. 191-192, 199; 1987.

²⁰ E.g. BOISSEVAIN, 1975; DAVIS, 1977 com BOISSEVAIN, 1979; HERZFELD, 1980; 1987, p. 7-12; ASANO-TAMANOI, 1987.

²¹ SCHNEIDER, 1971; SCHNEIDER; SCHNEIDER, 1976 são exemplos paradigmáticos. Ver também SILVERMAN, 1979 e WOLF, 1982.

honra, o autor também apresenta ali uma análise detalhada do funcionamento fenomenológico de sub-conceitos desse sistema, algo que torna mais claro os processos envolvidos pela honra – ferramentas de valores inestimáveis quando a abordagem adotada não é a lexical.²²

Seguindo o movimento de desconstrução do pensamento que isolava a honra em cantões retrógrados, o autor defende que a honra consiste de um conceito *universal e atemporal*, mas que, ainda assim, mantém concepções cuja natureza e configuração são particulares de cada tempo e de cada sociedade – ou até mesmo a cada indivíduo.²³ Em outras (minhas) palavras, a honra é como um esboço que, em cada sociedade pela qual passa, é colorido por tonalidades específicas e acaba sempre por compor uma pintura única, com ênfases e cores praticamente sem paralelos exatos. Isso implica que, se mantivermos esse esboço em mente, não só evitamos o risco de projetar no passado matizes modernas, mas também nos precavemos de enxergar apenas as diferenças entre as pinturas novas e as antigas – exatamente o que os antropólogos da década de 1960 acabaram fazendo.

Quando se define a honra como um fenômeno atemporal e universal, toma-se também a responsabilidade de justificar o motivo pelo qual sua agência é ao menos presente no funcionamento e manutenção de diferentes sistemas e estruturas sociais. Poderíamos, assim como William L. Sessions (2010, p. 3), afirmar que essa justificativa se encontra na própria natureza da honra como um *conceito normativo*, ou seja, um conceito que estabelece regras de comportamento coletivas e que exige comprometimento dos membros desse coletivo. Entretanto, não creio que seja esse o elemento que confere a funcionalidade geral da honra, mas sim o *modo* pelo qual ela consegue obter comprometimento dos indivíduos. A honra é um conceito que reúne um conjunto de processos relacionados que, como um todo, estruturam hierarquicamente a realidade social através da *inscrição de valor* a pessoas e grupos por um Outro.²⁴ Podemos incorporar nessa definição as conclusões de Frank H. Stewart (1994, p. 21), quem propõe que a honra representa um “direito de ser tratado como possuidor de um certo valor”; ou seja, a honra dá ao indivíduo o direito de reivindicar um grau de respeito diretamente

²² Outra possibilidade seria a obra de William L. Sessions (2010), mas que peca nesses dois pontos. Ela se concentra sobre apenas um dos aspectos da honra, além de tentar definir os outros cinco ali propostos por meio de sinônimos variados – algo que, no nosso caso, mais atrapalharia do que ajudaria.

²³ Cf. PERISTIANY, 1965a, p. 11; GILMORE, 1987, p. 6; PITT-RIVERS, 1992, p. 30; DEL AMA, 2009, p. 443, 444; SESSIONS, 2010, p. x-xi.

²⁴ OPRISKO, 2012, p. 3, 4; cf. LIEPMAN, 1909, p. 12; WESTERMARCK, 1917, p. 137

proporcional ao seu valor.²⁵ O valor do indivíduo, nesse caso, “compra” um respeito e uma deferência que podem ser superiores, iguais ou inferiores àqueles dos que o rodeiam, sendo o produto da comparação desse valor ou respeito a posição social ou o *status* assumido pelo indivíduo e, conseqüentemente, a determinação de sua função e das expectativas que serão socialmente colocadas sobre ele. Dito isso, é necessário agora cristalizar o modo como admitimos aqui que esse valor é conseguido.

Se acompanharmos o raciocínio de Peter Olsthoorn (2015, p. 5-11), vemos que a primeira função atribuída à honra pela filosofia foi o de fazer com que indivíduos agissem em benefício de um coletivo e não de maneira egoísta. Isso é realizado através de um processo mandatório: a submissão da classificação valorativa do indivíduo à um júri externo a ele, geralmente o grupo social ao qual ele pertence e, conseqüentemente, do qual ele tira os valores e expectativas que guiam suas ações – o que podemos chamar de *código de honra*. Dessa forma, uma vez que o(s) Outro(s) mantém o monopólio da avaliação do indivíduo (ou seja, sobre o processo de lhe atribuir valores positivos e negativos), ele vai, a todo momento, considerar como determinada ação seria vista pela opinião alheia, raciocínio esse que o ajudaria (através do medo do julgamento negativo) a sobrepujar a influência de desejos e ambições egoístas. Entretanto, é necessário notar que esse processo implica em uma influência de caráter positivo: se por um lado ele pode ser punido por agir ou se comportar de uma maneira considerada ruim, por outro, ele será bem pensado – i.e., receberá valorações positivas que poderão “comprar” um tipo superior de respeito – caso corresponda ou exceda às expectativas colocadas sobre ele. É esse processo de avaliação que mantém um ideal comportamental como parâmetro, aquele que tem em mente em suas considerações. Assim, vemos a honra como um tipo de pressão colocada sobre o indivíduo para que ele adapte seu comportamento às expectativas de determinado grupo;²⁶ pressão essa sentida quando o próprio indivíduo imagina quais seriam as potenciais avaliações alheias de uma ação sua.²⁷

²⁵ M. Scheler (1957, p. 150) usa uma definição semelhante: “Senso de honra é a emoção de um valor individual específico baseado no respeito que os outros nos prestam”.

²⁶ Cf. BOLLNOW, 1962, p. 48; PERISTIANY, 1965a, p. 9-10.

²⁷ É necessário apontar aqui um problema de caráter psicológico muito discutido pela bibliografia, mas que não nos diz respeito diretamente e, por isso, não receberá um tratamento aprofundado. Acadêmicos como Jean-Paul Sartre (2011, terceira parte, capítulo 1) e Bertram Wyatt-Brown (1982, p. 14) defendem que essa sensação de se receber uma valorização negativa, de função repressora e comumente chamada de “vergonha”, é sentida pelo indivíduo apenas quando há o testemunho físico da realização de alguma ação considerada ruim pelo júri externo a ele. Entretanto, isso ignora o fato de que podemos sentir vergonha por algo que fizemos sem que essa ação seja publicamente conhecida. Isso aconteceria por conta da interiorização de uma audiência hipotética (igual ou não à real), de modo que condicionamos nosso comportamento pela da previsão da avaliação dessa audiência – condicionando, assim, sentimentos de vergonha tanto retrospectivos quanto prospectivos (TAYLOR, 1985, p. 58-

Uma vez que os processos descritos acima são caracterizados como universais e atemporais, o leitor (moderno) já deve ter sentido alguma resistência em considera-los parte de seu próprio cotidiano. A explicação desse estranhamento nos ajuda a entender a universalidade da honra, mas para isso se faz necessária uma breve retomada a divisão de Speier entre honra “social” e “pessoal” (p. 35 *supra*). O tipo de honra que acabamos de descrever é o social, comumente também chamado de “externo”, uma vez que o valor por ele produzido se forma externamente ao indivíduo. Ele se diferencia do tipo pessoal ou “interno” (ver LA TAILLE, 2002, p. 23).²⁸ Esse segundo tipo foi tomado como mais comum atualmente por ser *autoatribuído*, isso é, por ser aquele que dá menos peso à avaliação alheia. Essa posição remonta à divisão binária de sociedades: de um lado as “modernas”, onde a preocupação com o valor externo deve ser inexistente, e do outro as mais “retrógradas”, onde o valor externo é o determinante exclusivo no comportamento do indivíduo, tolhendo qualquer individualidade (ver STEWART, 1994, p. 11-20). É interessante que isso, dentre outras influências, condicionou um movimento bem contemporâneo de que visa “redimir” a honra, que aponta seus benefícios para o convívio social.²⁹ Entretanto, creio que a honra do tipo externo não precisa ser redimida, mas sim reconhecida, uma vez que ela ainda opera em tais sociedades “modernas”, apesar de mascarada por sinônimos que visam atenuar seu caráter “retrógrado”. O estranhamento que se mostra presente quando dizemos que alguém “zela por sua honra” simplesmente desaparece se, por exemplo, substituirmos “honra” por “reputação”. O mesmo vale para o argumento de que a honra do tipo interno era inexistente nas sociedades do “passado”. Como veremos, esse tipo de honra desempenhou por vezes um papel decisivo em Esparta. Assim, volto a afirmar: a honra como esboço se apresenta no desenho de todas as sociedades, e são as cores que preenchem tal esboço, acentuando determinados elementos mais do que outros, que definem o quadro final.

61). Há quem defenda que essa última sensação configura o sentimento de culpa, mas, como Gabrielle Taylor (1985, p. 85-95) argumenta, a culpa está muito mais relacionada à quebra das regras estabelecidas por uma autoridade por nós aceita (Estado, família, Igreja, etc.), isso dentro de uma série de diferenças fenomenológicas em relação à vergonha – como a impossibilidade de sentir vergonha, mas não culpa, por uma ação alheia; ou a permissividade de reparação oferecida pela culpa, mas não pela vergonha.

²⁸ As classificações “interna” e “externa” são apenas um dos modos que essa divisão aparece na bibliografia. Hans Speier (1935, p. 85), por exemplo, as classifica como “absoluta” e “social”, havendo também “objetivada” e “subjetivada” (LIEPMAN, 1909, p. 14). Pieter Spierenburg (1998, p. 2) chega a definir um terceiro tipo, a honra como o valor que pensamos possuir aos olhos dos outros. Entretanto, me parece razoável aceitar a sugestão de Olsthoorn (2015, p. 8), de que esse tipo é uma espécie de plano intermediário entre a honra externa e interna; além de que, na minha opinião, esse aspecto da honra não parece possuir uma validade muito grande. Isso porque, a não ser que nos isolemos, estaremos em constante contato com a avaliação alheia e, por isso, não leva muito tempo para que tomemos ciência da diferença entre o que pensamos que acham de nós e o que realmente acham de nós.

²⁹ Ver BOWMAN, 2006, p. 293-324; SESSIONS, 2010, p. 155-171; CUNNINGHAM, 2013, p. 159-172

Agora, retomando o problema iniciado na década de 1960, qual é o tamanho mínimo e máximo de grupo para que ele desenvolva um sistema de honra operacional? Novamente, tais respostas podem ser respondidas retomando a ideia de Bott (1971) sobre as *close-knit networks*, sendo uma de suas bases a noção de que um único indivíduo não se relaciona com todos os outros ao mesmo tempo, isso é, não nos relacionamos com toda a sociedade de uma vez. Nos inserimos, somos inseridos e até evitamos o contato com determinadas redes de relacionamentos de menor escala, redes essas que se cristalizam na forma de grupos menores. Amartya Sen (2006), ao tratar do conceito de “identidades competitivas”, nos ajuda a compreender como nossas ações são guiadas pelos valores e normas de cada um desses grupo aos quais pertencemos (ou julgamos pertencer). Depois de assumir a ingenuidade de se considerar a identidade de um indivíduo como sendo composta por uma única afiliação (produto da noção ocidental de associar indivíduos uma única nacionalidade e, conseqüentemente, a seus estereótipos) (p. 20), a autora defende uma visão que a considera composta por *afiliações pluraes*. Em outras palavras, as crenças de um indivíduo em quem ele é são esculpidas pelos diversos grupos com os quais ele se identifica, e uma vez que todos esses grupos não mantêm um mesmo código de honra (cf. TAYLOR, 1985, p. 55-56), o comportamento de um indivíduo é, portanto, condicionado à múltiplos modelos de conduta. Esses grupos, que avaliam a conduta de seus membros e lhe concedem ou retiram valor de acordo com essa avaliação, são denominados por Taylor (1985, p. 55-56) de “*grupos de honra*”, de modo que o resultado dessas influências múltiplas é definido pelo peso e importância que cada indivíduo dá a seu pertencimento em cada grupo de honra do qual ele faz parte. Isso possibilita, por exemplo que indivíduos que compartilham as mesmas identidades não reajam da mesma forma a situações idênticas, justamente por darem importâncias diferentes a códigos e grupos de honra diferentes.

Entretanto, como Sen (2006, p. 24-25) afirma, as interpretações a respeito de um resultado, de um comportamento individual (uma ação social, no sentido weberiano), são válidas apenas para aquele contexto. Na maioria de nossas ações morais, fazemos um cálculo dos códigos de honra que nos definem e do contexto em que estamos, em quais grupos tais ações ecoarão e suas respectivas conseqüências. Assim, como afirma Oprisko (2012, p. 45): “Cada momento vai formar uma intersecção de identidade única para todo indivíduo, de modo que seu relacionamento com o(s) grupo(s) reflete essa valorização momentânea e nada mais”. Ilustremos isso com um exemplo cada vez mais comum: um liberal, dentro de um contexto político, defende as liberdades individuais perante as limitações estatais, mas, quando em seu coletivo religioso, combate a liberdade matrimonial por motivos endógenos àquele grupo de

honra. Se ambos os momentos forem tomados como um quadro geral e permanente sobre o caráter desse indivíduo, dados significativos a respeito de suas posições políticas e/ou religiosas serão perdidos.

Por mais muitos outros elementos além da honra que componham a identidade e o comportamento individual (ver GILLIGAN, 1992; LIMA, 2004, p. 21-22), tais raciocínios nos ajudam dissolver o estruturalismo que coloca a honra como “uma moralidade social que constrange o homem e que orienta suas interações dentro da comunidade” (JAMOUS, 1992, p. 167). Afirmar que o indivíduo tem certo papel na escolha dos valores que serão por ele assumidos tira parte do peso que antes o esmagava, que quase responsabilizava sua sociedade e não ele mesmo por suas próprias ações.

Já argumentamos o suficiente sobre o caráter universal da honra, de modo que agora é necessário resolver a ambiguidade sobre sua natureza “atemporal”. Me refiro à supracitada (p. 35-36, 37-38, 39 *supra*) ideia de que um mesmo sistema de honra, com uma mesma configuração, opera atemporalmente como uma ferramenta que “engessava” sociedades. Nesse sentido, a obra de Kwame A. Appiah (2010) vai exatamente no sentido oposto. O autor defende que a honra foi, em diversos contextos históricos, um princípio ativo central em revoluções morais, que acabaram transformando não só os *sentimentos* morais, mas também o *comportamento* dos indivíduos ao destruir hierarquias dentro de sistemas sociais. Oprisko (2012, p. 133-143) também argumenta que a própria natureza da honra, mesmo em sua forma hierárquica, mantém vivo o germe da revolução: a distribuição desigual de valor – e, portanto, de influência – entre os membros de um grupo, se não for mitigada, motiva rebeliões contra o sistema, contra os termos de comparação que estabelecem os perfis ideais e os abomináveis.

Nos é importante notar, no mesmo sentido, que além de orientar a relação entre indivíduo e sociedade (ROHDEN, 2006, p. 114), a bibliografia deixa claro que honra pode servir de ferramenta para que determinados estratos sociais/grupos de honra se mantenham em posições privilegiadas na pirâmide social. Isso é conseguido quando tais grupos mantêm o monopólio (ou a maior influência) sobre a configuração dos ideais de comportamento, forçando, assim, seus parâmetros aos demais grupos que compõem seu sistema social. Se se consegue estabelecer uma série de requisitos que só podem ser cumpridos, ou que serão mais facilmente cumpridos, por um grupo específico, todos os outros indivíduos encontrar-se-ão em uma posição desprivilegiada (inclusive, em certos casos, de poder político), mas com a ilusão de que, de alguma forma, poderiam ascender aos estamentos superiores. Portanto, se por um lado a honra é a “cola” que mantém as conexões de um grupo e orienta o relacionamento entre

seus membros, por outro ela é o mecanismo pelo qual um ou mais grupos que compõem o sistema social tentam (re)produzir o *status quo* que lhes permite gozar de privilégios de naturezas diversas.³⁰ Veremos que a honra cumpria, em Esparta, exatamente esse papel.

*

Neste capítulo, buscamos enunciar os elementos que compuseram o que é aqui entendido por “honra”, assim como os contextos acadêmicos nos quais eles foram desenvolvidos. Resumidamente, a honra será tida como o valor social concedido a um indivíduo, conseguido através da demonstração de comprometimento com os códigos de honra de seus grupos sociais. Tais concessões são produtos de avaliações de atributos, características e ações dos indivíduos, de modo que quanto mais esses elementos se aproximam do código compartilhado por um grupo em específico, maior será o valor social concedido pelo grupo a esse indivíduo. O respeito, a deferência e a posição (*status*) que o indivíduo poderá reivindicar são definidos pela comparação de seu valor social com o dos demais membros do mesmo grupo. A perda de valor social também é possível, quando não se corresponde às expectativas do grupo, de modo que sua posição e, portanto, o respeito que ele mantém, será cada vez mais baixo, sendo até possível que ele seja excluído dele por tais divergências.

Como também foi dito, o mecanismo da honra funciona de maneira idiossincrática em cada grupo social. O valor concedido a cada atributo, característica ou ação é diferente em cada sociedade, assim como os mecanismos de reconhecimento de sua validade e de sua transformação em capital simbólico. Portanto, é a identificação desses diferentes pesos e medidas, assim como os mecanismos de avaliação e concessão de valor social, que devem ser buscados nas fontes. Creio que, se olharmos para as instituições espartanas e as práticas coletivas descritas pelas fontes, é possível definir o quanto do cotidiano espartano (ou ao menos do cotidiano preservado) era ocupado e guiado pela busca e/ou preocupação com a honra. Esse raciocínio, já bem avançado por Philip Davis (2014), assim como a análise dos contextos onde tais processos de avaliação são descritos, nos ajudarão a compreender a caracterização dos espartanos como *philótimoι* – mais especificamente se ela aparece implicitamente nas fontes anteriores ao século IV e foi, por ocasião da hegemonia espartana, catalisada no discurso antilacônio, ou se consiste de um elemento criado *ex nihilo* para integrar esse discurso.

Passemos, portanto, para as fontes e para o estado da arte na qual nos inserimos.

³⁰ cf. TAYLOR, 1987; especialmente BAXTER; MARGAVIO, 2011.

Capítulo 2 - *Philótimoι kai Philopólemοι*: Esparta e o Século IV

No capítulo anterior buscamos definir os contornos que a honra assumiu depois de mais de meio século de estudos antropológicos, históricos e filosóficos. O próximo passo, portanto, é a problematização das fontes que colocam a honra como ponto central do cotidiano espartano. Assumir acriticamente a *philotimía* atribuída aos espartanos nos faria repetir o mesmo erro dos antropólogos da década de 1960, isso é, usar nossas ferramentas para apenas atestar tal característica – como faz Jon Lendon (1997; cf. p. 19-20 *supra*). Assim, proponho aqui uma discussão em duas partes. Na primeira pretendo discutir o principal problema historiográfico ao se falar de Esparta: a “miragem” que foi composta ao seu redor e a nós legada pelos autores antigos. Nessa discussão, exponho os motivos pelos quais considero necessário conhecer o contexto de composição das obras que classificaram os espartanos como *philótimoι*. Na segunda parte trataremos da construção do problema, buscando as bases principais e mais nítidas sobre as quais a *philotimía* foi atribuída aos espartanos, e no que consiste a *timē* a qual ela se refere. Esse passo nos ajudará a decidir se a *philotimía* consiste em um elemento da retórica anti-espartana da época, ou mesmo em uma característica intrínseca à *politeía* espartana preservada pelas fontes – e, nesse último caso, definir o porquê de a *philotimía* só ser descrita nitidamente no século IV a. C. Com os resultados dessas análises poderemos, então, prosseguir aos espartanos e às instituições descritas pelas fontes, tendo em vista o questionamento sobre qual parcela do cotidiano por elas descrito era ocupado pela honra.

1. A Esparta de Licurgo e sua Miragem

Dado o papel desempenhado por Esparta na história da maior parte do Período Clássico helênico, é notável que ela tenha permanecido como um daqueles que Eugene N. Borza (1990, p. 21) chama de “povos mudos da Antiguidade”, que permaneceram “virtualmente silenciosos sobre si mesmos”. Não é possível levar tal classificação a ferro e fogo, principalmente considerando o investimento arqueológico que se tem dedicado tanto às modernas Lacônia e Messênia.³¹ Entretanto, é inegável que nenhuma obra literária composta pelos próprios espartanos do Período Clássico sobreviveu ao tempo. Tal silêncio começa já no final do século VII, depois dos poemas elegíacos de Tirteu e dos coros de Álcman – obras essas

³¹ Sobre as escavações na Lacônia no começo do século XX ver principalmente DAWKINS et al., 1907; 1908; 1909; DAWKINS, 1929; sobre as escavações e prospecções mais recentes ver CAVANAGH et al., 1996; 2002; CAVANAGH; MEE; JAMES, 2005. Para um resumo das escavações na Messênia dos períodos Arcaico e Clássico e seus resultados, ver LURAGHI, 2008, p. 132-146.

conhecidas apenas por meio de fragmentos.³² Desde então, todas as fontes literárias que possuímos sobre Esparta foram escritas por mãos estrangeiras. Esse quadro, além de representar mais a regra do que a exceção no que diz respeito à Grécia Antiga, também segue as dificuldades colocadas por outro problema historiográfico que permeia o estudo da Grécia Clássica: o atenocentrismo. A maior parte das obras contemporâneas à Esparta do Período Clássico das quais temos conhecimento, que descrevem seja seus empreendimentos no exterior, seja sua configuração interna, foram compostas ou por autores atenienses ou por outros indivíduos que estavam, de alguma forma, inseridos em seu contexto intelectual. Entretanto, Esparta, graças à sua trajetória histórica, assume singularidades em relação às outras pólis discutidas pelos atenienses.

A própria Guerra do Peloponeso, a vitória final de Esparta em 404 e a hegemonia que ela inaugurara causaram ecos profundos no pensamento político e filosófico ateniense (ver RUSSEL, 1961, capítulo 12). Por um lado, a oligarquia dos Trinta Tiranos, estabelecida pelo espartano Lisandro, é conduzida de uma forma tão extremista que a faz efêmera (durando pouco mais de um ano) e símbolo de um tipo de governo odiado quase que unanimemente (ver Xen. *Hell.* 2.3.11-4.43). Por outro lado, um grupo em específico é logo depois contrariado pelo novo governo democrático ateniense: a condenação à morte de Sócrates mina significativamente a confiança que seus discípulos mantinham em relação ao regime (ver ASMONTI, 2015, p. 191-202). Interessante é que dois dos principais autores antigos que escreveram sobre Esparta, Platão e Xenofonte, foram diretamente afetados por tais eventos, algo que pode ter influenciado suas propostas de comunidades e cidadãos ideais, esculpidos com elementos originais e outros nem tanto. Tais esforços, que exploravam a relação entre as “leis” ou “costumes” (*nómoi*) das pólis e a “natureza” (*phýsis*) de seus cidadãos (i.e., suas características morais e físicas),³³ se

³² Platão (*Laws* 1.629a), Licurgo (1.106) e Pausânias (4.15.6) apresentam a teoria de que Tirteu fora um cidadão ateniense enviado durante a Segunda Guerra Messênia à Esparta, onde teria adquirido a cidadania posteriormente. Sobre a “nacionalidade” de Tirteu ver GERBER, 1997, p. 102-103; para a defesa da nacionalidade lacônia de Tirteu, seguindo as informações providas pelo *Suidas*, ver FISHER, 1994, p. 362-364. Quanto a Álcman, O *Suidas* nos apresenta duas tradições: uma que lhe atribui proveniência espartana, mais especificamente da aldeia de Mesoa, e outra que afirma que ele era, na verdade, nascido escravo e posteriormente liberto. Entretanto, como o próprio *Suidas* afirma, havia já na Antiguidade uma tradição que lhe atribuíra uma origem lídia de Sárdis. Se por um lado o elemento escravo de sua história aparece também em Aristóteles (fr. 611.9 Rose), sua origem lídia pode, no máximo, ser tida como possível, isso graças a elementos encontrados em seus próprios poemas e no contexto histórico da Esparta do século VII (BOWRA, 1961, p. 17-20).

³³ Dicotomia essa desenvolvida pelos sofistas durante as últimas décadas do século V, assimilada pela filosofia do século IV em diversas teorizações que relacionam as leis da pólis com o caráter ético individual, incluindo tópicos como a justiça e o bom governo. Sobre a oposição entre *nómos* e *phýsis* ver HEINEMANN 1945; GUTHRIE, 1971a, capítulo 4 e MCKIRAHAN JR., 1994, capítulo 19; para sua relação com o pensamento de Platão e Aristóteles ver FRIEDRICH, 1963, p. 13-26, para Platão em específico ver BYRON, 1984; para Aristóteles em específico ver BURNS, 2011, capítulo 4; para Xenofonte ver GERA, 1993, p. 73-78, 225-226.

valeram do debate sobre uma série de outras constituições, de outras *politeiai* gregas, sobre como suas instituições e normas levavam seus corpos cívicos para mais perto ou mais longe de uma convivência harmônica e próspera. Não é impressionante que a *politeía* lacedemônia, aquela que levou espartanos e aliados a uma turbulenta hegemonia de quase de trinta anos de duração, tenha sido uma das quais se prestou atenção. Mas, afinal de contas, que *politeía* era essa?

O consenso acadêmico afirma que a constituição espartana em voga no Período Clássico foi o produto de um processo iniciado na segunda metade do século VII e concluído na primeira metade do século VI, depois de uma série de conflitos sociais que envolviam tanto a redistribuição das terras conquistadas na Messênia quanto a ampliação dos direitos políticos dos cidadãos comuns.³⁴ Esse conjunto de normas e instituições tiveram sua autoria atribuída a um único legislador, Licurgo, esse que, de acordo com a tradição, se inspirou ou em vaticínios do oráculo de Apolo em Delfos (Diod. 7.12.1, 6; 16.57.4) ou nas leis de cidades da ilha de Creta (Arist. *Pol.* 2.1271b22-32) – havendo até mesmo a vertente que defende uma paternidade compartilhada entre homem e divindade.³⁵ O importante é que, devido às medidas promulgadas por essa nova constituição, acreditava-se nos séculos V e IV que Esparta teria passado de um período significativo de dissensões internas, as *stáseis*, para um estado de tal estabilidade que a cidade não trocara suas leis desde então (Thuc. 1.18.1). Assim, é natural que os autores do século IV se interessassem pelos *nómoi* que, além de terem formado os cidadãos que haviam conquistado a hegemonia da Hélade, também haviam conseguido manter a “boa ordem”, a *eunomía*, dentro de suas fronteiras por tanto tempo (sem considerar as revoltas hilotas, cuja frequência não podemos definir com precisão), isso em um contexto político nada estável, onde *stáseis* aconteciam a todo momento e por toda a Grécia (ver MOURA, 2000, p. 45-47).³⁶

Tais questões teriam atiçado a curiosidade sobre Esparta, principalmente daqueles indivíduos que compartilhavam a opinião de que a democracia, de todas as possibilidades de governo, não era uma das melhores. O trabalho de José F. de Moura (2000) dá um grande passo ao nos mostrar que os elementos escolhidos por Xenofonte, Platão e Aristóteles para caracterizar os pontos fortes e fracos da constituição espartana compartilhavam um filtro de teor oligárquico, elogiando instituições que promoviam valores considerados bons (e

³⁴ Ver FINLEY, 1989; HODKINSON, 2000, p. 2-4; CARTLEDGE, 2001, p. 29-36

³⁵ Ver Hdt. 1.65.4-5; Pl. *Laws* 1.630d com *Min.* 318c-d; Strab. 8.5.5; 10.4.18-19; 16.2.38. Sobre a tradição de Licurgo e as obras mais recentes sobre ela, ver NAFISSI, 2018.

³⁶ Sobre a *eunomía* espartana ver DREWS, 1979; VAN WEES, 1999; RICHER, 2001.

praticáveis apenas) por um grupo específico da sociedade. Esse grupo, composto pelos indivíduos mais abastados – que, por o serem, tinham acesso à educação considerada “superior”, que incluía em seu currículo tanto o preparo físico dos ginásios quanto o intelectual provido pelos sofistas – era o mesmo que reivindicava para si o governo da pólis, sob a justificativa de serem mais preparados que o *dēmos* e, portanto, mais dignos de administrar seus negócios. O velho truque de disfarçar uma oligarquia com as boas intenções e justificativas de uma aristocracia.

Dessa forma, se olharmos para as caracterizações espartanas construídas no final do século V e na primeira metade do século IV, veremos ressaltadas ali uma série de valores morais que, de acordo com Arthur W. H. Adkins (1960; 1972), foram mantidos pelas aristocracias gregas desde Homero (obviamente, sempre sendo afetados e reconfigurados por pressões e necessidades históricas), os mesmos valores cuja posse exclusiva justificava sua manutenção no poder em diversas pólis, seja a Esparta de Tirteu ou a Megara de Teógnis. Assim, a Esparta que é admirada nos séculos V e IV é aquela onde todos os cidadãos, sem exceção, tinham sido educados de uma maneira semelhante ao ideal aristocrático.³⁷ Uma vez que as necessidades produtivas dos espartanos já eram atendidas pelos hilotas,³⁸ os esparciatas eram livres para cuidar dos assuntos da pólis e conduzir a formação de seus filhos e futuros cidadãos, que desde os sete anos de idade eram educados por um sistema comum – posteriormente conhecido como *agōgē* – nas artes musicais e ginásticas. O ideal do “belo e bom” (*kalós kagathos*), carregado de conotações morais modelares,³⁹ era cultivado em seus homens desde a prática de coros em

³⁷ É necessário deixar claro que o teor das inferências a Esparta e seus cidadãos não são sempre elogiosas. Há sempre espaço para críticas totais e pontuais, essas quase sempre situadas na vertente ateniense de teor mais democrático (ver BRADFORD, 1994; POOLE, 1994; MILLENDER, 1996).

³⁸ Escravos privados, mas que não podiam ser comercializados fora da pólis. Eram usados tanto como servos pessoais quanto como mão-de-obra para o cultivo das porções de terras possuídas pelos esparciatas, desde aquelas situadas na planície de Helos, ao sul de Esparta, quanto as na Messênia. Sobre os hilotas, uma boa introdução é construída em CARTLEDGE, 2011; sobre a construção da história dos hilotas da Messênia, ver LURAGHI, 2008; para a relação entre espartanos e hilotas (lacônios e messênios) ver LURAGHI; ALCOCK, 2003; para a relação econômica entre eles, ver FIGUEIRA, 2018.

³⁹ A expressão *kalós kagathós* é usualmente utilizada como predicativo de indivíduos. Composta pelos termos *kalós* (“belo”, “bonito”) e *agathós* (“bom”), ela faz referência a um ideal estético e moral mantido por determinado grupo, ora representado por um conjunto de valores e características ora por virtudes específicas (ADKINS, 1960, *passim*; DOVER, 1974, p. 41-45). Grande parte da bibliografia anterior ao final do século XX define essa expressão como uma “etiqueta de classe”, um predicado que era aplicado e assumido apenas por uma aristocracia abastada e que podia pagar pela educação tradicional. Esse *paideía* era justamente a que cultivava nos indivíduos tanto a beleza (*kalós*) tida como exemplar (através dos exercícios físicos nos ginásios e competições atléticas) como a estrutura moral idealizada e que caracterizava o “homem bom” (*agathós*), esses sempre inspirados nas estruturas modelares dos poemas homéricos. Entretanto, é necessário notar o estudo de Félix Bourriot (1995) a respeito da *kalogathía*, onde o autor identifica a introdução da expressão em Atenas apenas em meados do século V, portando um significado totalmente diferente do dos autores supracitados: mais um slogan da educação sofista do que uma “etiqueta de classe”. O autor argumenta que os *kaloì kagathoi* são definidos em momentos diferentes

festivais até os treinamentos nas habilidades guerreiras; atividades sempre permeadas pela disciplina, pelo respeito às leis e principalmente pela temperança (*sōphrosýnē*) e pudor (*aidós*).⁴⁰ Pode-se notar que o ponto em comum entre tais elementos é justamente o autocontrole, algo que, ao serem internalizados, dissuadia o espartano de realizar qualquer tipo de excesso, principalmente aqueles que tinham como produto a *hýbris* e a *némesis* dela recorrente – em outras palavras, as ações violentas, desmedidas e desrespeitosas que motivavam retaliações por parte dos ofendidos; um ciclo sem fim cujo resultado era justamente a tão temida *stásis*.

Obviamente, esse processo, que poderíamos chamar de a “monumentalização” (cf. LE GOFF, 1990, p. 548) de Esparta, não foi um produto de esforços exclusivamente exteriores. Já se argumentou, por exemplo, que as anedotas apresentadas em Heródoto serviam para construir um *ēthos* espartano, com finalidades tanto internas quanto externas à pólis. A construção da tradição sobre episódios como o das Termópilas, por exemplo, teria servido para cristalizar determinados valores na identidade espartana (HODKINSON, 1997a, p. 84-86), algo que não só motivaria sua reprodução no seio do corpo cívico como também, ao ser propagandeada a todos os não-espartanos, serviria a agendas específicas na política externa (HOOKER, 1989).

De qualquer forma, apenas o contexto histórico do Período Clássico não é o suficiente para compreender com totalidade a imagem de Esparta que nos é passada pelos antigos: explicar a conquista da hegemonia é tão importante quanto entender os motivos pelos quais ela foi perdida. Depois do verão de 371, quando os tebanos vencem os espartanos em Leuctra, o poder lacedemônio é progressivamente desmantelado: os messênios, submetidos aos espartanos desde meados do século VII,⁴¹ são enfim libertos e diversas cidades periecas⁴² se tornam autônomas. Uma tentativa de reação acontece na Batalha de Mantinea, no verão de 362, mas pouco se consegue depois de um resultado ambíguo. Novamente é necessário explicar a derrota.

por elementos diferentes, mudando seu significado conforme o autor que utiliza a expressão e o contexto em que ele o faz.

⁴⁰ Sobre a *sōphrosýnē* espartana, ver CRANE, 1998, p. 201-207 para o caso do discurso de Arquídamo em Tucídides (1.80.1-85.2); POWELL, 2001, p. 233; HUMBLE, 1999; 2002a. Sobre *aidós*, ver RICHER, 2009.

⁴¹ Para uma introdução às possíveis condições que motivaram as guerras de conquista da Messênia, ver CARTLEDGE, 2002, p. 98-103 (para a Primeira Guerra Messênia), 109-110 (para a Segunda Guerra Messênia). Para uma análise sobre a construção da narrativa das guerras, do Período Clássico ao Romano, ver LURAGHI, 2008, capítulo 4.

⁴² Os periecos (*períoiikoi*), ou “moradores do entorno”, eram indivíduos que habitavam o território controlado pela pólis espartana, majoritariamente suas regiões fronteiriças, que, apesar de possuírem o direito de realizar atividades comerciais e servirem no exército lacedemônio quando convocados, não possuíam direitos de participação política. Ao contrário dos hilotas, não eram submetidos a qualquer regime de servidão, privada ou pública, e, portanto, não eram ligados à terra que ocupavam. Sobre os periecos ver CARTLEDGE, 2002, p. 153-159, 167-168; SHIPLEY, 2002; WALLNER, 2008; DUCAT, 2018; sobre suas práticas econômicas ver RIDLEY, 1974.

Stephen Hodkinson (2000, p. 26-34) identifica nas fontes do período três posicionamentos em relação à Esparta que se originaram desse contexto. Um deles, a ser tratado posteriormente com mais atenção, foi mantido por Platão e Aristóteles: Esparta teria ruído por conta de algumas más regulamentações que compunham a constituição de Licurgo, essas que, com o tempo, criaram dificuldades internas que impediram a manutenção do sistema estabelecido. Outra posição seria a mera ignorância do declínio espartano: o grupo supracitado, que elogiava os elementos aristocráticos da sociedade espartana, vai continuar a fazê-lo, simplesmente desconsiderando a queda de Esparta para a categoria de poder de segunda importância no cenário político helênico. Essa atitude pode ser vista em críticas que diversos autores teceram em relação aos laconófilos (e.g. Pl. *Prot.* 342b-c; *Grg.* 515e). Isócrates (12.108-111), por exemplo, faz referência à indivíduos em sua audiência que provavelmente continuariam elogiando os espartanos por conta de sua *politeía*, sua temperança (*sōphrosýne*) e sua “obediência ao governo” (*peitharkhían*) enquanto ignoravam as atrocidades por eles cometidas durante sua hegemonia (12.102-107) – as mesmas que os teriam encaminhado para a ruína.

Mantendo Isócrates e tais argumentos em mente, podemos prosseguir para o último posicionamento identificado por Hodkinson (2000, p. 26-29) e por ele atribuído principalmente a Isócrates e seus discípulos, Éforo e Teopompo. Se lembrarmos que a superioridade espartana tinha sido propagandeada, tanto internamente quanto externamente, como produto do cumprimento e obediência aos *nómoi* estabelecidos por Licurgo, então o principal motivo do fracasso da pólis só poderia ter sido o seu desrespeito. Interessante, entretanto, é o âmbito no qual esse desrespeito acontece: sendo os detentores da hegemonia, os espartanos teriam sido contaminados por “desejos insaciáveis” (*aplēstías*, em Isoc. 12.103), por uma ganância que os teria movido em direção ao enriquecimento e, progressivamente, ao esquecimento da política de temperança e disciplina advogada por Licurgo. O desejo pelo dinheiro e os prazeres que ele podia proporcionar teriam sufocado a *sōphrosýnē* e todas as outras virtudes cujo exercício exigia comedimento e esforço. No encalço disso seguia o abrandamento da *phýsis*, a corrupção moral dos indivíduos, e, conseqüentemente, uma derrota inelutável (FISHER, 1994).

A utilização do enriquecimento (e a corrupção que ele causava) como explicação de derrotas militares não era nada original para a época (e.g. Hdt.7.102.1, 9.122). Ou seja, os espartanos não foram os primeiros a “amolecer” por conta da riqueza e do poder – nem mesmo

seriam os últimos.⁴³ Entretanto, talvez mais importante do que a existência de um *topos* é a sua veiculação, algo que, neste caso em específico, produziu um efeito que ecoaria por vários séculos e comporia a base para a construção da chamada “Miragem Espartana”.

Quando se cria a imagem de uma Esparta decadente por conta da desobediência de seus cidadãos à constituição que os fizera grande, ao mesmo tempo se estabelece um termo de comparação: a Esparta dos antepassados, cujos cidadãos a alçaram ao seu auge simplesmente por terem sido obedientes às leis de Licurgo. Paul Christesen (2004, p. 319-320) argumenta que essa Esparta idealizada foi construída em duas etapas.

Autores como Stephen Hodkinson (1996) defendem que a primeira delas, a crítica à adoção de políticas imperialistas por parte de Esparta, foi inaugurada no contexto do fim da Guerra do Peloponeso. O primeiro e principal ataque de que temos notícia seria o panfleto veiculado pelo rei espartano exilado, Pausânias II, filho de Pleistoanax (Strab. 8.5.5 com DAVID, 1979), que criticava as ações políticas do navarca Lisandro – um dos principais baluartes do imperialismo espartano, cuja morte foi uma das razões do exílio do rei (ver Xen. *Hell.* 3.5.25) – e de seus partidários como sendo responsáveis pela incitação à quebra das leis de Licurgo. Entretanto, o receio disso pode ser encontrado dentre os espartanos até mesmo antes da vitória na Guerra do Peloponeso: se pudermos acreditar em Tucídides (1.95), os vemos hesitantes em disputar a liderança dos gregos já depois da Guerras Persas, receosos que seus enviados “se tornassem piores” (*kheírous gígnōntai*), exatamente o que teria acontecido com o regente Pausânias, filho de Cleombroto, durante seus empreendimentos na Ásia depois de seu comando vitorioso na Batalha de Plateia (Thuc. 1.128-132.2). De qualquer forma, é esse o discurso adotado pela tradição, que pode ser visto cristalizado na *Biblioteca Histórica* (e.g. 7.12.8, 11.50, 14.10.2) de Diodoro Sículo, ou melhor, nas fontes das quais ele bebeu para compor sua versão dos acontecimentos. Ainda em Tucídides (1.77.6) é possível ver que esse temor lacedemônio parecia ser bem conhecido por outros gregos. Um embaixador ateniense, durante o discurso em resposta à exortação à guerra movida pelos coríntios, adverte os espartanos de que a conquista da hegemonia ateniense faria com que eles perdessem a popularidade por eles conquistada tanto nas Guerras Persas quanto pela animosidade mantida por diversas *pólis* em relação a Atenas, isso porque os próprios espartanos que agiam no exterior não seguiam nem as regras mantidas em Esparta “nem as que o resto da Hélade” praticava. Entretanto, é necessário também apontar que essa atitude por parte dos espartanos (de

⁴³ Sobre o motivo da corrupção moral pela riqueza ver AUSTIN, 1993; DE ROMILLY, 1977, p. 16-18; Pl. *Rep.* 421d-422a.

abandonar a retidão mantida em Esparta assim que dela partissem) era, como aponta Alfred S. Bradford (1994), provavelmente um *topos* mantido entre os atenienses, um estereótipo lá estabelecido durante o século V, antes do fim da Guerra do Peloponeso, que se difunde para os autores posteriores. Portanto, é possível ver que ao menos esse aspecto dessa primeira etapa da idealização de Esparta, que corresponde à crítica a suas ações imperialistas, tenha sido catalisado por meio de elementos discursivos anteriores a ela.

A segunda etapa da idealização de Esparta teria ficado sob a responsabilidade das escolas filosóficas dos cínicos e dos estoicos (cf. OLLIER, 1943). Antístenes, fundador da escola cínica, era também um dos discípulos de Sócrates, de quem ele provavelmente herdara sua opinião favorável a um estilo de vida ascético e talvez, justamente por esse motivo, às instituições de Licurgo (VON FRITZ, 1976, p. 245-246).⁴⁴ Tais bases também aparecem em algumas anedotas a nós legadas por Diógenes Laércio (6.27, 59) sobre o cínico mais famoso, Diógenes de Sínope. Entretanto, são os estoicos os mais tocados por tais raízes. Malcolm Schofield (1999, capítulo 3), analisando o que sabemos sobre a *República* de Zenão – o fundador da escola estoica que, segundo a tradição, foi discípulo do cínico Crates de Tebas – e comparando-a com os tópicos da *Constituição dos Lacedemônios* de Xenofonte, encontra diversos elementos que teriam sido inspirados pelo que se achava ser a Esparta dos velhos tempos. Ainda outros filósofos dessa escola parecer ter escrito obras especificamente sobre certas instituições espartanas. Cleantes de Assos teria escrito um tratado chamado *Sobre o Agogê* (Diog. Laert. 7.175)⁴⁵ e Perseu de Cítio uma *Constituição Lacônia* (Diog. Laert. 7.35). Ainda mais importante teriam sido as obras de Esfero de Borístenes: um tratado intitulado *Sobre a Constituição Lacônia* e outro, em três livros, intitulado *Sobre Licurgo e Sócrates* (Diog. Laert. 7.178). Segundo Plutarco (*Cleôm.* 11.2), foi esse Esfero quem auxiliara o rei espartano Cleômenes III a (re)configurar o *agōgē* em sua “Reforma Licúrgica”, levada a cabo na segunda metade do século III para reviver a antiga Esparta dos anos áureos.⁴⁶ Toda essa trajetória, que

⁴⁴ Kathleen M. T. Chrimes (1948; 1949, p. 490-499) chega a atribuir a Antístenes a verdadeira autoria, senão integral, de ao menos parte da *Constituição dos Lacedemônios* tradicionalmente conferida a Xenofonte. Entretanto, como Eugène N. Tigerstedt (1974) afirma, não é possível obter detalhes sobre como Antístenes tratava Esparta diretamente.

⁴⁵ “Agogê” é o nome com o qual se batizou a educação pública espartana, oferecida pela própria pólis e obrigatória a todo futuro cidadão (ver KENNEL, 1995; 2013; CARTLEDGE, 2001, p. 79-90; DUCAT, 2006a; POWELL, 2015). Uma vez que a bibliografia contemporânea coloca bons argumentos a respeito da datação dessa nomenclatura (século III; cf. KENNEL, 1995, p. 113-114; DUCAT, 2006a, p. 69-71), não a usarei aqui para me referir à educação comum de Esparta.

⁴⁶ Para uma introdução sobre as reformas de Ágis IV e Cleômenes III ver CLOCHÉ, 1946; CARTLEDGE; SPAWFORTH, 1989, capítulo 4; para uma análise resumida do contexto histórico ver BERNINI, 1978 e KENNEL, 2010, capítulo 8; para um estudo entre a ligação de Esfero com e as reformas ver OLLIER, 1936; KONSTANTAKOS, 2013.

não deixou de destacar (e criar) certos elementos na antiga Esparta em detrimento de outros, concebe uma Esparta que é, por fim, adotada por Plutarco (autor da Academia ateniense dos séculos I e II d.C.) e esculpida em suas *Vidas*, cuja maior epítome é, obviamente, a de Licurgo.⁴⁷ Ali, o amálgama de usos e reinterpretações enviesadas de Esparta, acumuladas durante quase cinco séculos, configurou uma Esparta regida por um conjunto de *nómoi* imutáveis,⁴⁸ cujos cidadãos eram ensinados a preferir uma vida simples, de resistência a todo os tipos de dificuldades e labores, tendo sempre em vista a *areté* (“excelência” ou “virtude”) – ao menos até que os frutos dessa *areté* lhes apresentassem a irrecusável oferta de uma vida fácil e cheia dos prazeres.

Essa Esparta idealizada, construída por mais de um século sobre os interesses de diferentes escolas filosóficas, vai ser aquela popularmente conhecida e trabalhada pelos historiadores modernos por um bom tempo.⁴⁹ Obviamente, grande parte disso se deve aos autores pós-clássicos, as fontes contemporâneas não se eximem de culpa. As distorções e idealizações, visando esculpir o que se queria que a pólis representasse (CARTLEDGE, 2002, p. 45), são destacadas pela primeira vez na obra seminal intitulada *La Mirage Spartiate*, de François Ollier (1933 e 1943), onde se mantém que a Esparta das fontes se parecia mais com os desejos de seus criadores e menos com a Esparta “histórica”.⁵⁰

As percepções de Ollier no começo da década de 30 motivariam a construção de uma “nova” Esparta sobre os escombros inspirados nos regimes autoritários do século XX,⁵¹ talvez melhor representada pela obra de Kathleen M. T. Chrimes (1949). Entretanto, a autora estuda a Esparta dos períodos Arcaico e Clássico por meio de descobertas arqueológicas datadas dos períodos Helenístico e Romano. Tal posição parece se apoiar na noção de que a sociedade espartana foi a mesma desde o Período Arcaico até o domínio romano, o que cria inúmeras

⁴⁷ Hodkinson (2000), por exemplo, considera que um dos principais elementos engastados na Esparta idealizada pelos reis reformistas do século III foi a distribuição igualitária de terras entre os cidadãos. Esse teria sido um dos termos mais significativos da reforma, levando em conta o contexto socioeconômico de Esparta durante o final do século IV e início do III (a ser exposto mais adiante). Por conta disso, a posse igualitária de propriedade teria sido retrojetada à Esparta de Licurgo para legitimar sua concretização.

⁴⁸ No sentido de minar a ideia da Esparta regida por uma constituição imutável, ver principalmente BEARZOT; LANDUCCI, 2004.

⁴⁹ Stephen Hodkinson (2000, capítulo 1) nota exatamente isso quanto ao sistema de propriedade e riqueza em Esparta: elas foram, desde o Renascimento até o século XX, conjugadas principalmente pelos escritos de Plutarco.

⁵⁰ Esse estudo, entretanto, não é isento de críticas. Alan Blakeway (1935, p. 184), por exemplo, afirma que Ollier força sua interpretação sobre os poetas do período arcaico; e L. R. Lind (1935, p. 419), por sua vez, o acusa às vezes de assumir o papel de Procrustes quando trata dos autores do século V.

⁵¹ Sobre a apropriação da miragem espartana pelo regime nazista alemão no século XX, ver RABENICH, 2002; HODKINSON, 2010; ROCHE, 2012.

hipóteses especulativas – ainda mais confusas devido à leitura errônea das fontes literárias mais tardias (cf. WALBANK, 1951). Um estudo mais sóbrio viria sob Humphrey Michell (1952), que trata principalmente das instituições políticas e da organização social da Esparta arcaica e clássica. Isso, entretanto, sem abandonar alguns elementos da Miragem, como a noção de igualdade social e política absoluta entre os *homoioi* (“iguais” ou “semelhantes”), os cidadãos espartanos de plenos direitos (p. 35-63) – algo que, ainda era bem aceito em seu tempo (VON FRITZ, 1953, p. 429-430). A próxima obra de significado seria escrita por W. den Boer (1954). Vale notar que seu estudo sobre a vida, cerimônias e educação (p. 214-298) espartanas são, ainda, baseados principalmente nas obras de Plutarco, de modo que parte de suas conclusões se aplicariam à Esparta romana testemunhada pelo autor e, novamente, retrojetada para o passado “glorioso” do Período Clássico.

A década de 60 via um declínio nos trabalhos analíticos sobre Esparta, sendo as obras de Pierre Roussel (reeditada em 1960), G. L. Huxley (1962) e William G. Forrest (1968) apenas breves apanhados sobre a história da pólis. Essas três décadas, que podemos considerar como a primeira fase da historiografia sobre Esparta (nos moldes da ciência histórica moderna), testemunharam a produção de um sem número de tratados analíticos sobre um elemento em específico de Esparta: a origem e funcionamento de sua constituição. Mesmo com esforços pontuais interessados em avançar os estudos sobre o funcionamento social da Lacedemônia, a grande maioria das abordagens procurava descobrir como e quando os espartanos desenvolveram sua pólis. Em outras palavras, onde nasceu a Esparta imortalizada na tradição (austera, igualitária, autocrática e guerreira). Portanto, pouco se fez para dissipar a miragem identificada por Ollier.

A próxima fase da historiografia sobre Esparta se desenvolve durante as décadas de 70 e 80, quando são apresentados os primeiros estudos sobre temas específicos da sociedade espartana. Pode-se dizer que grande parte desse movimento foi inaugurado pelo artigo seminal de Moses Finley (1989), publicado pela primeira vez em 1968. Tal artigo, intitulado *Esparta e a Sociedade Espartana*, historiciza as reformas de Licurgo, situando-as não mais em um tempo imemorial, mas como um processo de longa duração, uma tradição construída e finalizada em algum momento do século VI para legitimar o sistema social estabelecido após de uma série de *stáseis*, essas que teriam forçado Esparta a redefinir sua configuração interna. A partir desse ponto, começa-se a datar, a identificar os limites das várias Espartas apresentadas pelos autores antigos, assim como as instituições que as compunham.

Inseridos neste contexto estão os trabalhos célebres de Pavel Oliva (1971) e o de Geoffrey E. M. de Ste. Croix (1972). Entretanto, durante o começo desse período, parte da

história de Esparta ainda era construída por acadêmicos especializados em outras áreas, que compunham suas obras quase como um exercício metodológico, sem conferir às suas análises a profundidade adequada. Dessa forma, os produtos desse grupo seriam trabalhos que apenas confirmavam aspectos populares dos espartanos, contribuindo apenas para a fixação do imaginário exclusivamente guerreiro de indivíduos que viviam sob costumes antigos, conservados desde sua fase primitiva (HODKINSON, 2009b, p. xii-xvi). Nesse sentido, podemos colocar como ponto de virada os trabalhos de Paul Cartledge, um dos primeiros acadêmicos especializados em Esparta a questionar antropologicamente a ideia da sobrevivência primitivista e do conservantismo espartano. Por exemplo, seu *Sparta and Laconia* (2002 [1979]), busca mostrar como as limitações e condicionantes geográficos da Lacônia e arredores motivaram, em momentos diferentes, a adoção de configurações políticas, sociais e econômicas específicas ao contexto histórico da pólis.⁵²

Assim, escapando das abordagens superficiais sobre Esparta, acadêmicos como o mesmo Paul Cartledge, Stephen Hodkinson e Jean Ducat desde o final da década de 70 realizam e promovem estudos mais aprofundados sobre diversos aspectos da pólis e daqueles que viviam à sua sombra. Isso acabaria produzindo, através da interdisciplinaridade e de uma erudição criticamente mais desenvolvida, um mosaico composto por peças pequenas, mas bem trabalhadas, que aos poucos criam uma imagem mais crível (e menos lacônica) sobre os espartanos. É nessa fase, por exemplo, que a Miragem Espartana se torna ainda mais complexa ao perder sua unilateralidade: ao invés de serem focalizados apenas os elogios aristocráticos a Esparta, também as críticas à cidade e às ações de seus cidadãos passam a ser levadas em conta no raciocínio historiográfico.⁵³ Um dos produtos mais significativos desse movimento, que compara fontes variadas, leva em consideração visões positivas e negativas de um objeto e considera os dados provenientes de evidências materiais das quais dispomos, é o processo que Hodkinson chama de a “normalização” de Esparta. Em outras palavras, em meio às características “exóticas” de Esparta, a bibliografia começa a identificar uma pólis que em muito se parecia com aquelas à sua volta, ainda que, obviamente, mantivesse certas

⁵² Como dissemos anteriormente, essa obra se coloca em um ponto de virada, de modo que mantém algumas ideias conservadoras a respeito da Esparta do Período Clássico. Uma delas, por exemplo, é a noção de que Esparta teria se militarizado para manter uma vigilância mais efetiva sobre os hilotas (ver, principalmente, 2002, p. 151-152). A discussão recente tem mostrado o contrário (cf. HODKINSON, 1997a, p. 96-97) que o sistema da helotagem não era algo exclusivo da Lacônia e Messênia (VAN WEES, 2003), além de que o *status* legal e a vida cotidiana dos hilotas não parecem diferir em muito de escravos comuns de outros pontos da Grécia (LURAGHI, 2009).

⁵³ Ver também STRAUSS, 1939; TUPLIN, 1993 (em relação a Xenofonte); BRADFORD, 1994.

particularidades – o que, no final das contas, a aproxima ainda mais do “modelo” fluido de pólis que foi construído nas últimas décadas.⁵⁴

O esforço aqui realizado, de compreender qual o papel que a honra teria desempenhado na sociedade espartana, se insere exatamente nesse movimento de buscar, na medida do possível, uma imagem mais equilibrada de Esparta. Tendo em mente os trabalhos supracitados e a meteórica evolução dos estudos sobre a pólis, creio que o aparato crítico hoje disponível sustenta um otimismo em relação à possibilidade de se estudar *Esparta*, de ir além do estudo de *como se pensava Esparta* e o que isso nos diz apenas de seus pensadores. Obviamente, nunca chegaremos até a Esparta, única e “verdadeira”, mas é possível ao menos vislumbrar *uma* Esparta não reduzida à opinião de um único autor. Portanto, para atingirmos nosso objetivo com um mínimo de segurança, é preciso, antes de tudo, compreender o máximo possível sobre as agendas e objetivos dos autores antigos que falam de Esparta. O próximo tópico procurará fazer exatamente isso, mas com um escopo bem mais reduzido aos principais autores que ligaram, de alguma forma, a *philotimía* ao caráter espartano.

2. Honra Atemporal

Jon E. Lendon (1997) publicou o único artigo que trata da recorrência do tema da honra em diversas descrições sobre os espartanos, sobre suas instituições e práticas sociais. Seu principal argumento é o de que a honra, na Grécia Antiga, não funcionava independentemente do Estado, mas se apoiava em suas instituições. As instituições espartanas, por sua vez, se destacam pelo fato de reforçarem ainda mais o código de honra por meio da exortação à competição – essa ainda controlada, de modo que não sobrepujasse as leis e levasse à *stásis* (1997b, p. 109-123). Esse ponto se concentra, especificamente, nos mecanismos sociais institucionalizados que faziam com que a máquina da honra, descrita no capítulo anterior, funcionasse de modo a manter a sociedade estável, reproduzindo-a por meio da premiação dos indivíduos que se comprometessem com os valores por ela propagandeados. Entretanto, tendo em vista a discussão do tópico anterior, é necessário notar que a maior parte dos dados usados por Lendon são provenientes de Plutarco. O autor nega a necessidade de se abordar Plutarco criticamente e as várias temporalidades refletidas em suas obras (1997b, p. 107-108; cf. p. 54-55 *supra*) o que transforma suas conclusões em conclusões atemporais, dificilmente aplicáveis com segurança às balizas cronológicas aqui propostas.

⁵⁴ Ver HANSEN, 2009; HODKINSON, 2009c; HANSEN; HODKINSON, 2009.

Uma vez que nosso foco está sobre o século IV e sobre um tema em específico – qual o papel que a *philotimía* desempenhava em Esparta – cabe a nós, antes de tudo, historicizar essa ligação entre os espartanos e a cobiça por *timé*, notando sobre quais bases ela jaz e quais as possíveis agendas nela inseridas. Tal análise é necessária para controlarmos o risco de realizar comparações ou inserir em um mesmo discurso elementos provenientes de temporalidades diferentes e, assim, constituir conclusões tão atemporais quanto a própria honra. Algo parecido foi realizado por Michele Lucchesi (2018), mas de maneira muito breve e sem considerar todos os elementos envolvidos pela *timé*.

2.1. A República de Platão e a Timocracia Espartana

Aparentemente, o primeiro autor a classificar os espartanos diretamente como *philótimoí* é Platão. No oitavo livro de sua *República*, depois de caracterizar todos os aspectos de sua cidade ideal, o discípulo de Sócrates hierarquiza os outros tipos de governo conhecidos, tendo como critério de superioridade a proximidade do caráter de seus habitantes com o modelo de excelência estabelecido pelos cidadãos de Calípolis.⁵⁵ O primeiro deles, isso é, o segundo melhor tipo de governo poliáde, seria aquele do homem “contencioso e cobiçoso de honra, estabelecido pela constituição lacônia” (545a), o mesmo batizado por ele de “timocracia” ou “timarquia” (545b). Para compreendermos o motivo dessa conclusão e no que ela implica, é necessário retomar o raciocínio que levou até ela.

O objetivo maior da *República* de Platão é debater do que se trata a justiça (*dikaíosynē*) e qual as vantagens (ou desvantagens) que ela traz para os justos. Defendendo que a justiça traz apenas benefícios para os justos, Sócrates se propõe a descrever seus efeitos na alma (*psykhē*) do indivíduo que a pratica. Com esse objetivo, ele estabelece duas premissas: 1) a justiça é uma qualidade que pode ser possuída tanto pelo homem (*andrós*) quanto por uma cidade, uma pólis; 2) como a pólis é maior e mais visível que a alma, é mais fácil reconhecer a justiça em seu nível. Portanto, estabelece-se logo no livro 2 (368c-369a) uma relação de analogia entre pólis e *psykhē*, entre cidade e alma, de modo que seria mais fácil buscar a justiça no indivíduo depois que ela já tivesse sido encontrada na cidade (cf. 4.434d-435a).

O próximo elemento a mover o debate é a configuração estrutural da cidade justa e da alma justa. Seguindo o programa, Sócrates define primeiramente quais as características de uma

⁵⁵ Do grego *kallípolis*, “cidade bela” ou “cidade nobre”, dependendo do significado que se assumir para o adjetivo *kalós*, cujo espectro de possibilidades abrange alusões positivas que vão desde a forma à substância do que está sendo adjetivado (ver LIDDELL; SCOTT, 1996, s.v.). Por referenciar a cidade ideal esculpida por Sócrates na *República* (7.527c), esse termo é usado pela bibliografia como seu nome.

cidade “completamente boa” (*teléōs agathēn*): “ela é tanto sábia (*sophē*) quanto corajosa (*andreía*), temperada (*sōphrōn*) e justa (*dikaía*)” (4.427e). Sendo a justiça a limitação que mantém cada indivíduo na função mais adequada a sua *phýsis* (4.433a-b), as características por ele possuídas servem de critério para a atribuição de funções a ele, de modo que a cidade é sábia quando os mais sábios realizam as funções deliberativas, corajosa quando os corajosos a defendem e temperada quando os restantes a proveem dos recursos necessários à sua vida, isso reconhecendo a superioridade dos supracitados. Por tabela, a injustiça é o estado que se instala quando os indivíduos buscam exercer funções que não lhes competem, para as quais não são aptos (4.434a-b). Sabendo disso, Sócrates volta à analogia da cidade-alma e conta, nessa última, as mesmas partes que compõem a cidade (4.441c), sendo o homem justo aquele cujas partes da alma desempenham unicamente a tarefa que lhes diz respeito. Portanto, o homem “completamente bom” é aquele cuja parte sábia, a “racional” (*logistikón*), governa; cuja parte “espiritiosa” (*thymoeidēs*), onde reside a coragem, obedece e reforça à razão além de proteger o todo, alma e corpo; e cuja parte “apetitiva” (*epithymētikón*), a mais insaciável, é dominada e vigiada pelas outras de modo a conjugar um indivíduo temperado, onde todas as partes concordam com o governo da razão e não tentam dominá-la (4.441c-442d).

Obviamente, a forma de governo justa não é a única: há diversas outras nas quais a parte que deveria governar – a razão ou seus maiores praticantes, os filósofos – não goza do poder absoluto. Tais formas de governo, inferiores, possuem características próprias conjugadas pela parte que mantém seu governo. O mesmo vale para a alma humana. No livro 8 da *República* (544c), o Sócrates de Platão hierarquiza todos os quatro tipos de governos inferiores possíveis, colocando, como vimos, a timocracia lacedemônia apenas atrás do regime ideal da Calipolis. Se em um primeiro momento Sócrates estruturou o indivíduo a partir do coletivo, agora ocorre o inverso: são os indivíduos que configuram o coletivo. Em outras palavras, é o caráter dos habitantes da pólis como um todo que determina o caráter de seus regimes.

O indivíduo que mantém vivo um regime timocrático é aquele cujo governo do todo não pertence mais à razão: a parte espirituosa de sua alma toma o controle, tornando-os racionalmente mais simplórios (*haploustérous*) e, considerando a predominância da coragem em sua *phýsis*, mais afoitos pela guerra do que pela paz (8.547e-548a).⁵⁶ A desimportância dada à razão diminui a vigilância sobre a insaciedade dos apetites, mas, como eles ainda não são senhores da alma, os desejos que afloram nesses indivíduos (mais especificamente de riqueza e dos prazeres por ela proporcionados) ainda são mantidos em segredo (8.548a-b). A

⁵⁶ Tal opinião parece ter sido mantida em relação aos lacedemônios nas *Leis* (1.628e-631d).

espirituosidade desses indivíduos deixa às claras apenas duas características: a *philonikía* (“contenciosidade”, ou “amor pela vitória”) e a *philotimía* (“amor pela honra”) (8.548c).

A inusual menção da timocracia ao lado tantos outros tipos de governos mais tradicionais, como a oligarquia, a democracia e a tirania (8.544e), produz certo desconforto nos comentadores da obra platônica. Norbert Blössner (2007, p. 255; cf. 1997, p. 79-85), por exemplo, critica o argumento de Platão sugerindo melhores descrições para governo espartano: ou como regido por uma “constituição mista” ou como uma oligarquia. Inclusive Ollier (1933, p. 240) estranha a passagem, afirmando que a etiqueta dada por Platão ao governo espartano era resultado “menos do estudo cuidadoso da realidade política que do desejo de estabelecer um paralelismo exato entre as diferentes espécies de caráter e de governos”. Entretanto, o francês também nota outro ponto interessante: a descrição do regime que segue o timocrático.

Todos os regimes descritos por Sócrates são colocados em uma linha sucessiva de aspecto quase temporal, de modo que cada um deles representa um ponto da degeneração do governo ideal. Assim, a timocracia é o primeiro estágio da corrupção da Calípolis, enquanto que a oligarquia é o segundo, a democracia o terceiro e a tirania o último (8.544c). O caráter da passagem da timocracia para a oligarquia salta aos olhos: os indivíduos timocráticos, já mantendo um desejo secreto por riquezas, passam a adorá-las abertamente e, mudando a lei, encontram novos meios de fazer uso delas. Assim, conforme as atividades lucrativas são mais honradas, menos é a *areté* (8.550c-e). Segundo Ollier (1933, p. 242-243; cf. BARKER, 2010 [1918]), essa passagem é uma analogia às duas Espartas que mostramos no tópico anterior, à Esparta de Licurgo e à Esparta hegemônica do século IV; em outras palavras, Platão “cortou em duas partes a verdadeira Lacedemônia, e atribuiu a dois Estados diferentes e de valor desigual aquilo que na realidade pertencia a apenas um”. Obviamente, haveriam problemas insolucionáveis se fizéssemos uma analogia direta (como parece fazer Ollier).

Primeiramente, seria necessário ir contra a ideia (creio eu ao menos parcialmente correta) de que Platão tinha a intenção de usar a narrativa da sucessão dos regimes de maneira historicista – isso é, relacionando sua transformação com transformações históricas das pólis contemporâneas a ele.⁵⁷ Além disso, considerando os elementos textuais, assumiríamos que na Esparta do século IV, a contemporânea de Platão e de sua *República*, os cidadãos estavam sendo perseguidos por sicofantas, de modo que suas famílias, empobrecidas pelas condenações, se voltam a atividades lucrativas (*khrēmatismon*) (8.553) e se tornam, assim como sua pólis, “amantes do negócio (*philokhrēmatistai*) e do dinheiro (*philokhrēmatoi*)” (8.551a). Há um

⁵⁷ Cf. DE BRASI, 2013, p. 128-136; contra LUCCHESI, 2018, p. 44.

elemento comercial que não se faz ver em nenhuma outra fonte relativa aos espartanos do período, de modo que essa leitura só é plausível se levarmos em conta apenas a *passagem* da timocracia (onde já se cultivava um amor secreto pelas riquezas) para a oligarquia, mas não esse último regime em si. A *República* foi composta provavelmente durante a segunda e terceira décadas do século IV,⁵⁸ depois de Esparta já ter sido, teoricamente, inundada com as riquezas decorrentes de sua hegemonia – visão essa, como vimos (cf. p. 53 *supra*), provavelmente originada do panfleto do rei Pausânias no começo do século. Assim, considero plausível que Platão quisesse trazer à mente do leitor o estado da pólis que passava, de modo progressivo e talvez incompleto, de um conjunto de indivíduos conhecidos por sua temperança (aparente) para um que adotava abertamente o “amor pelo dinheiro”, a *philokhrēmátia*. Como veremos, a *Constituição dos Lacedemônios* de Xenofonte adota uma estrutura parecida, descrevendo as instituições que deveriam idealmente governar a vida dos espartanos, mas que, devido aos efeitos nocivos da hegemonia, passaram a ser desrespeitadas. Entretanto, em nenhum momento Xenofonte ou qualquer outro autor antigo afirma que tais mudanças foram longe o suficiente a ponto de configurar um tipo de regime totalmente novo, mudança essa que era normalmente (mas não obrigatoriamente) produto de alguma *stásis*⁵⁹ – o que aparentemente não aconteceu em Esparta durante o século IV. Portanto, o que sabemos de Esparta não nos diz que suas leis “timocráticas” tradicionais tivessem sido trocadas por outras, o que torna a descrição desse processo algo ao menos incongruente com a imagem mantida da pólis entre os contemporâneos de Platão (cf. LUCCHESI, 2018, p. 59).

Portanto, a posição e as características concedidas à constituição espartana no esquema platônico não são arbitrárias, mas elaboradas tendo em vista uma crítica que era aparentemente recorrente na época. Hodkinson (1996, p. 97) argumenta contra esse ponto de vista afirmando que, para Platão, a cobiça por dinheiro era algo da *essência* espartana/timocrática, resultado “de uma fraqueza inerente em seu caráter essencial”, e não algo motivado pela aquisição de uma hegemonia (cf. 2000, p. 31-32). Não creio que esse ponto esteja totalmente equivocado (a atração pelas riquezas, mesmo que secreta, provém *de fato* da alma, da *psykhé* do indivíduo), entretanto, ele não é o suficiente para desconsiderar totalmente o efeito que o século IV teve na

⁵⁸ Cf. CROSS; WOOZLEY, 1964, p. xi-xiv; ver também a Introdução à *República* de Maria Helena da R. Pereira (1972, p. xiv-xviii); WALLACH, 2001, p. 216-217, especialmente n. 10; NICHOLS, 2014, p. 273.

⁵⁹ Como Kalimtzis (2000, p. 1-14) afirma, é necessário não confundir o significado do termo grego *stásis* com noções modernas de “revolução”. As *stáseis* não carregavam o sentido elogioso de uma troca de regimes ou ordem social que “revolução” possui hoje, mas sim uma conotação negativa de conflitos internos violentos, que normalmente causavam pioras na *pólis* que as sofria. Creio que esse sentido seria adequado, no caso de Esparta, para a descrição de qualquer movimento civil que causasse mudanças consideráveis na tão valorizada legislação de Licurgo.

imagem de Esparta e de seus cidadãos. Tal avaliação de Platão pode também ter sido fruto de uma análise retrospectiva, pois, como o próprio autor argumenta na mesma obra, já no século V abundam exemplos de espartanos envolvidos em subornos⁶⁰ e demonstrações de opulência, como as dedicações em santuários locais e pan-helênicos.⁶¹ Além disso, como o próprio Hodkinson não parece questionar, é interessante que as referências mais diretas à ganância ou à *philokrēmatia* mantidas em Esparta (como a enunciada por Platão) só apareçam nas obras posteriores à Guerra do Peloponeso. Portanto, por mais que Platão não tivesse a conquista da hegemonia como um ponto axial na narrativa da crise espartana, podemos dizer, depois de também considerarmos a estrutura do texto (a passagem de uma timocracia para, justamente, uma oligarquia plutocrata), que suas avaliações foram ao menos influenciadas pela posição que Hodkinson atribui a Isócrates e seus discípulos (cf. p. 52 *supra*). Assim, é provável que Platão esteja se inserindo de modo latente nos discursos correntes na época da composição da *República*, mas sem adotar a posição elogiosa e acrítica que se mantinha nos círculos aristocráticos em relação à qualidade da constituição de Licurgo.

Uma vez que identificada ao menos uma das agendas articuladas na passagem, nos resta questionar a *philotimía*. Considerando todo o *corpus* atribuído a Platão, a única recorrência da utilização dessa característica para se referir aos espartanos acontece no *Alcibíades I* (122c-d), em uma passagem que lembra muito tanto a *República* quanto nossos apontamentos anteriores sobre a Miragem Espartana.

O contexto da passagem é o de um diálogo entre Sócrates e o jovem Alcibíades – ou seja, um Alcibíades que ainda apenas aspirava a uma carreira política célebre, não aquele que se tornou ignominiosamente famoso por suas ações na Guerra do Peloponeso. Nessa conversa, para destacar ainda mais a inadequação de Alcibíades para suas ambições, Sócrates elenca aqueles que seriam os dois principais antagonistas dos atenienses, exatamente aqueles a quem Alcibíades teria de superar caso quisesse ser um dos líderes da pólis: os espartanos e o Grande Rei da Pérsia (120a). O contexto dramático dessa conversa nos oferecer algumas ideias sobre o motivo dessas escolhas. Somos informados que o diálogo acontece quando Alcibíades se aproxima dos vinte anos de idade (123d), ou seja, antes de 432.⁶² Esse período faz referência

⁶⁰ Ver Hdt. 3.148, 5.49.4-51.3; 6.72, 8.5.1.

⁶¹ Sobre os monumentos dedicados em santuários locais ver HODKINSON, 1998a; 1998b; NAFISSI, 2013; sobre os dedicados em santuários pan-helênicos ver CHRISTESEN, 2012, p. 228-230. Ver p. 237-244 *infra* para a relação desses monumentos com o sistema da honra espartano.

⁶² Debra Nails (2002, p. 13) apresenta bons argumentos para o estabelecimento da data de nascimento de Alcibíades em 451, sendo o principal deles a menção, no *Simpósio* de Platão (219e), da participação tanto de Sócrates quanto de Alcibíades na campanha de Potidea, iniciada em 432 e encerrada apenas em 429. Para que

ao interlúdio entre a Primeira Guerra do Peloponeso e sua sucessora, palco onde foram encenados vários atos que quase encerraram a Paz dos Trinta Anos antes de 431, dentre eles a Guerra Sâmia (Thuc. 1.115-117), que por pouco não culminou em uma guerra ateniense tanto contra persas quanto contra peloponésios, os primeiros apoiando os sâmios e os últimos considerando fazer o mesmo (Thuc. 1.40.5). De qualquer forma, os argumentos usados para descrever os espartanos denunciam sintomas de um contexto de composição bem posterior. Sócrates diz a Alcibíades (122c-d):

Se quiseses, novamente, observar a temperança, o decoro, a destreza, a complacência, a magnanimidade, a disciplina, a coragem, a resistência, o amor pelo labor, **pela vitória e por honras** dos lacedemônios, considerarias a ti mesmo uma criança nessas coisas.⁶³

Vemos elencados nesta passagem diversos elementos presentes na imagem pintada sobre os espartanos da Miragem, aqueles completamente fiéis às leis e costumes prescritos por Licurgo, estando dentre eles tanto a *philonikía* quanto a *philotimía*. Entretanto, ainda mais interessante é o argumento que a segue (122d):

Se então, novamente, também considerar algo sobre a riqueza e nisso supores ser alguma coisa, então que isso não fique omissos para nós caso percebas como não és. Pois quanto a isso, certamente, se quiseses olhar para a riqueza dos lacedemônios, saberás que, neste caso, em muito ficas para trás dos de lá.⁶⁴

Ou seja, assim como na *República*, a descrição dos valores da Esparta onde os cidadãos obedeciam à *politeía* é seguida por uma referência direta ao seu enriquecimento. Por mais que neste caso em específico essa riqueza esteja sendo louvada, usada como um ponto a favor dos espartanos contra Alcibíades, se considerarmos o contexto do século IV e as críticas levantadas contra essa “corrupção” dos costumes de Licurgo, podemos supor que o leitor contemporâneo à obra ao menos suspeitaria da ironia que existe abaixo da superfície do texto. Tal ironia seria baseada na caracterização dos mesmos indivíduos como possuidores de temperança (*sophrosýne*) e de riquezas enormes, mesmo se comparadas às de Alcibíades – grandes o

Alcibíades fosse arrolado nas listas de cidadãos recrutáveis, lhe era necessário ter ao menos vinte anos de idade; de modo que o diálogo do *Alcibiades I* deve ter acontecido antes disso.

⁶³ εἰ δ' αὖ ἐθελήσεις εἰς σωφροσύνην τε καὶ κοσμιότητα ἀποβλέψαι καὶ εὐχέριαν καὶ εὐκολίαν καὶ μεγαλοφροσύνην καὶ εὐταξίαν καὶ ἀνδρείαν καὶ καρτερίαν καὶ φιλοπονίαν καὶ **φιλονικίαν** καὶ **φιλοτιμίαν** τὰς Λακεδαιμονίων, παῖδ' ἂν ἡγήσαιο σπαντὸν πᾶσι τοῖς τοιοῦτοις. Ênfases minhas.

⁶⁴ εἰ δ' αὖ τι καὶ πλούτῳ προσέχεις καὶ κατὰ τοῦτο οἶε τι εἶναι, μηδὲ τοῦθ' ἡμῖν ἄρρητον ἔστω, ἐάν πως αἴσθῃ οὗ εἶ. τοῦτο μὲν γὰρ εἰ ἐθέλεις εἰς τοὺς Λακεδαιμονίων πλούτους ἰδεῖν, γνώσῃ ὅτι πολὺ τὰνθάδε τῶν ἐκεῖ ἐλλείπει.

suficiente para inscrever (custosas) sete quadrigas nos Jogos Olímpicos de uma única vez (cf. Thuc. 6.16.2).

Entretanto, a atribuição e a datação da obra representam problemas significativos. Se por um lado há quem negue completamente a atribuição do *Alcibiades I* a Platão (SMITH, 2004), por outro os comentadores que defendem uma autoria puramente platônica (DENYER, 2001, p. 11-26) afirmam que as críticas levantadas pelos céticos são estruturadas sobre bases instáveis. Uma delas seria o gosto individual: uma leitura superficial nos faria considerar o *Alcibiades I* “menos platônico” do que os outros diálogos. Uma segunda dificuldade seria situar o *Alcibiades I* em algum agrupamento dos diálogos platônicos (antigos, médios e tardios), isso devido à sua combinação da linguagem do período mais antigo e de argumentos do período mais recente – abordagem essa cujo caráter evolucionista vem sendo criticada por muitos outros platonistas (JOHNSON, 2003, p. xiv, n. 7; RENAUD; TARRANT, 2015, p. 4-5). Entretanto, é necessário reconhecer a dificuldade de algumas passagens, essas que já caracterizaram o diálogo como “o mais estranho no *corpus* platônico” (FRIEDLÄNDER, 1964, p. 231–243). Uma atitude intermediária é defendida por E. J. Baynham e Harold Tarrant (2012). Os autores, levando em conta aspectos históricos e literários e, principalmente, sem desacreditar o conteúdo platônico do diálogo, argumentam a favor da caracterização do *Alcibiades I* como uma obra de aspecto quase oral: concebida em um determinado período, ela teria recebido elementos posteriores a ele e das mãos e mentes talvez de algum admirador ou aluno de Platão (senão do próprio líder da Academia), isso antes de ser finalmente fixada em um formato final, atribuído por toda Antiguidade ao primeiro idealizador de suas ideias principais. Portanto, temos que o *Alcibiades I*, se não foi escrito por Platão, foi ao menos fortemente influenciado por suas obras anteriores. Se combinarmos isso à data de composição da obra oferecida pela maioria dos platonistas (meados do século IV⁶⁵), creio que podemos afirmar que a caracterização dos espartanos como *philótimoí* e *philónikoí* é, neste caso, uma parte dos elementos herdados da *República*, assim como a ironia presente no elogio tecido ao comedimento espartano (e a referência imediatamente posterior sobre as riquezas que causaram sua corrupção)⁶⁶ – uma

⁶⁵ Denyer (2001, p. 11) coloca a composição do diálogo por Platão no começo da década de 350. Baynham e Tarrant (2012, p. 216-220), argumentando sobre a citação da ilha de Peparetos (116d-e), afirmam que a obra possui referências à eventos políticos da década de 340.

⁶⁶ Outros argumentos filosóficos, além dos relacionados aos espartanos, baseiam a ideia de que houve uma influência dos argumentos da *República* no *Alcibiades I*. Por exemplo, a definição de cidades “bem administradas” (εὖ οἰκοῦνται) como aquelas onde cada um faz apenas o que lhe compete (*Alc. I* 127b) reproduz um dos principais argumentos da *República* (ver 4.434a-b) sobre a justiça e sua aplicação no cotidiano políade.

reprodução significativa, que sugere ao menos a manutenção de uma opinião na escola onde a obra foi redigida.

Mas, afinal de contas, a que se refere essa *philotimía*? Em outras palavras, que tipo de honras eram cobiçadas por tais indivíduos? Já vimos que o processo de valorizar o indivíduo socialmente (i.e., honrar) pode acontecer através de uma miríade de maneiras (presentes, elogios, homenagens, etc.) depois que ele exhibe comportamentos e características consideradas “boas” por seus grupos de honra. Está além das intenções (e das possibilidades) dessa pesquisa realizar uma prospecção completa do que seriam, aos olhos de Platão, ações e comportamentos honráveis ou vergonhosos, isso porque o autor da *República* parece deixar claro a que tipo de honrarias buscava o indivíduo timocrático por ele descrito.

Um primeiro elemento interessante sobre a posição assumida por Platão em relação à *philotimía* é o motivo pelo qual ela não é superficialmente bem vista em suas obras. Há momentos em que as obras platônicas veem o “amor pela honra” como um impedimento à prática do “amor ao saber”, i.e., à filosofia. Isso acontece porque a *philotimía* é frequentemente citada de modo bem semelhante àquele visto na *República*, isso é, acompanhada do amor pelo dinheiro (*philokrēmátia*) e pelos prazeres que ele oferece (*Apol.* 29d-e; *Phd.* 68b-c, 82b-c). Uma vez que o autocontrole, muitas vezes enunciado pela temperança (*sophrosýne*), em relação a tais prazeres e vícios é uma qualidade necessária à internalização da sabedoria, ela não pode acontecer a menos que se abandone essa disposição. Essa incongruência é melhor dramatizada no *Cármides*. O diálogo narra a busca de uma definição de *sophrosýne* por Sócrates e alguns outros indivíduos, estando nesse grupo Crítias (o mesmo Crítias que escrevera obras eulogísticas às instituições espartanas), cujo comportamento é permeado por toda a obra justamente pela *philotimía* (cf. 162c). Sua preocupação em não ser envergonhado diante dos presentes faz com que Crítias prefira parecer inteligente ao invés de admitir erros argumentativos, além de o impulsioná-lo em direção a uma participação antagonista ao invés de colaborativa. No final das contas, sua prática do “amor ao saber” se mostra inferior à de Sócrates, de modo que Crítias acaba assumindo uma posição defensiva, afirmando que a única intenção do filósofo era refutá-lo (WOLFSdorf, 2008, p. 218).

Pode-se dizer que Platão atesta uma opinião semelhante sobre a *philotimía* já no começo da *República*. Embora ele advogue a concessão de honrarias aos *agathoi* – os “bons” cidadãos, os mais adequados para desempenhar as tarefas que lhes competem – tanto para incentivá-los a assumir cargos de governo (1.347a; cf. 3.413e) quanto para incentivar outros a se comportarem de maneira semelhante a eles (5.468c-e), a cobiça dessas honrarias é por ele classificada abertamente como algo ruim (1.347b-c, 7.540d-e). O motivo disso é esclarecido

por uma analogia ao enófilo: os “amantes de vinho” (*phíloinoi*) dão boas-vindas a qualquer tipo de vinho, seja ele bom ou ruim; da mesma forma, os “amantes de honras”, quando não conseguem cargos públicos importantes ou “ser honrados pelos maiores e mais reverenciados”,⁶⁷ buscam as honrarias dos “menores (*smikrotérōn*) e mais vis (*phaulotérōn*)” (5.475a-b). A negatividade de aspirar a honrarias de indivíduos inferiores é reforçada com o mito da caverna: uma vez que um indivíduo se desprendesse de seus grilhões e visse o mundo como ele é, ele passaria a desprezar honrarias (*timai*) e elogios (*épainoi*) de seus antigos companheiros, esses concedidos pelo mérito de uma sabedoria inferior, nutrida apenas por sombras (7.516c-d). É exatamente esse tipo de honra, a “honra dos muitos”⁶⁸ que o Alcibiades do *Simpósio* (216b) diz não conseguir abandonar, apesar dos conselhos de Sócrates nesse sentido. Aqui vale relembrar a discussão sobre os grupos de honra do primeiro capítulo (cf. p. 43-44 *supra*). Platão defende que apenas as honrarias prestadas pelos *agathoi* são as verdadeiras valorizações positivas, enquanto que as prestadas pelos “menores” seriam de pouco ou nenhum valor real, talvez até mesmo negativo.

É exatamente esse tipo de homem, aquele que cobiça até mesmo a honraria sem valor real, que compõe ao menos metade de uma timocracia. Entretanto, no caso da timocracia, há um fator agravante: não se dá mais a primazia à sabedoria, mas sim à esprituosidade, de modo que as ações condecoráveis seriam principalmente aquelas relacionadas à guerra (8.547e-548a, 549a). Portanto, o que temos por ora são indivíduos que buscam honra, não importa de que fonte, basicamente através de seu valor guerreiro. Superficialmente, esse quadro já fez com que historiadores como Michell (1952, p. 35-36) comparassem os esparciatas a cavaleiros medievais e samurais, castas guerreiras que se dedicavam fervorosamente a um código de honra dessa natureza, e por isso deploravam atividades consideradas “menores”, como o comércio e a manufatura. Entretanto, creio que Platão esteja se referindo a algo mais específico.

Ao descrever o modo pelo qual nasce uma geração de indivíduos *philótimoι*, Sócrates compara pai e filho (8.549c-550a). O pai é o sujeito que adota um comportamento semelhante ao dos habitantes da Calipolis, isso é, se mantém resignado aos seus próprios negócios e não se envolve em disputas por “honras, cargos públicos e processos legais e todos esses tipos de intromissões” (8.549e) – i.e., o homem justo (1.347a-b) e direito (*orthón*) (7.540d-e) que, apesar de não buscar honrarias e envolvimento no governo, mereceria receber ambos. Entretanto, sendo uma cidade malgovernada (i.e., não governada pela justiça, que faz com que os

⁶⁷ [...] μή ὑπὸ μειζόνων καὶ σεμνοτέρων τιμᾶσθαι.

⁶⁸ [...] τῆς τιμῆς τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν [...].

indivíduos se insiram apenas nos assuntos que lhes competem), espera-se exatamente o contrário de seus concidadãos. Seu filho ouve desde cedo comentários negativos a respeito do tipo de comportamento de seu pai. Sua mãe (também ambiciosa) reclama que é depreciada pelas outras mulheres por seu marido não estar entre os governantes, além de que seu descaso para com o dinheiro e com as disputas de processos privados e públicos o faz ainda menos homem (*ánandros*) e indolente (*aneiménos*). Os escravos, reforçando o código de honra nascente, atacam seu pai destacando os malfeitores que não foram por ele processados e exortam o filho a ser “mais homem” (*anèr mallon*) do que ele no futuro. Diante desse cenário, onde “por um lado, os que cuidam dos próprios assuntos são na cidade chamados de estúpidos e presentes nas conversas dos menores (*smikrōi*), os que não o fazem são honrados e elogiados” (8.550a),⁶⁹ o filho se volta cada vez mais à parte espirituosa de sua alma.

Nessa passagem, Platão parece mesclar episódios cotidianos que seriam ao menos plausíveis na Esparta de Licurgo (o descaso com o dinheiro), outros que o seriam em qualquer pólis grega (a reclamação do *status* da família cujo pai não é um dos governantes da pólis) e outros que possuem um gosto caracteristicamente ateniense (o envolvimento em processos públicos e privados). Esse último nos traz à mente a *polyprgamosýnē*, uma prática muito criticada no contexto político e civil de Atenas desde o século V. A *polyprgamosýnē* se refere à ação de cuidar dos assuntos alheios, algo frequentemente relacionado, na Atenas da passagem dos séculos V e IV, aos sicofantas (cf. ADKINS, 1978, p. 7-11), indivíduos de estratos mais baixos do *dēmos* que disparavam constantes acusações contra os cidadãos mais ricos. De acordo com os autores, isso era feito ou visando a recompensa monetária paga ao promotor de uma acusação vitoriosa ou a complicação de oponentes políticos, sempre aproveitando a maioria numérica, nas cortes, de cidadãos externos às elites. Tanto a sicofantia quanto os comportamentos conectados a ela não possuem definições fixas, além de que suas descrições mais tradicionais sejam, provavelmente, mais um discurso oligárquico, que visava minar a credibilidade de instituições democráticas, do que narrativas de episódios concretos (ver MASON, 2018). Ainda assim, vale notar a relação das disputas políticas com a busca por prestígio (HARRIS, 2013, p. 63): as vitórias nos tribunais, seja por questões públicas ou privadas, premiavam os indivíduos com um tipo de capital simbólico que poderia, se bem articulado, ser convertido em influência na Eclésia, fosse através do favorecimento de seus decretos ou da eleição a cargos públicos. Esse foi, por exemplo, o provável caminho trilhado

⁶⁹ [...] τοὺς μὲν τὰ αὐτῶν πράττοντας ἐν τῇ πόλει ἡλιθίους τε καλουμένους καὶ ἐν μικρῷ λόγῳ ὄντας, τοὺς δὲ μὴ τὰ αὐτῶν τιμωμένους τε καὶ ἐπαινουμένους..

por Demóstenes – dos 61 discursos a ele atribuídos, 42 se referem a processos públicos e privados movidos por ele mesmo (MACDOWELL, 2009, p. 2).

Por mais que o panorama descrito acima pareça se adequar à passagem da *República*, deve ser dito que seria historicamente impossível projetar a sicofantia para todas as pólis grega, inclusive para o regime timocrático espartano, seria algo praticamente impossível de defender historicamente. Além de a sicofantia ter surgido como um fenômeno endógeno a Atenas e às suas disputas políticas internas, as estruturas constitucionais gregas podiam variar muito, algumas delas, talvez, impossibilitando processos como os iniciados por cidadãos privados em Atenas. Portanto, considero que a presença desse elemento na passagem se refere mais à perda, na timocracia, da justiça em sua concepção platônica – uma busca de ganhos baseada em “intromissões” na vida e nos negócios alheios, na *polypragmosýnē*.

Desse modo, nos resta o descaso com o dinheiro e a ambição familiar. O primeiro deles, como já vimos, é um elemento da Esparta de Licurgo que no diálogo é suplantado por uma ganância que, apesar de ainda se manter secreta, é posteriormente sustentada abertamente. Já o segundo – a cobiça por cargos no governo e a honra que eles conferiam não somente ao indivíduo, mas também à família – é reforçado em outra descrição do indivíduo timocrático, que era “muito obediente aos governantes, amante de poder (*phílarkhos*) e honra (*philótimos*)” (8.549a). Creio que esse elemento em específico, a cobiça pelo poder ou *philarkhía* revelada pela preocupação do indivíduo em ser um dos governantes da cidade, é a chave para entender ao menos parte da *philotimía* atribuída aos espartanos. Isso porque a conquista de uma magistratura, uma *arkhé*, era sem dúvida uma das honrarias mais profícuas que um indivíduo poderia conseguir no contexto políade da Grécia Antiga. Além do poder e das possibilidades cujo acesso é possibilitado pelos privilégios do cargo (como enriquecimento por meio do suborno, por exemplo, cf. TAYLOR, 2001a; 2001b), o indivíduo não só tinha seu valor social reconhecido, como também podia receber acréscimos (ou decréscimos) diversos, dependendo do modo como ele desempenhasse sua função temporária. Inclusive, é interessante notar que o termo grego para “honra”, *timé*, é, de Heródoto (1.59.6) a Aristóteles (*Pol.* 3.1281a30-34), utilizado para se referir justamente à tais cargos públicos.⁷⁰

Vimos que no contexto em que a *República* foi composta já era veiculada a imagem da Esparta que abandonava cada vez mais as leis canônicas de Licurgo. Agora, devemos inserir

⁷⁰ No *Ájax* (669-670) de Sófocles, inclusive, o termo no dativo plural (*timais*) aparece como uma referência aos próprios indivíduos que ocupam o cargo. Sobre essa conexão entre a honra e o exercício de cargos públicos, por ora basta dizer que creio que ela seja baseada no fato de, ao menos no contexto políade, a pólis ser a principal fonte e tribunal de honra. Isso será tratado mais afundo no capítulo 3.

aqui o fato de que boa parte das cores dessa pintura era suprida pelas ações (teoricamente) demonstradas pelos oficiais espartanos que serviam fora da Lacônia, aqueles que defendiam os interesses de Esparta seja na Grécia ou na Ásia Menor. Isócrates (12.54; 4.110-114) mantém como um dos seus principais argumentos contra Esparta as atrocidades cometidas pelas decarquias⁷¹ estabelecidas em cidades aliadas, essas sempre sob a supervisão de oficiais lacedemônios indicados ao posto de harmosta (*harmostês*) – “governadores” com poderes políticos e, por vezes, militares (Xen. *Hell.* 2.3.14, 3.5.13). O próprio Xenofonte (CL 14.2-4) critica o modo de vida que esses e outros oficiais adotavam quando fora da Lacônia, se afastando dos costumes de sua pátria e, por vezes, empreendendo ações repreensíveis (cf. Thuc. 1.77.8). Tomemos, por ora, como exemplo o caso de Esfódrias: o espartano cujo desprezo por riquezas não foi forte o suficiente para impedi-lo de aceitar subornos (Xen. *Hell.* 5.4.20). Por fim, se recorrermos mais uma vez ao *Alcibíades I* (112e-123a), a menção do enriquecimento espartano às custas de gregos e bárbaros pode muito bem ser uma referência velada à exploração exercida por esses mesmos oficiais lacedemônios. Como já foi argumentado, esse tipo de preocupação, com a “corrupção do estrangeiro”, não se resume ao século IV (e.g. Hdt. 6.72.1-2). Assim, indica-se que a hegemonia apenas favoreceu, em um nível muito mais amplo e mais acessível a cidadãos comuns, uma prática que provavelmente já estava enraizada em Esparta e já era um tópico de preocupação mesmo dentro da *pólis* (ver Hdt. 3.148.2).

Portanto, creio ser esse o cerne da *philotimía* atribuída aos espartanos por Platão. Sua obsessão com a prática da guerra, alardeada em seu sistema educacional, seria justificada pelos possíveis prêmios de eventuais vitórias nesse âmbito, i.e., as honrarias devidas àqueles que demonstrassem a *areté* requerida pela sociedade espartana. Como vimos, parte dessas honrarias e aquela focalizada por Platão na *República* consistem justamente na indicação ou eleição a cargos públicos, esses que funcionavam em Esparta, do ponto de vista de alguns autores antigos, como portas para um acesso mais fácil seja à influência política ou à aquisição de riquezas (cf. BEARZOT, 2013, p. 180). Se combinarmos esse quadro com as críticas tecidas aos oficiais espartanos durante sua hegemonia (ações atroz “premiadas” com subornos), terminamos com uma imagem da promoção política em Esparta como uma porta de acesso às oportunidades de enriquecimento ou empoderamento pessoal apresentadas pela hegemonia, principalmente em lugares onde a vigília das leis de Licurgo não alcançava. Se estivermos corretos, vemos momento em que conquista de valor social (e monetário) é acelerada, não se resumindo mais

⁷¹ Comissões oligárquicas compostas por dez homens e estabelecidas por Lisandro, o navarca espartano, em múltiplas cidades submetidas ou aliadas a Esparta. Tais comissões, segundo Plutarco (*Lys.* 13.3), eram compostas por indivíduos pertencentes a clubes políticos locais favoráveis a Esparta.

apenas às oportunidades locais. Delineia-se não uma *philotimía* atemporal, mas sim uma com características temporais e espaciais cambiantes, baseada em sistema meritocrático que era, como veremos, quase capaz de ascender um mero *móthax*⁷² a um dos tronos espartanos (cf. RHODES, 2007, 156).

2.2. A Política Aristóteles

A próxima fonte a ser levada em conta é a *Política* de Aristóteles, que também mantém uma conexão filosófica entre a moralidade individual e o bem-viver na cidade. O autor, estagirita membro da Academia platônica e posteriormente líder do Liceu e da escola peripatética, discute ao mesmo tempo a moralidade e sua influência no cotidiano político de diferentes comunidades em duas obras diferentes, mas interligadas. O seu *Ética a Nicômaco* (10.1181b13-20) termina com a proposição de uma análise do “tipo de coisa que protege e que destrói as cidades, sobre cada tipo das constituições e através de quais responsáveis elas são belamente governadas ou o oposto”,⁷³ nomeando o conjunto dessa teorização política com o estudo ético realizado por toda a obra como a “filosofia das coisas humanas” (*anthrôpeia philosophía*). Se têm justamente a *Política* como a continuação e “conclusão” desse estudo, uma que analisa o caráter das partes, as instituições de uma constituição, e o modo como elas influenciam o caráter do todo (ver SCHÜTRUMPF, 1994, p. 324-325).

É justamente tratando de um dos objetivos enunciados no *Ética a Nicômaco* que se situa a avaliação de Esparta por Aristóteles. No primeiro livro, o autor enuncia a teoria de que a cidade, assim como o *oikos*⁷⁴ grego, era um todo composto de partes, essas possuindo interesses e potencialidades diferentes, que quando harmonizadas faziam com que seus componentes atingissem o “viver bem” e, assim a “felicidade” ou *eudaimonía*.⁷⁵ Isso posto, no segundo livro Aristóteles analisa qual seria o melhor governo dos existentes ou propostos,

⁷² Filhos livres de não-cidadãos que, depois de serem admitidos e aprovados pelo sistema educacional espartano, se tornavam uma classe intermediária, sem os privilégios dos *homoioi*, mas ainda assim de *status* superior ao de perieco (cf. Ael. VH 12.43; Athen. 6.271e; RHODES, 2007, p. 155). Para uma introdução sobre os *móthakes*, ver LOTZE, 1962.

⁷³ [...] τὰ ποῖα σφύζει καὶ φθείρει τὰς πόλεις καὶ τὰ ποῖα ἐκάστας τῶν πολιτειῶν, καὶ διὰ τίνας αἰτίας αἱ μὲν καλῶς αἱ δὲ τοῦναντίον πολιτεύονται.

⁷⁴ A tradução mais simples do termo grego *oikos* (οἶκος) seria “casa”, mas isso faria com que perdêssemos de vista elementos não contidos no termo português. *Oikos* representa não somente as estruturas físicas da moradia, mas também seus ocupantes (desde a mulher, o marido e filhos até os escravos e outros dependentes) e as posses a eles relacionados. Portanto, prefiro aqui usar o termo grego transliterado, de modo a destacar tais sentidos múltiplos do termo. Para uma introdução sobre o tema do *oikos* grego, ver principalmente NEVETT, 1999, capítulo 1.

⁷⁵ Não cabe aqui discutir a *eudaimonía* no pensamento aristotélico. Para uma introdução ao assunto, indico os artigos de John L. Ackrill (2010), Robert Heinaman (1988) e Thomas Nagel (1972).

fazendo isso através da metodologia indicada no primeiro livro – a análise das partes e de como elas se harmonizam (ou não). O objetivo dessa análise é identificar modos funcionais de fomentar a unidade política e a própria harmonia, prescrições bem-sucedidas de como combater as *stáseis*. Assim, entram nesse raciocínio constituições em atividade que gozavam de reputação por serem boas no sentido buscado. Se lembrarmos aqui que um dos aspectos da Miragem Espartana era justamente a longevidade de sua constituição, um sintoma evidente da harmonia política por ela instaurada, entendemos o porquê de ela figurar nessa análise.

Depois de dissertar sobre as falhas de instituições como o sistema de helotagem, as liberdades e privilégios econômicos concedidos às mulheres e a concentração de riquezas, Aristóteles passa a analisar os cargos públicos previstos pela *politeía* lacedemônia. Ao tratar dos gerontes,⁷⁶ salta aos olhos uma das críticas tecidas a eleição da magistratura. Além de ser realizada de maneira “infantil”, Aristóteles considera um erro que a posse de um cargo de tamanha importância fosse vitalícia, pois a mente humana decai conforme a idade (algo ainda mais perigoso para cargos que não atuam sob as orientações de leis escritas, como os de Esparta) e tais oficiais representariam um perigo à pólis inteira caso sua educação não fosse adequada. Além disso, sua elegibilidade pública permite que pessoas pobres e, portanto, facilmente compráveis assumissem um posto na Gerousía. O produto desse quadro é um conselho composto por indivíduos que julgam em troca de presentes (*katadōrodokoúmenoí*) e favores (*katakharizómenoí*). Segundo Aristóteles, que acompanha a opinião de Platão, tais cargos de governo não deveriam ser elegíveis, mas sim concedidos ao cidadão mais digno (*áxion*), querendo ele ou não. Assim chegamos finalmente ao ponto que nos interessa. O autor afirma que esse problema, da elegibilidade do cargo dos gerontes, é especialmente problemático em Esparta, pois (2.1271a13-18):

O legislador parece ter feito aqui o mesmo que com o resto da constituição: fez os cidadãos **amantes de honras** (*philotímous*), e usou disso para a eleição dos gerontes, pois ninguém pleitearia um cargo não sendo **amante de honras** (*philótimos*). E de fato quase a maior parte das injustiças cometidas

⁷⁶ Os gerontes eram os oficiais que compunham a Gerousía espartana. Esse conselho era formado pelos dois reis e por um contingente de 28 gerontes, cidadãos plenos com mais de sessenta anos, eleitos publicamente e com posse vitalícia do cargo. A maior parte das conjecturas sobre as competências dos gerontes gira em torno da Grande Rhetra (Plut. *Lyc.* 6.1-3) e seu Adendo (Plut. *Lyc.* 6.8), sendo a principal delas a deliberação sobre quais medidas seriam apresentadas para a votação do *dēmos* na assembleia de cidadãos. Para uma introdução sobre o papel da Gerousía no sistema de governo espartano, ver ANDREWES, 2012, p. 50-57. Para uma análise mais profunda ver DAVID, 1991, p. 15-36.

voluntariamente aos homens acontecem por causa do **amor pelas honras** (*philotimían*) e do **amor pelo dinheiro** (*philokhrēmatían*).⁷⁷

Primeiramente, devemos notar que está abundantemente claro que a *philotimía* não se reserva apenas aos gerontes. Segundo a avaliação de Aristóteles, o legislador lacedemônio⁷⁸ fez com que *toda* a constituição espartana inculcasse o amor pelas honras em *todos* os seus cidadãos, sendo a disputa por um posto na Gerosúsia apenas um dos sintomas disso.

Em segundo lugar, devemos colocar em evidência algo que se assemelha muito com nossas conclusões sobre a timocracia da *República*: a *philotimía* espartana é mencionada justamente no contexto da disputa por um cargo público, o mais alto que um cidadão comum poderia ocupar. Ou seja, assim como na obra de Platão, há na *Política* uma ligação direta entre a *philotimía* espartana e a *philarkhía*, a cobiça pelo poder de governo. É natural que isso aconteça enquanto Aristóteles se refere aos gerontes e não a outros cargos, pois, como ele mesmo afirma, o pertencimento à Gerosúsia teria sido concebido como um “prêmio de virtude” aos cidadãos “belos e bons”, os *kaloì kagathoì* (2.1270b24-25), não ao povo, ao *dēmos* como um todo. Ou seja, ser eleito geronte era a maior declaração pública da excelência do indivíduo, mais especificamente de sua superioridade em comparação outros que compunham a aristocracia do corpo cívico espartano, exatamente aqueles tidos como modelos de moralidade a serem seguidos.

Por mais que as semelhanças entre Aristóteles e Platão não terminem aqui, agora é necessário questionar o que a caracterização dos espartanos como *philótimoí* significava para o estagirita.

Como é indicado na última frase da passagem supracitada (2.1271a16-18), a *philotimía* parece estar longe de ser considerada uma qualidade. Entretanto, se levarmos em conta as considerações que Aristóteles faz sobre a *timé* em sua *Ética a Nicômaco*, é possível ver que esse posicionamento não representa a integridade de seu pensamento a respeito do assunto. Segundo Aristóteles, a honra, assim como outros desejos humanos, não deve nem ser buscada

⁷⁷ νῦν δ' ὅπερ καὶ περὶ τὴν ἄλλην πολιτείαν ὁ νομοθέτης φαίνεται ποιῶν: **φιλοτίμους** γὰρ κατασκευάζων τοὺς πολίτας τοῦτω κέχρηται πρὸς τὴν αἵρεσιν τῶν γερόντων: οὐδεὶς γὰρ ἂν ἄρχειν αἰτήσαιτο μὴ **φιλότιμος** ὢν. καίτοι τῶν γ' ἀδικημάτων τῶν γ' ἐκουσίῳ τὰ πλεῖστα συμβαίνει σχεδὸν διὰ **φιλοτιμίαν** καὶ διὰ **φιλοχρηματίαν** τοῖς ἀνθρώποις. Ênfases minhas.

⁷⁸ A noção automática é que Aristóteles esteja se referindo a Licurgo quando usa o termo “legislador”. Entretanto, historiadores como Ephraim David (1982-3, p. 81-86) duvidam disso, afirmando que Aristóteles usava o termo genericamente de modo a não colocar a carga das críticas que são ali tecidas sobre os ombros de Licurgo, a quem o estagirita demonstra ter admirado em algum nível (e.g. *Rhet.* 2.1398b17-18). Além disso, há passagens em que Aristóteles atribui certas instituições a outros indivíduos que não Licurgo – como o eforato, atribuído ao rei Teopompo (*Pol.* 5.1313a23-33).

em excesso e nem esquecida completamente, mas buscada em um nível médio. Nesse esquema estão inseridos tanto os indivíduos cobiçosos por honra (*philótimous*) quanto os despreocupados com ela (*aphilótimous*). Entretanto, não há um termo que defina a intensidade média dessa cobiça, aquela que seria ideal. Assim, há momentos que ambos os adjetivos são usados ou como elogio ou como crítica, isso é, há momentos que um indivíduo é elogiado por ser amante de honras e outros em que ele é criticado por isso, o mesmo acontecendo com a disposição oposta (*Eth. Nic.* 2.1107b21-1108a1; cf. 4.1125b1-23). Essa posição a respeito da *philotimía* representa um avanço em relação àquela de Platão, que mantinha uma completamente negativa. Tal mudança pode ser relacionada à cristalização de uma prática na Atenas da segunda metade do século IV, mais especificamente a de se estabelecer decretos honoríficos que declaravam abertamente sua intenção de incentivar o comportamento *philótimos* em seus cidadãos e aliados (e.g. RHODES; OSBORNE, 2003, n. 95). O historiador Stephen Lambert (2011) argumenta que essa mudança foi uma das medidas adotadas por Atenas, não mais a potência hegemônica do século V, para recrutar o maior número possível de benfeitores e, assim, suprir necessidades que antes eram resolvidas com a ajuda das pólis aliadas. Talvez esses novos tempos – junto com os inúmeros decretos estabelecidos na acrópole ateniense – tenham tido alguma influência em Aristóteles.

Portanto, a que tipo de honras os *philótimoí* buscavam? A definição geral de *timé* provida por Aristóteles se encontra, por sua vez, na *Retórica* (1.1360b4-30): ela figura entre um dos bens que, combinados, compõem a *eudaimonía*. Quando o autor trata cada uma individualmente, a honra é definida como um *sêmeion*, um símbolo distintivo da boa reputação (*eudoxías*) conquistada pela prática da benfeitoria (*euergetikēs*). Se por um lado a elevação de uma ação ao patamar de uma benfeitoria depende do lugar e tempo (voltamos aqui às ações honrosas, que dependem de onde são realizadas e diante de qual público), por outro, os componentes (*méré*) da honra são listados por Aristóteles (*Rhet.* 1.1361a34-37) de maneira bem direta, como já vimos anteriormente. Segundo o estagirita, eles são “sacrifícios, memoriais em verso e sem verso, quinhões, lotes de terra, assentos frontais, funerais, estátuas e sustento público”,⁷⁹ sendo popular entre os bárbaros a prostração e a cessão do lugar, e para todos a concessão de presentes (*dōra*) valiosos – algo que também muda de lugar para lugar. Aqui é necessário retornar à *Política*.

Vimos que Aristóteles aponta os gerontes como os *kaloí kagathoi* de Esparta, e conforme o que foi dito anteriormente (ver p. 73 *supra*), a *kalokagathía* assume em suas obras

⁷⁹ [...] θυσίαι, μνήμῃαι ἐν μέτροις καὶ ἄνευ μέτρων, γέρα, τεμένῃ, προεδρίαι, τάφοι, εἰκόνες, τροφαὶ δημόσιαι [...].

características bem específicas. Interessante nesse sentido é notar que, em sua *Ética a Eudemo* (8.1248b37-1249a16), o estagirita diferencia o espartano do *kalós kagathós*: enquanto o primeiro considera que a posse das virtudes (*tàs aretàs*) é justificável pela aquisição de coisas boas externas (*tōn ektōs agathōn*) a ele (dentre elas a honra, cf. WHITING, 1996, p. 178), e por isso é apenas “bom” (*agathós*) o verdadeiro *kalós kagathós* só o é por considerar boa a posse dessas virtudes pelo simples motivo de elas serem, em sua natureza, boas. Em outras palavras, na melhor das hipóteses, o cargo dos gerontes, que deveria ser reservado aos cidadãos mais excelentes, aos *kaloì kagathoì*, era ocupado apenas por *agathoí*, indivíduos que, por mais que possuíssem a virtude cívica, só a praticavam tendo em vista bens externos. Essa descrição se encaixa naquela da *Política* (2.1271a3-5), na qual Aristóteles descreve os gerontes em suas posições de juízes: julgavam os processos nos quais tinham jurisdição em troca de presentes (*katadōrodokoúmenoi*) e favores (*katakharizómenoi*), traindo no processo vários interesses da cidade. Os dois termos usados para dizer isso, o relativo a “presentes” (*dōra*) e a “favores” (*khárites*), possuem sentidos aproximados em certos contextos. Os *dōra* possuem um sentido de dádiva material, de modo que aparece frequentemente com o sentido de “suborno”.⁸⁰ Já as *khárites*, quando denotam algum tipo de dádiva, se referem àquelas imateriais, favores ou concessões, mas que estão frequentemente presentes em um esquema de troca – isso é, uma *kháris* deve ser retribuída por outra (cf. Thuc. 2.40.4). Essa última característica da *kháris* faz com que ele assuma, em certos contextos, uma conotação de prêmio ou recompensa por algum serviço prestado e, assim, de um símbolo da reputação conquistada através de uma ação considerada boa – uma honraria (e.g. Lyc. 1.139; Lys. 31.24).

A ligação entre os processos de troca de dádivas e a honra têm sido apontados desde os estudos realizados por Marcel Mauss em seu *Ensaio Sobre a Dádiva* (2003, p. 232-264), sendo o recente trabalho de Marco G. Gygas (2016) um bom representante do estado atual dessa conexão. O autor faz um estudo minucioso da prática da benfeitoria e recompensação na Grécia Antiga desde Homero, mostrando como essa prática permeou também o cotidiano da Hélade Arcaica e Clássica. Nesse sentido, o Gygas (2016, p. 14-15) nota que a troca de presentes e favores não funcionava apenas como um reflexo do *status* social do doador, isso é, de uma mera exibição dos recursos que ele tinha à sua disposição, mas também como uma ferramenta de construção de alianças e relações de dependência e, ainda mais importante, de aquisição de reputação. Citando um exemplo contemporâneo a Aristóteles, em um dos discursos de Demóstenes (21.208-210) vemos exatamente isso: alguns trierarcas que apelavam em favor

⁸⁰ Ver e.g. Dem. 18.109; 24.150; Arist. [*Ath. Pol.*] 55.5; Lys. 27.3.

de Mídias, o acusado, tentavam fazer com que os “homens do povo” reconhecessem o valor social que a pólis lhes devia por conta da liturgia⁸¹ por eles realizada, valor esse que deveria ser pago pela concessão de um símbolo, de uma recompensa que sinalizasse publicamente o reconhecimento da excelência por eles demonstrada. Essa retribuição, que poderíamos chamar de “honraria” de acordo com nossos raciocínios anteriores, é cobrada na forma de um favor (*khárin*): a absolvição de um de seus pares.

Essa discussão, além de dizer muito sobre os meios pelos quais se podia investir o capital social conquistado, também nos ajuda a entender o funcionamento da honra. Mauss (2003, p. 191) define as trocas de dádivas como processos aparentemente desinteressados, mas que portam objetivos específicos implicitamente, objetivos esses que só são conquistados se ambas as partes respeitarem a obrigatoriedade da reciprocidade. A honra funciona de uma maneira semelhante: as ações realizadas publicamente (as que miram a conquista de honrarias e de prestígio) podem parecer desinteressadas a princípio, mas elas apenas acontecem se o agente confia que o princípio da reciprocidade entre ele e seu tribunal de honra será respeitado – ou seja, que ele será de fato premiado com honrarias e capital social se, e apenas se, ele demonstrar as excelências socialmente exigidas dele. Se esse princípio não for respeitado, como vimos, vários são caminhos que podem ser tomados pelo agente, como a revolta e humilhação da parte que não cumpriu seu papel. Isso acontece, por exemplo, na acusação que Tucídides (3.63.2-4) registra ter partido dos tebanos aos plateus durante a Guerra do Peloponeso: ao se aliarem à Atenas, os plateus teriam retribuído a aliança dos demais helenos durante as Guerras Persas dando auxílio à pólis que agora os oprimia, ou seja, retribuíram um favor (*khárin*) com mais injustiça, ou seja, com algo inferior à dádiva recebida, ação essa caracterizada como vergonhosa (*aiskhrón*).

Uma vez que esclarecemos a relação entre a troca de dádivas e a honra, podemos finalmente chegar em outra semelhança que Aristóteles mantém com a timarquia da *República*. Como vimos, os *dōra* e as *khárites*, apesar de terem intenções imateriais subentendidas, também possuem parte de seu espectro na materialidade: dádivas, além de servirem como um sinal de honra, também serviam para aumentar a riqueza privada dos agentes envolvidos. Era essa a motivação combatida pelos contrários à hegemonia espartana. Portanto, vemos novamente a relação próxima mantida entre o amor pela honra (*philotimía*) e pelo dinheiro (*philokrēmátia*),

⁸¹ As liturgias (*leitourgíai*), serviços públicos (financiamento de peças de teatro, manutenção de trirremes, etc.) realizados à pólis pelos cidadãos com condições econômicas de fazê-lo, consistiam em um dos principais meios de aquisição de valor social. Basta aqui indicar o livro de Peter Wilson (2000), mais especificamente os capítulos 3, 4 e 5, para uma introdução ao modo como um tipo de específico de liturgia, a coregia, afetava o valor social de seus financiadores.

não sendo sem motivo que elas são citadas lado a lado no mesmo contexto em que Aristóteles (*Pol.* 2.1271a16-18) caracteriza os espartanos como *philótimoí*. Entretanto, é necessário deixar claro que o contexto histórico agora é outro.

Enquanto Platão descrevia uma Esparta hegemônica, a testemunhada por Aristóteles já não é há muito tempo a pólis de outrora, já tendo sido despojada de suas terras na Messênia e de qualquer poder político significativo no quadro geral. Assim, a justificativa para a *philokrēmatía* não é a mesma. O principal motivo dado por Aristóteles parece ser a má regulamentação das leis referentes às mulheres.⁸² O legislador da constituição espartana as teria simplesmente ignorado, de modo que a liberdade que isso lhes permitiu possuir também lhes abriu espaço para viver licenciosamente (*akolástōs*) e luxuosamente (*trypherōs*), além de manterem controle sobre os homens e, portanto, sobre a pólis (*Pol.* 2.1269b12-1270a15). Assim, como Aristóteles afirma, é “inevitável que em uma constituição desse tipo a riqueza (*plouton*) seja honrada (*timasthai*)” (*Pol.* 2.1269b23-24; cf. 2.1270a14-15). Essa explicação pode ser complementada por sua avaliação do contexto socioeconômico da pólis (*Pol.* 2.1270a15-31).⁸³ Novamente, más regulamentações por parte do legislador lacedemônio fizeram com que se estabelecesse em Esparta uma gigantesca desigualdade (*anōmalían*) na distribuição das riquezas. A elaboração das leis a respeito da herança e concessão de terras (que proibia a venda, mas permitia a alienação por doação ou herança) permitiu que poucos indivíduos concentrassem em suas mãos grandes porções de terras. Some-se a isso a má construção da legislação a respeito do casamento das herdeiras, cujo legado foi um panorama onde as mulheres mantinham a posse de dois quintos de todas as propriedades. Assim, além dos supracitados efeitos nocivos do poder concedido às mulheres, temos também o empobrecimento de boa parte do corpo cívico. Isso é novamente refletido em tons de *philotimía* e *philokhrēmatía*: os cidadãos que buscavam a honraria de ser eleitos como éforos, por exemplo, por serem pobres, eram compráveis (*ónioi*) e facilmente corruptíveis pelo dinheiro (*argyríōi*) (*Pol.* 2.1270b7-13). O mesmo parece ser afirmado sobre os gerontes (*Pol.* 2.1272b40-1273a2). O texto está corrompido, mas tudo indica que Aristóteles advogava a favor da eleição dos gerontes apenas dentre os indivíduos mais ricos, pois assim eles não seriam facilmente

⁸² O tema da liberalidade das mulheres espartanas já foi bem discutido pela bibliografia, mas não cabe a nós apresentar essa discussão. Para uma introdução ao tema, ver CARTLEDGE, 1981a; KUNSTLER, 1987; TOMMEN 1999; MILLENDER, 1999.

⁸³ Novamente, as informações cedidas por Aristóteles serviram de combustível para uma miríade de análises a respeito do panorama socioeconômico de Esparta e de seu possível histórico. Entretanto, essa discussão não condiz com o momento. Para uma introdução ao tema, ver HODKINSON, 1986.

compráveis (*euteleis*) e não representariam um perigo à pólis – como acontecia em Esparta. Há ainda motivos menores, como a tendência gananciosa da parte oligárquica do corpo cívico (*Pol.* 5.1307a34-36), mas há também, por fim, a justificativa semelhante àquela dada à *philotimía*: o legislador, ao não regular adequadamente a arrecadação de taxas de guerras, fez com que elas fossem cobradas em quantias iguais de cidadãos mais pobres e mais ricos, produzindo assim o efeito contrário ao pretendido. A pólis ficou mais pobre e os cidadãos, como um *todo*, mais amantes do dinheiro (*philokrēmátous*) (*Pol.* 2.1271b10-17).

Portanto, vimos que a *philotimía* e a *philokhēmatia* ainda estão conectadas, ao menos no que diz respeito à constituição espartana. Os cidadãos, moldados em um formato ganancioso por diversos elementos da constituição sob a qual viviam, buscavam nos cargos públicos e nas honrarias (por eles tanto exigidos quando fornecidos) o meio através do qual conseguir as riquezas tão desejadas. A tão elogiada temperança espartana parece já ser apenas uma lembrança longínqua.

Outro ponto que fala a favor da *philotimía* como algo característico dos espartanos aparece na discussão que Aristóteles faz das possíveis causas de *stáseis*. Antes de tudo, é necessário apontar dois elementos do pensamento político de Aristóteles. O primeiro deles é que a constituição espartana era frequentemente caracterizada como uma aristocracia;⁸⁴ e o segundo é que, segundo o estagirita, cada tipo de constituição corria perigos diferentes devido às suas falhas internas, de modo que as ameaças de *stásis* provinham de diferentes fontes em diferentes pólis. No caso da aristocracia, uma das fontes de *stásis* era justamente a disputa por honra: uma vez que poucas pessoas fazem parte do governo, uma grande parte do corpo cívico era excluído das honrarias públicas. Para nós é interessante notar que Aristóteles (*Pol.* 5.1306b22-36) usa exemplos da história espartana para ilustrar *todas* as maneiras pelas quais uma *stásis* por honra poderia ter início. O caso dos Partheniai⁸⁵ é usado para exemplificar uma dissensão originada pela reivindicação de direitos cívicos igualitários por parte de um grupo de *status* inferior. À primeira vista isso não parece ter qualquer relação com a *timé*, mas uma basta notarmos a terminologia utilizada: os “direitos cívicos” consistiam em honras (*timai*), mais especificamente as reservadas exclusivamente aos cidadãos plenos, as mesmas que eram retiradas dos indivíduos cuja cidadania era cassada, colocando-os em uma posição de desonra

⁸⁴ *Pol.* 2.1270b6-17; 4.1293b14-21; 5.1307a34-36.

⁸⁵ Filhos de mães espartanas e hilotas, concebidos enquanto os cidadãos de Esparta combatiam os messênios. Tiveram sua cidadania tolhida pela ilegitimidade de seu nascimento, o que motivou a construção de uma conspiração que, quando descoberta, forneceu justificativas para seu exílio e para a consequente fundação da colônia de Taras (ver. Strab. 6.3.2-3).

(*atimía*). Assim, é facilmente compreensível o motivo pelo qual a reivindicação da cidadania e, portanto, de uma honra ou de um valor social, é inserida na questão das disputas por *timê*. O segundo exemplo citado por Aristóteles é o de Lisandro e de suas querelas com os reis, episódios que exemplificam as disputas motivadas pela desonra (injusta) de grandes homens (*megáloi*) por parte de indivíduos de posição maior, os “mais honrados” (*entimotérōn*).⁸⁶ O terceiro e último episódio citado se refere à revolta de Cínadon, movida no começo do século IV também por cidadãos rebaixados (ver Xen. *Hell.* 3.3.4-11), isso é, uma *stásis* potencial motivada por pessoas dignas de honras que não as recebem da devida maneira – i.e., quando o princípio de reciprocidade não é respeitado.

O conjunto das passagens analisadas acima mostram que, ao menos do ponto de vista de Aristóteles, a *philotimía* era algo enraizado nos espartanos por conta da constituição sob a qual viviam, característica essa que mantém laços próximos com outro produto de sua legislação: a *philokhrēmatía*. Nesses pontos, é possível dizer que há uma continuidade com o pensamento de Platão, sendo o mais interessante que os autores tratam de momentos históricos diferentes, o que acentua ainda mais a influência da constituição espartana, tido como “imutável”, na manutenção dessa característica em seus cidadãos. Entretanto, para encerrarmos o raciocínio, resta-nos definir o que Aristóteles enxergou como sendo a principal fonte de *timê* entre os espartanos, isso é, que tipo de ações e virtudes (*aretaí*) eram elogiáveis e condecoráveis com honra.

Como Robert Sokolowski (2014, p. 223-229) bem sumariza, a honra para Aristóteles possui três propriedades principais: 1) ela deve ser conseguida através da *aretê* do indivíduo, ou seja, em consequência da demonstração de alguma virtude; 2) por ser um *sēmeion*, ela precisa ser concedida por alguém, e é interessante que esse alguém seja moralmente inteligente; e 3) que esse sinal seja dado perante aqueles que conhecem o indivíduo, pois são eles que devem ter ciência das boas ações por ele realizadas. Por ora, nos interessa apenas o primeiro item, dado que os dois últimos são facilmente relacionáveis com o que vimos anteriormente sobre o sistema da honra – mais especificamente em relação à concessão da honra e disseminação da ciência sobre ela.

Na *Política* (1.1260a5-24), Aristóteles nos diz que a alma humana se divide em duas partes, uma que deve comandar e outra que deve obedecer, às quais atribuímos diferentes *aretaí*. Todas as pessoas possuem essas partes e *aretaí*, mas de maneiras diferentes, condizentes com

⁸⁶ Talvez uma referência à “descoberta” por parte de Agesilau de um plano composto por Lisandro para tornar a diarquia espartana elegível ao invés de hereditária (ver Plut. *Lys.* 30.3-4).

sua função social. A temperança do homem, por exemplo, não seria a mesma temperança da mulher, assim como a coragem dele requer comando enquanto que a dela requer subordinação. Aristóteles (*Pol.* 7.1332a3-10) também defende que é função do legislador construir uma *pólis* onde se possa atingir a *eudaimonía* ou “felicidade”, sendo que ela “é a prática e o emprego completo da *areté*”.⁸⁷ Entretanto, para que os indivíduos sejam virtuosos é necessário dar atenção para uma parte crucial da constituição: a educação, cujo objetivo é ensinar as virtudes necessárias a cada cidadão, de acordo com sua função social, através tanto da prática quanto da razão (*Pol.* 7.1332b13-16). Ou seja, o legislador deve construir suas regulamentações tendo em vista todas as virtudes, inclusive em suas utilizações diversas por indivíduos diferentes. No caso de Esparta, isso não acontece: o legislador não construiu sua constituição tendo em vista todas as virtudes, mas apenas aquelas que eram úteis (*khrēsímous*) e de algum ganho (*pleonektikōtéras*), mais especificamente as voltadas para o poder (*kratein*) e a guerra (*pólemon*), sendo a principal delas a virtude militar (*polemikēn*) (*Pol.* 7.1333b5-14; 2.1271a41-1271b3). Inclusive, seria esse o motivo pelo qual Esparta ruiu. Seus cidadãos só sabiam como se comportar enquanto a pólis estivesse em guerra, mas a paz e o ócio que vieram no encalço da hegemonia só poderiam ser aproveitados com a prática de virtudes ignoradas pela constituição lacedemônia, mais especificamente a filosofia, a justiça e, impressionantemente, a temperança. Sem essas ferramentas em sua alma, os espartanos perderam sua prosperidade junto com sua hegemonia (*Pol.* 7.1333b16-1334a40; 2.1271b3-10).

O mais interessante dessa análise para nós é a conclusão: os espartanos não diferiam dos outros por considerarem coisas diferentes como “os maiores dos bens”, mas sim por acreditarem que esses bens podiam ser conseguidos através de uma única virtude, além de considerarem esses bens e seu aproveitamento como maiores do que o aproveitamento da própria *areté* (cf. *Eth. Eud.* 8.1248b37-1249a16). Levando em conta que os espartanos são *philótimoí* e *philokhrématoí*, podemos dizer que esses são ao menos parte dos “maiores dos bens” referidos por Aristóteles, o que nos leva a conclusão de que, apesar de os “outros” também considerarem a honra e o dinheiro como bens de importância, o diferencial dos espartanos seria a busca mais ferrenha desses bens através de uma única atividade: a prática militar.

⁸⁷ [...] ἐνέργειαν εἶναι καὶ χρῆσιν ἀρετῆς τελείαν.

2.3. Ressonâncias

Vimos um quadro bem semelhante pintado tanto na *República* de Platão quanto na *Política* de Aristóteles: indivíduos regidos por uma constituição que os faz amantes da honra, sendo o principal meio de aquisição desse capital social a demonstração de excelência guerreira. Como dissemos acima, ambas as pinturas se originaram de avaliações da sociedade espartana realizadas em dois contextos muito diferentes, de modo que podemos, com um mínimo de segurança, duvidar da possibilidade que tenha sido um contexto específico, aquele durante ou posterior à hegemonia, o único motor da *philotimía* espartana. A origem dessa caracterização, ao menos nos olhos de Platão e Aristóteles, jaz na própria constituição lacedemônia, em suas instituições e no modo como ela moldava o cotidiano de seus cidadãos. Outros autores parecem adotar o quadro aqui delineado, indicando que ele possuía um alcance ainda maior.

Isócrates, em um “discurso”⁸⁸ composto em uma data logo depois da conclusão da Paz de Filócrates (c. 346, cf. 5.7-8), aconselha Filipe II, rei da Macedônia, a unir os gregos em uma guerra pan-helênica contra os bárbaros (5.15-16) e, depois de justificar essa ideia, o discurso apresenta os conselhos para a realização prática da proposta. Sua primeira sugestão é que Filipe II não agisse como o rei espartano Agesilau II, isso é, que não desse início à empresa sem que todos os helenos ou a apoiassem ou que ao menos estivessem de acordo com sua realização. Agesilau teria pecado nesse sentido, “não por causa da vileza (*kakían*), mas por causa do amor pela honra (*philotimían*)” (5.86).⁸⁹ Ou seja, vemos novamente um espartano “amante de honra” buscando seu objeto de amor através de empreendimentos militares. Isócrates (5.87) prossegue mencionando motivos pelos quais Agesilau teria empreendido sua guerra contra o bárbaro: “levar seus companheiros para suas cidades e fazê-los senhores de todos os assuntos”.⁹⁰ Poderíamos relacionar isso, mesmo que indiretamente, à *philarkhía*, pois, por mais que o “companheiros” (*hetaírous*) ali presente se referisse a exilados políticos (cf. *Carta* 9 13) e não a esparciatas, seria ingenuidade acreditar que tais indivíduos seriam devolvidos à sua pátria apenas como uma demonstração de companheirismo por parte do rei, sem a exigência de qualquer ligação de reciprocidade política (honorífica) para com Agesilau.

⁸⁸ Isócrates, como ele mesmo diz em diversos momentos (5.81; 12.10; *Carta* 8 7), possuía uma voz fraca e inadequada para a oratória pública. Por conta disso considera-se que os escritos políticos de Isócrates, aqueles que oferecem elogio ou conselho sobre alguma questão referente à pólis e suas agendas, consistem não de discursos efetivamente declamados perante a Eclésia ateniense ou algum público específico, mas sim de panfletos, concebidos para serem mais lidos do que declamados (ver TOO, 1995, p. 74-112).

⁸⁹ [...] οὐ διὰ κακίαν, ἀλλὰ διὰ φιλοτιμίαν.

⁹⁰ [...] τοὺς ἐταίρους εἰς τὰς πόλεις τὰς αὐτῶν καταγαγεῖν καὶ κυρίους ποιῆσαι τῶν πραγμάτων.

Se a passagem do *A Filipe* de Isócrates se refere a um único indivíduo, nos afastando da noção de que a *philotimía* era uma característica do coletivo espartano, o discurso forense *Contra Neaira*, declamado perante os júris atenienses nos últimos anos da década de 340 (KAPPARIS, 1999, p. 28), faz o oposto. Em uma das digressões sobre os eventos ocorridos entre o final das Guerras Persas e o começo da Guerra do Peloponeso, o autor⁹¹ ([Dem.] 59.96-97) justifica a inscrição individual que Pausânias, o general espartano que comandou a vitória em Plateia, teria feito na trípole dedicada coletivamente pelos helenos em Delfos. Segundo ele, o regente o fizera depois de ter seu orgulho inflado pela concessão, pelos helenos, da hegemonia aos lacedemônios, algo que teria se mostrado uma demonstração de influência ainda maior quando a pólis ateniense “não se opunha ao amor por honra (*philotímiai*) dos lacedemônios”.⁹² Ou seja, vemos novamente os lacedemônios sendo retratados, coletivamente, como *philótimoí* em um contexto militar – a hegemonia (*hēgemonías*), além de ter sido conquistada por conta do desempenho lacedemônio durante as Guerras Persas, se justificava exatamente por essa superioridade militar, assim como os privilégios e honrarias que dela proviessem.

A caracterização dos espartanos como “amantes de honra” não se limita ao Período Clássico. Na verdade, ela aparece de uma forma peculiar às observadas acima na descrição que Políbio (6.45-48) faz da constituição lacedemônia e da sociedade por ela conjugada. É interessante notar que encontramos nessa mesma descrição a primeira menção ao sistema de distribuição igualitária de terras entre os espartanos (6.45.3), ou seja, provavelmente a obra mais antiga na qual vemos a influência das políticas reformistas do século III (HODKINSON, 2000, p. 29-30, 43, 50-52). Políbio deriva desse sistema igualitário cidadãos que, possuindo todos a mesma quantidade de terras e de riquezas, eram totalmente despreocupados com questões relativas à posse de riquezas, de modo que a *philotimía* (apenas aquela relacionada às riquezas) é quase inexistente na pólis (6.45.4).

Primeiramente, vemos a recorrente ligação entre a *philotimía* e a aquisição de riquezas, mas, em segundo lugar, vemos a subversão de tudo aquilo utilizado pelos autores clássicos para caracterizar os espartanos: nas *Histórias* (6.46.7; cf. 6.48.3-4) de Políbio, ao invés de indivíduos cuja ganância e competitividade corroeram a pólis por dentro, temos espartanos que, graças às leis de Licurgo que enfatizam a coragem (*andreías*) e a concórdia (*homonoías*), vivem em um ambiente onde a *pleonexía* inexistente, assim como e conseqüentemente, a *stásis*. Entretanto, se as

⁹¹ Apesar de o discurso ter sido inserido no *corpus* de Demóstenes, a bibliografia em geral mantém que sua autoria pertença a outro orador, mais especificamente um chamado Apolodoro (ver KAPPARIS, 1999, p. 48-55).

⁹² τῇ δὲ φιλοτιμίᾳ οὐκ ἦν ἀντιοὔτο τοῖς Λακεδαιμονίοις.

determinações do Legislador colocaram em boa ordem os assuntos domésticos, Políbio (6.48-50) não considera que o mesmo foi feito em relação aos assuntos externos: a desconsideração de Licurgo para com a prática da hegemonia fez com que os espartanos fossem, por um lado, os que *menos* amavam a honra (*aphilotimotátous*) em suas vidas privadas e em seus costumes políades, mas, por outro, “os *mais* amantes da honra (*philotimotátous*), do poder (*philarkhotátous*) e gananciosos (*pleonektikōtátous*) de todos em relação aos outros helenos” (6.48.8, cf. 6.49.1 para a *pleonexía*).⁹³ Ou seja, o quadro se repete quando a lembrança da hegemonia inunda as considerações: vemos novamente a cobiça da honra, de cargos de poder e das posses proporcionadas pela habilidade militar (inerente à coragem) espartana (ver LUCCHESI, 2018, p. 47-50).

Por fim é necessário citar o autor mais enfático no sentido de conectar os espartanos com a *philotimía* e suas disposições associadas. Plutarco, bebendo de toda a tradição descrita acima (principalmente da platônica), coloca o amor pela honra como um elemento marcante em diferentes momentos da vida espartana em pelo menos 37 ocasiões,⁹⁴ sendo que, como Françoise Frazier mostra (2014, p. 493-498), a *philotimía* por ele descrita nessas passagens possui características substancialmente diferentes daquela de outros personagens, atenienses ou romanos. O esforço de descrever todas essas passagens exigiria um tempo que ultrapassaria o disponível para a presente pesquisa. Desse modo, basta aqui indicar que Plutarco, apesar dos séculos de mediações que o separavam da Esparta clássica, é um ótimo exemplo para demonstrar como as camadas de uma tradição são cristalizadas em sua obra. Assim como Platão, Aristóteles e seus contemporâneos, Plutarco pinta a *philotimía*⁹⁵ como uma característica coletiva, isso é, presente em *todos* os espartanos em diversos momentos (*Lys.* 23.2; *Ages.* 2.2, 3.3, 18.3, 20.6, 24.3; *Agis* 14.1) – inclusive nas mulheres (*Lyc.* 14.3, 14.4 cf. *Mor.* 227e; *Ages.* 29.5; *Cleom.* 6.1). A explicação mais evidente para isso repete a vertente clássica em um aspecto (os espartanos são amantes da honra por conta das leis de sua pólis),

⁹³ πρὸς τοὺς ἄλλους Ἕλληνας φιλοτιμοτάτους καὶ φιλαρχοτάτους καὶ πλεονεκτικωτάτους. Ênfase minha.

⁹⁴ Contando apenas as ocasiões onde a *philotimía* é diretamente mencionada (*Lyc.* 14.3, 14.4, 18.2, 25.3; *Lys.* 2.2, 4.4, 6.2, 19.1, 21.3, 23.2, 23.5; *Comp. Lys. Sull.* 4.2; *Ages.* 2.2, 3.3, 5.3, 7.3, 8.4, 11.4, 18.3, 20.6, 21.3, 23.6, 24.3, 29.5, 33.1, 36.2; *Agis* 2.1, 2.2, 6.2, 7.1, 7.2, 14.1; *Cleom.* 1.3, 2.2, 3.1, 6.1; *Mor.* 233e); quase um décimo do total de usos do termo em seu *corpus* (439 instâncias).

⁹⁵ Como o autor afirma no início de sua *Vida de Fócion* (3.4), ele considera que determinadas qualidades virtuosas (dentre elas a *philotimía*) podem assumir nuances diferentes em pessoas diferentes, de modo que para compreendermos no que consiste a *philotimía* de cada indivíduo seriam necessárias análises específicas de cada uma de suas *Vidas*. Entretanto, novamente, isso faria com que o estudo perdesse o foco, além de que, felizmente, esse tema já ter sido bem trabalhado nas obras de Frazier (1988; 1996, p. 109-144; 2014) e, de modo mais amplo, no volume recentemente editado por G. Roskam, M. De Pourcq e L. Van der Stockt (2012).

mas, ao mesmo tempo, insere uma inovação: diferentemente do que vimos até agora, Plutarco defende que Licurgo teria composto suas leis para incutir *intencionalmente* a *philotimía* em seus concidadãos, de modo que ela, juntamente à contenciosidade (*philonikía*), levassem os cidadãos à *areté*.⁹⁶ Nada disso aparece claramente em Platão ou Aristóteles, isso é, não fica claro se essa disposição espartana é uma consequência premeditada ou não pelo legislador; além de que o amor pela honra também não recebe nesses autores o objetivo moral que Plutarco lhe atribui. Além disso, todos os espartanos (exceto Licurgo) que tiveram suas vidas narradas por Plutarco são descritos como *philótimois*,⁹⁷ sendo que em diversos momentos essa *philotimía* está ligada diretamente ou ao exercício de práticas militares⁹⁸ ou à busca de poder político (ou *philarkhía*).⁹⁹ Entretanto, nenhum momento vemos o amor à honra conectado ao desejo de aquisição e posse de riquezas. Hugh Liebert (2016, p. 97-146) defende que isso se explica pela posição assumida por Plutarco em relação à *philotimía* espartana. Segundo o acadêmico, Plutarco se opõe a Platão e Aristóteles, vendo a *philotimía* como uma base para a estabilidade (e não para a instabilidade) da pólis espartana (ver também BEARZOT, 2005). Ainda assim, Plutarco (*Agis* 5) mantém a hegemonia de Esparta como a porta de entrada para a *pleonexía* e, conseqüentemente, para a corrupção da constituição de Licurgo – a mesma hegemonia que, no passado Clássico, parece ter possuído um papel importante na construção do caráter *philótimos* dos espartanos.

3. *Philótimois kai Philopólemois*

O presente capítulo foi iniciado pelo tratamento de um tipo de fonte muito específico: tratados filosóficos compostos no século IV que envolviam, em alguma medida, análises da constituição espartana. Esse começo relativamente tardio se justifica pelo próprio problema historiográfico aqui delineado: é nesse momento que vemos a cobiça pela honra ou *philotimía* ser recorrentemente engastado na imagem dos espartanos. Entretanto, esse elemento não é inócuo, sendo recorrentemente associado a outros que o justificam e descrevem suas manifestações. A *timé* cobiçada pelos espartanos estaria ligada aos benefícios políticos e

⁹⁶ Lyc. 18.2, 25.3; Lys. 2.2; Ages. 5.3; Mor. 233e.

⁹⁷ Para Lisandro ver Lys. 4.4, 19.1, 21.3, 23.5; Comp. Lys. Sull. 4.2; Ages. 8.4; para Agesilau ver Ages. 2.2, 7.3, 11.4, 21.3, 23.6, 33.1, 36.2; para Ágis ver Agis 6.2, 7.1, 7.2; para Cleômenes ver Cleom. 1.3, 2.2. Esses dois últimos, os reis reformistas do século III, representam a retomada das leis de Licurgo, não sendo incongruente que eles sejam representados com características dos espartanos da Esparta do legislador.

⁹⁸ Lys. 4.4, 6.2; Ages. 3.3, 7.3, 21.3, 24.3, 29.5, 36.2.

⁹⁹ Lys. 19.3, 21.3; Ages. 3.3; Agis 2.5.

econômicos que a acompanhavam, sendo o principal caminho para sua aquisição a demonstração de excelência militar.

Tal quadro, pintado principalmente na *República* platônica e na *Política* aristotélica, foi repetido de maneira razoavelmente consistente por autores posteriores. Isso serve para deixar claro que esse quadro teve uma influência notável na imagem que se mantinha de Esparta e dos espartanos. Uma vez que é essa a imagem que serviu de modelo para boa parte fontes, justifica-se assim a necessidade de compreendê-la melhor, de evitar que ela seja sempre apenas mais um aspecto da Miragem.

Com tal objetivo em vista, estabelecemos as linhas gerais sobre as quais a caracterização da *philotimía* espartana se baseava. Vimos que a *timé* grega é talvez a terminologia que melhor se adequa à nossa definição de “honra” – i.e. valor social. Além de significar, em certas ocasiões, o “preço” a ser pago a alguém, seja em retribuição por alguma ação ou mesmo valor que determinado objeto carrega, a *timé* também é usada para se referir aos direitos cívicos de um cidadão. Portanto, um indivíduo sem valor algum, desonrado (*átimos*), é também aquele que não mantém direito algum dentro de seu grupo de honra. Interessante notar a qual grupo de honra nos referimos: ao da pólis. Como dissemos, por mais que um indivíduo, mesmo na Antiguidade, pudesse se inserir em diversos grupos de honra, a gramática da *timé* gira frequentemente ao redor, ou até mesmo concentricamente, às instituições e ao grupo de habitantes da pólis. Não é à toa que os cargos almejados pelos homens *philótimoí* também fossem referidos pelo termo “*timé*”. Portanto, podemos supor, ao menos parcialmente, que a pólis (assim como todos seus habitantes) era um dos centros mais importantes de distribuição de valor social.

Sendo essa pólis um dos centros de distribuição de *timé*, ela também era um dos principais juízes de excelência e, conseqüentemente, a mantenedora dos modelos de comportamento a serem seguidos. Em outras palavras, os interessados na honra por ela distribuída tinham de demonstrar conformação com os ideais por ela mantidos, e ela, por sua vez, premiar aqueles que se destacassem mais. O esquema atribuído aos esparciatas se encaixa perfeitamente sobre esse molde: a pólis espartana, agindo por meio de sua *politeía*, mantinha a virtude guerreira como a principal, sendo que o maior engajamento era premiado com os maiores prêmios (os cargos públicos). Entretanto, é interessante que esses prêmios não aparecem desejados apenas pelo acréscimo de valor social que eles representam (que, assim, reinicia o ciclo de disputa por honras, mas agora em um nível mais alto que o anterior), mas sim pelos privilégios que eles oferecem, dentre eles os possíveis benefícios econômicos. De

qualquer forma, esse sistema, ao premiar indivíduos e usá-los como modelos para outros cidadãos, se reproduz e causa a própria manutenção.

Para responder às perguntas aqui colocadas (se essa caracterização corresponde a um produto contextual ou se ele foi por ele catalisado e, enfim, colocado na superfície do registro historiográfico), são necessários ao menos dois passos.

Um dos elementos centrais das discussões dos autores supracitados é a inerência da *philotimía* na *politeía* lacedemônia. Ou seja, o caráter *philótimos* é cultivado nos cidadãos justamente pelas instituições da pólis espartana. Assim, é necessário saber, antes de tudo, se a *politeía* lacedemônia descrita por fontes diversas indica, ao menos implicitamente, estruturas que sustentassem o sistema da honra descrito acima. Creio que a melhor maneira de realizar esse esforço seja tomando como guia o único tratado sobre a *politeía* espartana que sobreviveu desde o século IV: a *Constituição dos Lacedemônios* de Xenofonte. Essa obra em específico carrega problemas que, ao mesmo tempo que apresentam desafios à sua interpretação, também oferecem oportunidades de análise que ultrapassam a obra em si – como as omissões e os exageros de Xenofonte. Creio que tais problemas, assim como uma leitura concorrente de outras obras que nos falam das instituições políades espartanas com outros interesses, poderão gerar um quadro mais claro sobre o funcionamento da constituição de Licurgo. Em outras palavras, poderemos, por meio da comparação de informações elaboradas com objetivos diferentes, considerar a possibilidade de que as instituições espartanas eram caracterizadas com alguma atenção especial ao cultivo, em seus cidadãos, da ambição por honras, e se essa ambição mirava em fontes específicas (posse de cargo público, sucesso militar, demonstrações de comprometimento com os modelos de comportamento etc.).

Juntamente às obras descritivas a respeito das instituições espartanas, devemos também considerar os episódios narrativos que chegaram até nós. Sem isso, as instituições lacedemônias são dadas como certas, funcionando e influenciando uniformemente todos os indivíduos – quase como uma fábrica de iguais. Como será visto, não é possível confiar na funcionalidade absoluta das determinações de Licurgo, além de que o estudo dessa Esparta apartada do concreto pode fazer com que se perca de vista diversos participantes importantes que, mesmo que indiretamente, também estavam inseridos no sistema de honra espartano. Se considerarmos desde *Histórias* de Heródoto até as *Helênicas* de Xenofonte poderemos dizer se a *philotimía* se mostra como um motor espartano já no século V, ou se essa característica lhes é atribuída/reconhecida somente no século IV, e, neste último caso, o porquê disso.

Capítulo 3 – A Constituição dos Lacedemônios

Como vimos no capítulo anterior, a caracterização dos lacedemônios como *philótimo* é ligada à constituição espartana: Platão e Aristóteles classificam a contenciosidade e o “amor por honra” dos espartanos como elementos derivados das instituições da pólis. Portanto, deve ser esse o primeiro elemento a ser colocado sob escrutínio. Creio que essa análise parte de uma base sólida se a iniciarmos na *Constituição dos Lacedemônios* de Xenofonte, o único tratado sobre a *politeía* espartana que sobreviveu em sua totalidade. Entretanto, há elementos presentes nesses dois pontos (a influência das instituições no *ēthos* individual e na *CL* como documento) que merecem ser explicitados, de modo que as bases de nossa análise sejam sólidas. Nesse sentido, proponho nesse capítulo uma breve discussão sobre os problemas relacionados a esses pontos, isso de modo a justificar o motivo pelo qual abordaremos o sistema da honra espartano por meio da análise das leis correntes em Esparta, de sua *politeía*.

1. *Nómos*, *Phýsis* e Esparta

No começo do século V, é possível distinguir, em diversos pontos do Mundo Grego, o debate filosófico sobre a supracitada antítese *nómos-phýsis* (ver p. 48-49, n. 33 *supra*). Tal debate, segundo Guthrie (1971a, p. 60), estabeleceu, a grosso modo, três posicionamentos diferentes. O primeiro deles consistia na defesa das leis da *phýsis*, da “natureza”, principalmente da “natureza” humana. Advogava-se que as pessoas deveriam ser deixadas livres para buscar a satisfação de suas necessidades naturais da forma que bem entendessem, e qualquer restrição artificial (i.e., estabelecida por pessoas) tendeu ao fracasso. Um dos resultados (pretendidos) disso é que os “naturalmente” melhores seriam deixados livres para dominar os “naturalmente” inferiores (E.g. Pl. *Grg.* 482c-486d; Ar. *Nub.* 1036-1062). A posição opositiva defendia que, sem a regulamentação dos *nómoi*, das leis criadas pelos próprios homens, a vida em comunidade seria impossível e, conseqüentemente, a vida do próprio homem não seria melhor do que a dos animais, vivendo espalhados e em constante competição entre si e contra todas as outras forças da natureza. Um meio termo pode ser encontrado em um terceiro posicionamento, que defendia que as leis de uma pólis (sua *politeía*) seriam sempre ditadas pelo grupo mais forte que, por esse mesmo motivo, mantinha o poder. O resultado disso seria que as leis, apesar de manterem sua função original de estruturar um cotidiano minimamente guarnecido contra o caos social, também o estruturavam tendo em vista o privilégio do grupo que as legislava (e.g. Thuc. 5.85-111; Pl. *Rep.* 1.338c).

Nesse ponto retornamos aos autores já tratados. A bibliografia moderna já vem há muito tempo definindo os parâmetros pelos quais Platão argumenta contra a “nova moralidade” da liberdade da “natureza humana”, que era por ele vista como um ataque sofista à sua noção de “justiça” (cf. BYRON, 1984). Assim sendo, a defesa do *nómos* e de sua utilidade em moldar o comportamento humano (preferencialmente em direção ao ideal moral de virtude e excelência, a *areté*) se baseia exatamente na definição de quais *nómoi* são capazes de fazer isso. Como vimos na *República*, é justamente essa temática que jaz abaixo da superfície nas análises das constituições possíveis e do caráter dos cidadãos por elas conjugadas. Em outras palavras, são os *nómoi* das constituições espartana e cretense que compõem seus cidadãos *philótimoí*. O mesmo pode ser dito de Aristóteles. Como já foi mostrado (ver p. 79-80 *supra*), o estagirita afirma que as leis do legislador espartano tinham como foco o cultivo de apenas uma parte da *areté* de seus concidadãos, de modo que esse lado foi desenvolvido enquanto que outros aspectos de seu caráter foram deixados de lado – um dos elementos que causara o declínio da pólis como um todo. Esse uso da *politeía* lacedemônia (e dos próprios espartanos) – como confirmação da regra de que o *nómos* configura o comportamento dos indivíduos a ele submetidos – aparece em outros autores anteriores e contemporâneos, sendo Heródoto o mais antigo e quem nos dá pistas do motivo pelo qual esse uso se disseminou.

Conforme argumento em outro artigo (BERNARDO, 2016, p. 32-33), dois dos diálogos que Heródoto (7.101-105 e 7.208-209) constrói entre o rei espartano exilado Demarato e Xerxes, o Grande Rei persa, giram ao redor de um mesmo argumento. Primeiramente, o Demarato de Heródoto (7.102.1) fala sobre a Grécia como um todo: é tanto o *nómos* forte dos helenos e sua sabedoria, assim como a *areté* deles advindos, as principais razões pelas quais os gregos conseguiam repelir não só a pobreza inerente à Hélade, mas também o despotismo. Entretanto, em um segundo momento, o discurso do ex-diarca se foca especialmente nos espartanos: seu *nómos* é tão forte que, graças a ele, os espartanos são “os melhores de todos os homens” e não recuam diante de qualquer inimigo que ameace sua liberdade, não importando seu número (7.104.4-5). Essa obediência ao *nómos* e seu efeito no caráter espartano, mais especificamente na atitude de “sobrepujar ou morrer”, é repetido em outros momentos (ver 7.134-135.2 e 7.208-209 com 7.211.3), assim como em momentos contemporâneos aos eventos narrados (e.g Hdt. 7.228.22). Rosalind Thomas (2000, p. 109-112; 2006, p. 65-70) argumenta que esse discurso, de que o *nómos* de um povo altera seu comportamento, sua *phýsis*, era algo presente no contexto intelectual de Heródoto, principalmente se nos voltarmos, por exemplo, aos tratados de medicina do período, como, por exemplo, o hipocrático *Ares, Águas e Lugares*.

Esse discurso, do *nómos* espartanos como o principal escultor de seu caráter, se repete também no Discurso Fúnebre de Péricles, mas com um objetivo diferente. Primeiramente, o Péricles de Tucídides define a *phýsis* ateniense como sendo superior à de seus adversários em dois campos diferentes – seus cidadãos independem de leis vigilantes para viver em paz (2.37.2) e de medidas sigilosas para terem um bom desempenho na guerra (2.39.1) – mesmo não abandonando por completo o respeito às leis e aos magistrados (2.37.3). Esse discurso, da independência dos atenienses das leis para obter os mesmos resultados (ou melhores) que os espartanos, é então aplicado à principal instituição responsável por moldar o *ēthos* espartano: sua educação (*paideíais*). Péricles afirma que, enquanto seus concidadãos se dispõem a correr riscos com uma coragem (*andreías*) motivada “não mais pelas leis, mas pelo hábito (*trópōn*)” (2.39.4), os espartanos precisam de sua educação e da prática de labores (*epipónōi askēsei*) para consegui-la – objetivo esse não atingido completamente, uma vez que as invasões à Ática são realizadas sempre com a ajuda de aliados, nunca em uma campanha solo (2.39.1-3).

O ateniense Crítias (81 B 6, 33 DK), laconófilo e um dos Trinta Tiranos, em um dos fragmentos de sua *Constituição dos Lacedemônios*, continua os elogios às leis espartanas afirmando que o costume estabelecido (*ēthos keímenōn*) em Esparta em relação à bebida diferencia seus cidadãos em muito de outros indivíduos. Ao invés de se empanturrarem de vinho a ponto de seus brindes se transformarem em discursos indecorosos, os espartanos bebem o suficiente para apenas “estimular a alma”. Por mais que esse fragmento seja parte de um elogio e, justamente por isso, que não deva ser levado à ferro e fogo, ainda vale a pena notar a terminologia usada por Crítias. O verbo *keimai*, dentre suas várias conotações, possui a de “estabelecer algo legalmente” (LIDDELL; SCOTT, 1996, s.v.). Ou seja, o *ēthos* ao qual Crítias se refere consistia em mais do que um hábito opcional, consistia em uma prática que, ao ser transformado em *nómos*, mudou a *phýsis* do coletivo espartano para algo diferente daquela mantida por outros indivíduos que não tinham esse aspecto da vida regulamentado por sua pólis.

O próximo exemplo a ser mencionado seria o de Xenofonte, que justifica, logo no começo da *CL* (1.1-2), o motivo pelo qual ele teria composto seu tratado sobre a *politeía* espartana:

Eu pensava certa vez sobre como Esparta, sendo a menos populosa das pólis, se mostrou a mais poderosa e também a mais famosa na Hélade; refleti então sobre o modo como isso aconteceu. De fato, depois que considerei os costumes (*tà epitēdeúmata*) dos esparciatas, não refleti mais. Também admiro

Licurgo, quem estabeleceu as leis (*toûs nómous*) às quais eles, obedecendo, prosperaram, e penso que era sábio ao extremo.¹⁰⁰

São, portanto, na visão de Xenofonte, os *nómoi* de Licurgo os responsáveis por tornar Esparta a mais poderosa das pólis helênicas (cf. Plut. *Mor.* 225f-226b). Levando em conta que a pólis só existe por meio de seus componentes, é natural que os efeitos de suas leis sejam sentidos, primeiramente, nesses mesmos indivíduos. Eis o motivo pelo qual a *CL* se justifica: descrever como tais leis moldaram os homens que elevaram sua pólis ao nível de Esparta. Penso ser profícuo seguir o caminho da *CL*, mas sempre comparando suas informações e posicionamentos com os de outras fontes, isso de modo a ver além do archote que ela carrega. Para isso, são necessários alguns apontamentos sobre a obra

2. Xenofonte, a *Constituição dos Lacedemônios* e Esparta

Até a década de 1970, com alguns casos mais recentes, certos acadêmicos tentam discutir as obras de Xenofonte a partir de considerações a respeito de sua biografia, isso com o intuito de delinear seu caráter e, assim, explicar determinados elementos presentes em seus escritos.¹⁰¹ Entretanto, por mais que tenham sobrevivido cerca de quatorze obras de sua autoria, sendo uma delas (a *Anábase*) autobiográfica, são poucos os dados que nos permitem construir uma ideia consistente da vida de Xenofonte. Parte desses dados são provenientes de apontamentos que o próprio autor faz sobre alguns episódios de sua vida, mas a grande maioria deles provém de autores mais tardios como Diógenes Laércio (2.48-59).¹⁰² Entretanto, o que essa abordagem frequentemente acaba produzindo é a confirmação de estereótipos pré-estabelecidos sobre o caráter de Xenofonte, esses que explicam/justificam certas concepções simplistas a respeito do teor de suas obras.¹⁰³

Esse quadro pode ser explicado por dois elementos, um antigo e outro moderno. O antigo é a abrangência temática de Xenofonte: as quatorze obras que compõem seu *corpus* raramente permanecem dentro dos limites de seu gênero literário, além de tratarem de seus

¹⁰⁰ ἀλλ' ἐγὼ ἐννοήσας ποτὲ ὡς ἡ Σπάρτη τῶν ὀλιγανθρωποτάτων πόλεων οὕσα δυνατωτάτη τε καὶ ὀνομαστοτάτη ἐν τῇ Ἑλλάδι ἐφάνη, ἐθαύμασα ὅτι ποτὲ τρόπῳ τοῦτ' ἐγένετο: ἐπεὶ μέντοι κατενόησα τὰ ἐπιτηδεύματα τῶν Σπαρτιατῶν, οὐκέτι ἐθαύμαζον. Λυκοῦργον μέντοι τὸν θέντα αὐτοῖς τοὺς νόμους, οἷς πειθόμενοι ἠῦδα μόνησαν, τοῦτον καὶ θαυμάζω καὶ εἰς τὰ ἔσχατα μάλα σοφὸν ἡγοῦμαι.

¹⁰¹ Ver DELEBECQUE, 1957; ANDERSON, 1974; HIGGINS, 1977; CAWKWELL, 1979; NICKEL, 1979. Ver também as introduções em DILLERY, 1995; LIMA, 2012; BUZZETTI, 2014.

¹⁰² WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1881, p. 331. Cf. BREITENBACH, 1963, p. 1571; MEJER, 1978, p. 39. Sobre os problemas da narrativa de Diógenes, levando em conta o gênero literário no qual escrevia e as influências de seu contexto histórico, ver FAIRWEATHER, 1974; MEJER, 1978, p. 28; LEFKOWITZ, 1983; HÄGG, 2012, p. 313-324.

¹⁰³ LAFORSE, 1997, p. 7-92; HUMBLE, 1997; 2002b, p. 66-68, 85-86; LEE, 2017, p. 16.

tópicos por vezes de maneira completamente diferente da de suas contemporâneas. O elemento moderno é a eleição dos historiadores, autores e filósofos modelos por parte da História, Filologia e Filosofia do século XIX. Uma das consequências disso foi o reposicionamento (nada favorável) das obras de Xenofonte no espectro de prestígio, depois de contrastadas com as dos autores modelo. Seu estilo simplista é criticado quando comparado ao dos oradores áticos;¹⁰⁴ o nível de suas obras historiográficas e biográficas é considerado inferior àquele da *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides, além de que a “comprovação” da parcialidade de Xenofonte as coloca ainda mais longe do baluarte do positivismo historiográfico.¹⁰⁵ Por fim, suas discussões filosóficas, por diferirem consideravelmente em tema e estilo das de Platão, são relegadas quase a uma divisão “amadora”.¹⁰⁶

Enquanto a simplicidade estilística de suas obras podia ser explicada simplesmente pela falta de habilidade, ainda restava justificar a existência de tantas lacunas em suas obras historiográficas (normalmente preenchidas por Diodoro Sículo) e delinear o porquê de sua filosofia ser tão diferente, tão mais prática e moralista, do que a do “verdadeiro” Sócrates (platônico). A resposta viria justamente daquilo que se acha seguro pensar ter sido sua vida. Assume-se que Xenofonte teve uma educação “aristocrática” simplesmente pelo fato de que ele demonstra, em alguns de seus tratados, ter conhecimentos de caça (*Da Caça*)¹⁰⁷ e equitação (*Da Equitação, O Comandante da Cavalaria, An. 3.3.19*).¹⁰⁸ Por mais que seja seguro assumir algum nível de riqueza familiar dado o conjunto dos dados, é um exagero dizer que, por isso, Xenofonte estava destinado a pensar puramente como um oligarca (cf. SPENCE, 1993, p. 193-198) e desconsiderar sua educação socrática posterior (HUMBLE, 2002b, p. 72).¹⁰⁹ Portanto, essas são duas questões que não podem ser respondidas apenas pela consideração das preferências de lazer do autor. De qualquer forma, é essa *persona* oligárquica de Xenofonte que

¹⁰⁴ Ver RUTHERFORD, 1881, p. 163; MOMMSEN, 1885, p. 2; RICHARDS, 1907, p. 159.

¹⁰⁵ E.g. PATSAVOS, 1970 (especialmente p. 210-211).

¹⁰⁶ E.g. SCHLEIERMACHER, 1852, p. xviii; TIGERSTEDT, 1965, p. 175-176; SANDBACH, 1989, p. 66; RUTHERFORD, 1995, p. 47-56.

¹⁰⁷ Já se discutiu muito a respeito da atribuição do *Da Caça* a Xenofonte. Há quem seja totalmente cético (BREITENBACH, 1967, p. 1921) e quem adote uma posição mais moderada – Anderson (1974, p. 12) assume que Xenofonte o escreveu, mas que houveram adições posteriores (os capítulos 1 e 12-13, mais especificamente). Ainda assim, a maioria dos acadêmicos mantém a atribuição à Xenofonte (ver DELEBECQUE, 1970, p. 33 e PHILLIPS; WILCOCK, 1999, p. 25).

¹⁰⁸ KRENTZ, 1982, p. 1; SPENCE, 1993, p. 183-193.

¹⁰⁹ Há certos episódios em obras como as *Helênicas*, onde ele não só critica a oligarquia dos Trinta Tiranos em Atenas (KRENTZ, 1982, p. 145; TUPLIN, 1993, p. 43-47) como também se mostra simpático, em alguns pontos, à democracia (ver GISH, 2012; KROEGER, 2009).

é usada para explicar, quase como um e um são dois, não só um pressuposto viés pró-Esparta supostamente deixado claro na *CL* e nas *Helênicas*,¹¹⁰ mas também os temas “aristocráticos” por ele abordados em seus manuais práticos (*Econômico*, *As Rendas*) e o “amadorismo” de seus tratados filosóficos, que mostraria um Sócrates muito mais parecido com ele mesmo do que com o “verdadeiro” (platônico).

Por incrível que pareça, é a contestação justamente daquilo que parecia ser apenas a ponta do *iceberg*, mais especificamente a simplicidade estilística, que vai revelá-la como sendo o ponto de equilíbrio de uma pirâmide invertida, cuja demolição poderia trazer toda a estrutura abaixo. Leo Strauss, buscando saber o quanto o historiador em Xenofonte oferecia uma imagem mais “real” de Sócrates do que o filósofo em Platão,¹¹¹ acaba se deparando com um número de passagens que seriam incongruentes com o pensamento expresso pelo autor em outros pontos de seu *corpus*. A justificativa de Strauss para tal fenômeno é que Xenofonte, por trás da simplicidade estilística, esconderia uma ironia que o permitia, por vezes, defender um argumento enquanto escrevia justamente seu oposto (STRAUSS, 1939; 1972). Ou seja, Xenofonte passa de um dos autores menos capazes da Antiguidade para um gênio do sarcasmo ao melhor estilo socrático, escondendo certos argumentos para um público mais instruído e (potencialmente) mais simpático às suas ideias.¹¹²

Naturalmente, essa nova abordagem atraiu não apenas adeptos,¹¹³ mas também críticos.¹¹⁴ Apesar dos pontos-fracos do raciocínio de Strauss, ele teve, indubitavelmente, uma influência considerável na reinterpretação do *corpus* xenofônico. É interessante notar aqui que uma das áreas mais afetadas por esse movimento de reavaliação é justamente a do estudo da Esparta pintada por Xenofonte. O artigo onde Strauss (1939) apresenta sua abordagem pela primeira vez trata justamente da *CL* e de um *topos* a seu respeito, mais especificamente de que o tratado corresponde a um elogio aberto à constituição e ao modo de vida espartano. Segundo Strauss, Xenofonte utiliza ali diversos recursos retóricos e literários para esconder críticas a vários aspectos das leis espartanas

¹¹⁰ E.g. CAWKWELL, 1979, p. 12-23.

¹¹¹ Esse argumento foi usado por vários filósofos do século XIX para reivindicar algum valor filosófico às obras de Xenofonte (ver DORION, 2000, p. xviii).

¹¹² Vale notar que a escola de Tübingen atribui a mesma prática a Platão (MOROUTSOU, 2013, p. 116). Portanto, é irônico que a reabilitação filosófica de Xenofonte foi, em parte, conseguida por uma aproximação com Platão.

¹¹³ E.g. PROIETTI, 1987; NADON, 2001; FLOWER, 2012; BUZZETTI, 2014, especialmente p. 8-20.

¹¹⁴ E.g. DORION, 2010; GRAY, 2010, p. 5; 2011.

De qualquer maneira, a teoria avançada por Strauss contribuiu diretamente para a reavaliação da imagem que Xenofonte pinta de Esparta, sendo um dos produtos mais diretos dessa reavaliação a identificação dos nuances dessa imagem, e não apenas na *CL*, mas em todo seu *corpus* – um objetivo que o próprio Strauss (1939, p. 356) enuncia e, aparentemente, atinge.¹¹⁵ Tais nuances argumentam que Xenofonte, longe de conceber seu quadro de Esparta como algo inteiramente colorido por elogios irrestritos, mescla tons de admiração e crítica na composição de sua Esparta e de seus espartanos. É com olhos acostumados a essa mescla que devemos encarar a *CL*, talvez não da forma hiperinterpretativa de Strauss (que por vezes assume argumentos completamente ahistóricos), mas também sem ignorar traços e cores identificáveis por seu método que são repetidos em outras imagens – em outras palavras, realizar uma “leitura informada”, considerando tanto passagens correlatas e os respectivos contextos de suas composições (cf. HOB DEN; TUPLIN, 2012, p. 31-37). Tal ponto de vista nos permite ver a *CL* por justamente aquilo que ela enuncia ser: não um elogio puro nem uma sátira pura das *epitēdeimata* lacedemônias, mas sim uma análise das estruturas internas de Esparta que permitiram que ela se tornasse a pólis “mais poderosa e também a mais famosa na Hélade” (1.1). Isso, como Noreen Humble (2004, p. 221-225) bem argumenta, não impediu que Xenofonte tecesse críticas seja às práticas por ele descritas, seja ao modo como elas vinham sendo praticadas (ou simplesmente ignoradas).

É interessante notar que esse movimento reinterpretativo gerou poucos questionamentos a respeito da atribuição da *CL* a Xenofonte (ver LIPKA, 2002b, p. 5-9), mas o mesmo não pode ser dito a respeito de sua datação e transmissão. Os únicos elementos minimamente datáveis da obra se concentram em cinco seções (14.2-6) de um capítulo que, para boa parte dos comentadores da obra, está situado em uma posição ainda mais controversa. Na hipótese mais precisa, a *CL* teria sido composta entre 371 e 378 (ver HUMBLE, 2004, p. 219), mas vale notar que ela é baseada principalmente na leitura tradicional de Xenofonte criticada há pouco. Me refiro, mais especificamente, à ideia de que o tratado se trata, como um todo, de um elogio, enquanto que o capítulo 14 seria uma adição posterior, produto de uma “desilusão” de Xenofonte com a hegemonia espartana (ver LIPKA, 2002b, p. 28-31). Entretanto, há uma incongruência inerente à essa ideia: ela reconhece algum teor crítico em Xenofonte enquanto o nega no resto da *CL*. Ou seja, mais uma vez o problema está na ideia monocromática e pré-concebida de que Xenofonte é ou laconófilo ou anti-espartano, nunca ocupando uma posição analítica em relação a seu objeto. A mera crítica desse ponto de vista

¹¹⁵ E.g. HUMBLE, 1997; MILLENDER, 2012.

nas últimas duas décadas teve consequências significativas para a interpretação da obra, agora entendida como um todo coerente, que em diversos pontos enuncia a desconfiança do autor em relação ao cumprimento das leis e práticas por ele enunciadas, isso ao invés de concentrá-la em uma única confissão de decepção.¹¹⁶ É justamente esse o posicionamento assumido aqui, em concordância com o que foi dito anteriormente.

Portanto, uma vez que a *CL* é aqui tida como um todo coerente e como uma obra que deve ser lida em consonância não apenas com o resto do *corpus* xenofônico, mas também com todas as outras fontes pertinentes ao assunto, adoto aqui uma abordagem “etária” para as práticas enunciadas pela *CL*. Em outras palavras, as instituições e práticas descritas por Xenofonte que estão, de alguma forma, relacionadas ao funcionamento do sistema de honra serão tratadas de acordo com a ordem na qual elas eram experimentadas pelos espartanos. Isso será feito com o objetivo de dar o devido peso para todas as etapas de internalização do que chamamos aqui de *código de honra*, incluindo, assim, tanto os processos educativos, aos quais os futuros esparciatas eram submetidos desde a infância, até as medidas punitivas ou exortatórias da vida adulta de todos os espartanos. Essa abordagem também facilitará a articulação de informações situadas nas obras de outros autores, de modo a tirar o máximo possível das “lacunas” (intencionais ou não) da *CL*.

Sendo assim, conforme Xenofonte, “a fim de começar do começo”, trataremos primeiramente da *paideia*¹¹⁷ espartana.

¹¹⁶ Essa ideia é expressa principalmente em HUMBLE, 2004. Ducat (2014) inclusive data a composição da *CL* para um contexto anterior ao da tradicional “desilusão” de Xenofonte, mais especificamente para a década que segue o fim da Guerra do Peloponeso.

¹¹⁷ Prefiro adotar aqui o termo mais geral “*paideia*” para me referir ao sistema educacional de Esparta ao invés do usual “*agōgē*”, uma vez que esse último aparece nas fontes apenas a partir do século III (cf. p. 54-55, n. 46 *supra*).

Capítulo 4 – *Paideía*

Como vimos no primeiro capítulo, os grupos nos quais um indivíduo se insere e é inserido durante sua vida moldam seu código de honra, pressionando a internalização por parte dele de diferentes valores. Tais valores, por sua vez, podem ser internalizados com mais ou menos ênfase no *ēthos*, no caráter do indivíduo, de acordo com suas experiências e com os diferentes pesos por ele atribuídos à sua posição social em grupos distintos. Dessa forma, há, logicamente, apenas um lugar onde deveríamos começar o estudo, mais especificamente o momento onde as principais informações e valores de um grupo social são reunidos e transmitidos a seus futuros componentes: a educação (HEYTING; KRUTHOF; MULDER, 2002).

A descrição que Xenofonte nos oferece sobre o (polêmico) sistema educacional de Esparta o divide em três fases,¹¹⁸ cada uma correspondendo uma categoria etária e caracterizada por exigências e atividades específicas a elas. A proposta apresentada acima requer que analisemos os elementos relacionados ao sistema da honra em cada uma dessas categorias, mas para que isso seja feito será necessário, aqui mais do que em qualquer outro lugar, ir além da *CL*. Primeiramente porque a descrição provida por Xenofonte não tem o objetivo aparente de cumprir qualquer papel informativo, mas sim um apologético – isso por questões cuja discussão não cabe aqui (ver DUCAT, 2006a, p. 6, 20-21). Em segundo lugar, porque a primeira categoria por ele mencionada é a dos *paides*, das crianças em idade “escolar” (cerca de 7 anos de idade),¹¹⁹ o que nos deixa no escuro a respeito dos (importantes) anos anteriores a seu ingresso na educação comum de Esparta. Portanto, de modo a manter a honestidade da proposta, comecemos pelas crianças ainda menores, pela “educação antes da educação”: a *trophē*.

1. *Trophē*

Hoje em dia associamos rapidamente o termo “educação” com o espaço da escola. Entretanto, a educação em si consiste em muito mais do que os conhecimentos transmitidos em um período e lugar específico, abrangendo todas as experiências e aprendizados de um

¹¹⁸ A bibliografia em geral (e.g. LIPKA, 2002b, p. 136; DUCAT, 2006a, p. 91) concorda que as três fases mencionadas por Xenofonte (*paides*, *paidískoi* e *hēbōntes*) correspondem às categorias etárias usadas oficialmente em Esparta. Kennell (1995, p. 117) é mais reservado, argumentando que, apesar das categorias existirem, a nomenclatura oferecida por Xenofonte não era necessariamente a institucionalizada. Para a discussão sobre a validade da terminologia ver TAZELAAR, 1967; KUKOFKA, 1993; BIRGALIAS, 1999, p. 59-67; CHRISTIEN-TREGARO, 1997; LUPI, 2000.

¹¹⁹ *CL* 2.1, cf. *Pl. Alc. I* 121d; *Laws* 7.794c; *Arist. Pol.* 7.1336b35-40.

indivíduo – inclusive aqueles testemunhados antes da educação formal. Portanto, a primeira pergunta que deve ser feita é: qual teria sido o conteúdo ensinado às crianças espartanas em idade “pré-escolar”? Algo obrigatoriamente seguido pelo questionamento sobre os meios pelos quais esses conteúdos eram passados a elas.

As informações disponíveis para o raciocínio de qualquer uma das respostas são, majoritariamente, poucas e espalhadas por obras de vários autores, cada um com suas dificuldades. Esse fato provocou um efeito direto na bibliografia sobre o tema: a maioria dos historiadores inicia seu raciocínio diretamente pela *paideía*, considerando a *trophé* apenas *en passant*. Um único caso pode ser tido como exceção, nomeadamente o artigo composto por Valerie French (1997), que, apesar de destacar ótimos debates, os conduz sobre uma base historiográfica já defasada e, por isso, digna de revisão. A proposta aqui é fazer isso conforme o avanço nos questionamentos elencados acima.

O que era ensinado às crianças espartanas durante essa primeira fase de sua vida? French (p. 146-149) propõe uma reconstrução das práticas educacionais aplicadas nesse período por meio de dez itens, mas a maioria deles possui problemas interpretativos e uma passagem importante não é elencada. Além disso, vale dizer que quatro desses pontos (nos. 2, 3, 4 e 6) se referem a práticas que seriam aplicadas a bebês, algo que, como a autora argumenta (p. 253-257), podem ter influenciado os recém-nascidos psicologicamente, mas que teriam tido poucos efeitos diretos na internalização de valores. A consideração dessa etapa seria dispendiosa e com pouco retorno, motivos pelos quais me limito aos outros seis pontos restantes. Entretanto, prefiro começar pela passagem deixada de fora pela autora, uma vez que ela menciona diretamente o principal interesse desse estudo.

A passagem em questão situa-se na *Vida de Lisandro* (2.1-2) de Plutarco:

Lisandro foi criado na pobreza e se mostrou bem determinado, como qualquer outro, em relação aos hábitos [dos espartanos], viril e mais forte do que todos os prazeres, exceto apenas àquele que as belas façanhas trazem aos honrados e bem-sucedidos. Para os jovens em Esparta a esse [prazer] não é vergonhoso se render, pois querem que já desde o começo seus filhos sejam de alguma forma sensíveis à reputação, tanto angustiados pelo remorso quanto enaltecidos pelos elogios; enquanto que o indiferente e imoto nessas questões é desprezado como sem ambição pela excelência e um camponês. Ele então se tornou ambicioso e contencioso por ter suportado a educação lacônia, e

nenhuma grande culpa podia ser dada à [sua] natureza (*phýsin*) em relação a essas coisas.¹²⁰

Como dissemos anteriormente, essa passagem descreve claramente o *topos* encontrado em autores do Período Clássico (espartanos como um todo direcionados à *philotimía* pelos costumes de sua cidade, não por sua *phýsis*) unido às adições de Plutarco (a intencionalidade de incutir a *philotimía*, isso com o objetivo de impulsionar à busca da *areté*). Entretanto, o que nos interessa aqui é a afirmação de que “já desde o começo” os espartanos eram induzidos em direção à ambição, isso por um método bem congruente com o objetivo: os faziam “sensíveis à reputação” (*páskhein... pròs dóxan*). Como foi dito no primeiro capítulo, a reputação é uma parte importante do sistema da honra, é o conjunto das ações de um indivíduo que se apresenta para o julgamento do Outro, o repertório de ações, características e valores que é julgado pelo “tribunal de reputação” de Pitt-Rivers e que, portanto, condiciona o valor social do indivíduo. Acredito que o termo usado por Plutarco, *dóxa*, exprime justamente essa ideia, a da opinião que se tem sobre um indivíduo, de sua reputação perante os outros. Portanto, é significativo que uma das primeiras lições dos espartanos era a de “ser sensível” (*páskhein*) à essa ideia, ou seja, de permitir que a opinião alheia influenciasse vigorosamente a avaliação do indivíduo sobre si mesmo e sobre suas próprias ações.

Por mais que essa passagem se adeque perfeitamente ao objetivo do estudo, é necessário checar a validade dessa afirmação, tendo em mente a distância temporal e filosófica que separava Plutarco da educação de Lisandro. French (p. 267-268) parece acreditar piamente que as informações de Plutarco a respeito da educação primária espartana provinham de um tratado, agora perdido, de Aristóteles intitulado *Perí Paideías* (“Sobre a Educação”), onde constariam informações mais específicas a respeito da educação espartana, provavelmente coletadas *in situ*. Entretanto, para lidar com o problema de que Plutarco, apesar de citar Aristóteles e suas obras em diversos momentos, não o menciona em nenhuma passagem a respeito desse tema, a autora afirma simplesmente que “nem Plutarco nem qualquer outro autor antigo citou fontes tão regularmente quanto gostaríamos”. Acho difícil que se Plutarco não mencionasse, nem uma única vez, um tratado no qual ele estivesse de fato imerso para tratar de um assunto tão específico. Penso que buscar uma fonte única para tal afirmação seja um

¹²⁰ ἐτράφη δὲ ὁ Λύσανδρος ἐν πενία, καὶ παρέσχεν ἑαυτὸν εὐτακτον, ὡς εἴ τις ἄλλος, πρὸς τοὺς ἐθισμοὺς καὶ ἀνδρώδη καὶ κρείττονα πάσης ἡδονῆς, πλὴν εἴ τινα τιμωμένοις καὶ κατορθοῦσιν αἱ καλαὶ πράξεις ἐπιφέρουσι. ταύτης δὲ οὐκ αἰσχρὸν ἐστὶν ἡττάσθαι τοὺς νέους ἐν Σπάρτῃ. βούλονται γὰρ εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς πάσχειν τι τοὺς παῖδας αὐτῶν πρὸς δόξαν, ἀλγυνομένους τε τοῖς ψόγοις καὶ μεγαλυνομένους ὑπὸ τῶν ἐπαίνων· ὁ δὲ ἀπαθὴς καὶ ἀκίνητος ἐν τούτοις ὡς ἀφιλότιμος πρὸς ἀρετὴν καὶ ἀργὸς καταφρονεῖται. τὸ μὲν οὖν φιλότιμον αὐτῷ καὶ φιλόνεικον ἐκ τῆς Λακωνικῆς παρέμεινε παιδείας ἐγγενόμενον, καὶ οὐδὲν τι μέγα χρὴ τὴν φύσιν ἐν τούτοις αἰτιάσθαι.

exercício que cujo resultado, qualquer que seja, será minimamente duvidoso, considerando o número de fontes mencionadas por Plutarco e a possibilidade que várias delas tenham se interessado pelo tema em questão. Assim, considero mais profícuo checar a congruência da afirmação com as fontes que possuímos e avaliar, de modo mais geral, a credibilidade de seu conteúdo. Por esse ponto de vista, penso que Plutarco reflete ao menos parte do pensamento dos autores do século IV, principalmente porque, na passagem supracitada, a *philotimía* está conectada à única categoria de prazeres (*hēdonēs*) que não são vergonhosos (*aiskhrón*) em Esparta: aqueles trazidos pelas ações belas (*ai kalai práxeis*). Entretanto, antes de prosseguir, são necessárias algumas notas a respeito da terminologia.

Primeiramente, a raiz do termo que aqui traduzo por “vergonhoso” é *aiskhýne*. Esse termo, se tomado etimologicamente, expressaria a ideia de uma desfiguração, quase de caráter físico, causada por alguma desaprovação alheia (KONSTAN, 2003, p. 1036), seja de uma ação ou de uma característica. Essa sensação corresponde perfeitamente à pena causada pela interiorização de uma avaliação negativa provinda de um júri externo (hipotético ou não), aquilo que definimos como “vergonha”. A caracterizo como uma “interiorização” porque, caso ela não existisse, não haveria nada que engatilhasse a sensação de desfiguração, de “parecer mais feio”, aos olhos de um grupo – ou seja, não haveria vergonha. Em segundo lugar, o termo que adjetiva as ações, *kalós*, é talvez um dos mais difíceis de serem traduzidos, ao contrário do conceito por ele carregado. Apesar de ele ser primeiramente usado para denotar algo esteticamente “belo”, ele também é usado para caracterizar qualquer coisa (pessoas, objetos, valores, ações) consideradas *moralmente* “belas”. Isso faz com que o termo seja frequentemente traduzido com uma miríade de adjetivos positivos carregados de conotações morais (“bom”, “nobre”, “correto” etc.), inclusive, por vezes, por “honrável” (cf. TANCREDI, 2013, p. 35). Acho desnecessário mudar uma tradução que reflete tão bem um conceito e que nos é extremamente útil, pois ações consideradas “belas” causam o efeito oposto da desfiguração causada pela *aiskhýne*, isso é, elas melhoram a aparência do indivíduo em relação aos olhos alheios e, assim, aumentam seu valor social, sua honra. Portanto, considero inoportuna a tradução de *kalós* por qualquer outro termo que não “belo”, de modo que passo a usá-lo daqui em diante, referindo-me à todas as conotações morais e “honoríficas” por ele carregadas.

Retornando à *Vida de Lisandro*, creio que a frase em questão faz referência justamente ao contexto hegemônico espartano imaginado pelos autores do século IV: a pólis cujos cidadãos, treinados na resistência e na abstenção de prazeres corrompíveis, se rendem a eles uma vez que conquistam a hegemonia da Hélade. Além disso, é significativo que essa informação esteja na biografia de Lisandro, justamente um dos principais responsáveis por uma

das mais belas *práxeis* da história de Esparta: a vitória na Guerra do Peloponeso e, conseqüentemente, a aquisição da hegemonia mais extensa mantida pela pólis. Ou seja, é possível ver a ironia: apesar de mirarem a *areté*, os prazeres permitidos pelos espartanos passam a dominá-los na medida em que as ações belas, os “honrados” e os “bem-sucedidos” se multiplicam devido à hegemonia. Cada vez mais espartanos atuam fora de Esparta, principalmente em campanhas que movimentavam milhares de homens, inúmeros recursos e múltiplas conexões diplomáticas e pessoais (CARTLEDGE, 1987, p. 34-54; ver HODKINSON, 1993, p. 152-157). Penso estar clara, aqui, a presença da tradição intelectual do século IV como uma nutriz, quase profética, do Lisandro de Plutarco. Nesse sentido, vale notar que tanto Éforo quanto Teopompo são citados na obra como fontes de informações relativamente exclusivas a respeito de Lisandro (Plut. *Lys.* 20.6, 25.3, 30.2-3), sendo que o primeiro deles parece ter tido acesso ao panfleto do rei Pausânias, contrário à hegemonia estabelecida nos moldes de Lisandro, enquanto que o segundo compôs suas *Helênicas* tratando justamente do período de maior atividade de Lisandro e de suas políticas (411-394, cf. Diod. 13.42.5). Entretanto, em relação a Teopompo, é necessário manter em mente que as passagens de suas obras que sobreviveram e que falam sobre Lisandro mantêm um caráter elogioso, algo repetido por vários outros autores que a tiveram como base (FLOWER, 1994, p. 73-74). De qualquer maneira, tais informações não devem ser tomadas como verdadeiras apenas pela probabilidade de terem sido oriundas e contemporâneas à Esparta do século IV, mas creio que podemos considera-las ao menos a interpretação de algum desses autores de certas práticas de educação usadas em Esparta. Assim, por mais que também seja impossível dizer se tais interpretações derivam de testemunhos empíricos ou de outras fontes primárias (como o panfleto do rei Pausânias, por exemplo), creio que ao menos algumas dessas práticas suscitaram tais interpretações e, por isso, possuem algum valor intrínseco a respeito de ao menos uma das realidades então existentes em Esparta.

French (p. 251), argumentando a respeito da natureza aristotélica das informações de Plutarco, parece relacionar essa passagem com uma da *Política* (7.1336b8-11), onde o estagirita, falando sobre a educação aconselhável aos menores de sete anos de idade, afirma que “se alguém se mostrar falando ou fazendo algo proibido, se livre, mas ainda não considerado digno de se reclinar nas refeições comuns,¹²¹ deve ser punido com desonras (*atimiais*) e

¹²¹ Essas referições comuns, as *syssítia*, se referem aos grupos compostos por esparciatas, onde a partir de seus vinte anos de idade eles deveriam se reunir para jantar. A importância das *syssítia* jaz principalmente em sua função institucional: cada membro deveria contribuir com uma *eisphorá*, uma taxa aparentemente fixa paga

surras”.¹²² A uma primeira vista, parece possível conectar isso com Esparta, e com o que foi visto na *Vida de Lisandro*: a punição com privação de honra repete a temática da sensibilidade à reputação, além de que as *syssítia*, refeições em comum mantidas por cidadãos, fazem referência a um elemento característico da constituição espartana (e cretense). Entretanto, essas punições parecem ser direcionadas a outra classe etária. O contexto da passagem é a proibição de qualquer “conversa vergonhosa” (*aiskhrologían*), uma vez que essa conversa, além de motivar ações correspondentes, influenciam as crianças na mesma direção (7.1336b2-8). Desse modo, Aristóteles parece prescrever as punições supracitadas aos mais velhos (começando pelos livres ainda não-cidadãos), de modo que eles não influenciassem os mais novos. Ou seja, a sensibilidade à reputação já está desenvolvida (caso a punição pretenda ter algum efeito), e a única indicação de que o autor se refere a Esparta, a menção das *syssítia*, não assume essa posição se considerarmos a *Política* como um todo: Aristóteles (*Pol.* 7.1329b5-9) afirma que a mais antiga das *syssítia* registradas foi estabelecida por Ítalo, rei da Enótria, e que ela é uma característica de qualquer pólis bem-estruturada, não de Esparta especificamente (*Pol.* 7.1330a3-4). Ou seja, Aristóteles não parece se referir nem a Esparta, nem aos jovens em idade pré-escolar.

Por fim, creio que seja válido definir qual o “começo” ao qual Plutarco se refere. Nesse ponto, é impossível não lembrar do discurso fúnebre proferido pelo Péricles de Tucídides (2.39.1), onde se afirma que, em termos de educação, em Esparta “já novos buscam a coragem através de labores”. Entretanto, a terminologia utilizada (*néoi óntes*) não nos permite precisar a idade a qual Péricles se refere. De qualquer forma, esse argumento parece muito mais um exagero retórico do que uma descrição fiel – exagero esse aplicado da mesma forma por Xenofonte (*CL* 2.1) para criticar a educação de outros gregos em relação à espartana. Assim, permanecemos apenas com Plutarco. Poderíamos pensar que a *philotimía* de Lisandro é produto unicamente da “educação lacônia”, como o próprio autor conclui na última frase da passagem destacada. Entretanto, creio que algum valor deva ser dado à primeira frase da passagem, onde Plutarco afirma que Lisandro “foi criado (*etráphē*) na pobreza e se mostrou bem determinado, como qualquer outro, em relação aos hábitos (*ethismoús*) [dos espartanos]”. O verbo por mim traduzido como “criado” tem como raiz o termo *trophē*, que faz referência justamente aos cuidados dedicados aos primeiros anos de vida de um indivíduo – cuidados esses que incutiram

majoritariamente em produtos agrícolas (ver FIGUEIRA, 1984), e caso ele falhasse em cumprir essa obrigação sua cidadania era revogada (*Arist. Pol.* 2.1272a13-16).

¹²² [...]: ἂν δέ τις φαίνεται τι λέγων ἢ πράττων τῶν ἀπηγορευμένων, τὸν μὲν ἐλεύθερον μὲν μήπω δὲ κατακλίσεως ἡζιωμένον ἐν τοῖς συσσιτίοις ἀτιμίαις κολάζειν καὶ πλῆγαῖς, [...].

nele, assim como em qualquer outro dos “outros”, os hábitos espartanos, dentre eles a resistência a todos os prazeres exceto um, justamente aquele que semeia a *philotimía*. Ou seja, creio que a *trophé* ali menciona deve ser incluída como uma etapa primária da educação mencionada posteriormente, de modo que os indivíduos que nela tomavam parte, ainda em idade pré-escolar, provavelmente tomavam parte no treinamento da *philotimía* e da sensibilidade ao sistema da honra. Assim, cabe a nós pensar sobre como isso era levado a cabo.

São duas as fontes que nos falam sobre o que era ensinado às crianças espartanas na “educação antes da educação”. A primeira delas provém de Ateneu de Náucratis (14.631a), quem afirma que desde os cinco anos de idade todos os indivíduos, homens e mulheres, aprendiam a dançar um estilo de dança chamada “pírrica”. Esse estilo de dança, segundo sua própria descrição (14.630d), é um estilo diretamente associado à guerra: as crianças dançam armadas com a panóplia hoplita e o fazem velozmente – sendo a velocidade enquanto equipado uma qualidade de extrema importância na guerra. Entretanto, Ateneu também afirma que os espartanos são os únicos gregos que ainda a praticavam, sendo que a precocidade com a qual eles iniciavam um ensino aparentemente oficial fala contra um dos contrastes feitos por Xenofonte (CL 2.1) entre espartanos e gregos em geral – os primeiros não seriam tão apressados quanto os últimos em iniciar a educação de seus filhos. Ainda assim, o peso dos testemunhos sobre o comprometimento dos espartanos com a música é o suficiente, na minha opinião, para dar certo crédito à afirmação de Ateneu.¹²³ Além disso, é necessário levar em conta que Ateneu é bem específico em relação à idade: afirmar que algo era ensinado em Esparta “a partir dos cinco anos” (*apò pénte etōn*), tendo acesso a obras como a de Plutarco (*Lyc.* 16.4) e Xenofonte (CL 2.1-2) que são relativamente claros a respeito da idade em que a educação formal começava, representa uma afirmação direta que o aprendizado da dança pírrica começa antes da *paideía* formal. Ou seja, por mais que Ateneu pareça exagerar na obrigatoriedade desse aprendizado, creio que seja possível que, ainda no âmbito familiar, a criança já fosse ensinada algumas das ferramentas básicas que compunham o repertório cidadão espartano ideal – como a mimese do guerreiro pírrico.

Em segundo lugar, temos, novamente, Plutarco. Em sua *Vida de Licurgo* (16.3), ao narrar o tratamento recebido pelas crianças espartanas antes de ingressarem no *agōgē*, o queroneio afirma que elas eram ensinadas a ser “contentes com seu estilo de vida, inexigentes

¹²³ Ver Pratinas *apud* Athen. 14.630f-631a; Polícrates *BNJ* 588 F 1; Paus. 3.17.5; Plut. *Mor.* 238a-d; *Lyc.* 14.2-3, 21. Kennell (1995, p. 203) afirma que o peso dado à música em Esparta pelas fontes mais tardias é um produto da conexão mantida entre a música e a filosofia estoica, de modo que seria mais seguro pensar em uma Esparta onde a música era sim importante, mas *tão importante quanto* em outras pólis gregas.

com comida, destemidos do escuro, sem medo da solidão e desacostumados ao aborrecimento pífio e a lamúrias”.¹²⁴ French (p. 248) elenca essa passagem dentre os pontos pelos quais seria possível reconstruir a educação primária espartana (no. 7). Utilizando o quadro teórico de três escolas sobre o desenvolvimento psicológico das crianças, a autora (p. 253-259) argumenta que as práticas supracitadas, quando somadas aos outros pontos elencados, correspondem às necessárias para criar a base psicológica que uma criança exigiria para internalizar, de maneira consistente, os valores a ela propagandeados pela educação subsequente e pelo resto da vida cívica espartana. Concordo com tais interpretações, mas creio que as conclusões se referem mais aos *objetivos* descritos por Plutarco (pois são exatamente isso, *objetivos*) do que a práticas específicas, essas que poderiam variar imensamente entre os responsáveis por organiza-las. Além disso há uma série de outros problemas no raciocínio da autora, sendo um deles um bom ponto de início para a consideração do quadro com o qual nos deparamos.

Argumentando a favor da concessão de um papel importantíssimo, quase exclusivo, à mulher espartana na busca dos resultados mencionados por Plutarco, a autora (p. 248-249) ignora completamente que, na passagem em questão, o beócio atribui a habilidade de interiorizar tais valores nas crianças às *amas*, não à mulher nem à família como um todo. Inclusive, Plutarco afirma que é justamente essa habilidade que as teria tornado cobiçadas por estrangeiros. Tais problemas no raciocínio de French nos dão um ponto de referência por onde conduzir nossa (re)visão das fontes, o que faço agora ponto a ponto.

O argumento do artigo de French (p. 263-264) é, no final das contas, que a crescente concentração de propriedades e, conseqüentemente, de poder de ação nas mãos nas mulheres espartanas no decorrer do século IV fez com que elas se dedicassem cada vez menos à educação primária de seus filhos. Isso, por sua vez, impediu-as de criar a base psicológica que sustentaria o sistema de valores promovidos pela constituição de Esparta, de modo que esses mesmos indivíduos passam a desrespeitá-lo cada vez mais e, conseqüentemente, construir a crise moral e política do século IV. Como já foi demonstrado anteriormente, a teoria adotada por French, que Esparta declinou em seu poder pela corrupção moral de seus cidadãos, é exibida em todo o século IV, mas é, como vimos, uma teoria “pós-Leuctra”, que pinta a Esparta dos “anos dourados” e de cidadãos incólumes em comparação a uma decaída e corrompida. Ou seja, é insustentável que, até antes da concentração de propriedade nas mãos das mulheres (i.e., antes

¹²⁴ εὐκολα ταῖς διαίταις καὶ ἄσκησιν καὶ ἀθροισμῶν σκότου καὶ πρὸς ἐρημίαν ἄφοβα καὶ ἄπειρα δυσκολίας ἀγεννοῦς καὶ κλαυθυρισμῶν. Willem den Boer (1954, p. 241) afirma que essa imagem deve ser descreditada por corresponder a uma “descrição idealista”. Seu argumento não avança e ele não apresenta argumentos que afirmam que esse era o ideal de criança mantido em algum ponto da Antiguidade. Portanto, assim como French, creio que a passagem merece algum valor analítico.

da hegemonia), os espartanos se comportavam uniformemente e de acordo com o que lhes era exigido. Argumentei em outro artigo (BERNARDO, 2016) que já nas *Histórias* de Heródoto a maioria dos elementos que compunham a miragem da retidão moral espartana são burlados, principalmente por seus reis. De qualquer forma, o ponto da crítica é o seguinte: por mais que houvesse uma lista institucionalizada de quais valores deveriam ser demonstrados pelos espartanos, não há nenhuma uniformidade comportamental real (principalmente se levarmos em conta o âmbito privado da vida espartana). Além disso, não há nenhum problema em assumir que, desde antes da hegemonia, pessoas outras que não as mães participassem da educação primária dos espartanos. Isso nos leva a outro problema: se esses outros indivíduos realmente participavam dessa fase educacional.

French (p. 249) argumenta corretamente que em Esparta o duplo mais comum das *amas*, os *paidagōgoí*, não eram empregados, mas ignora os problemas da justificativa dessa restrição. Xenofonte (*CL* 2.1-2), contrastando os costumes espartanos com os de outras cidades gregas, critica os dessas últimas pela pressa (exagerada retoricamente) com a qual os pais normalmente atribuíam *paidagōgoí* a seus filhos, enquanto que em Esparta eles eram colocados, no devido tempo, sob os cuidados do *paidonómos*. A principal crítica aqui não está sobre o período em que a educação formal começava, mas sim no tipo de pessoa que a conduzia. Em outras cidades gregas a criança seria colocada sob a responsabilidade de um profissional que era, quase sempre, um *escravo* adquirido para desempenhar especificamente uma função pedagógica, enquanto que em Esparta esse serviço, um dos mais importantes, era encargo de um oficial, um *cidadão* prestigiado, eleito e indicado pela própria pólis. Essa posição aparece confirmada na obra de Platão, como bem argumenta Ducat (2006a, p. 58-60, 128): para o filósofo, a ausência dos *paidagōgoí* em Esparta era um erro, responsável pelo “amansamento” do caráter selvagem inerente às pessoas, algo que só poderia ser feito com a atenção individual de um *paidagōgós* (mesmo que um escravo). Isso nos leva a duvidar das afirmações de Plutarco a respeito das “amas lacônias” em sua *Vida de Licurgo*: uma vez que os espartanos consideravam impróprio que um escravo participasse da educação de seus filhos, isso não deveria se aplicar também às *amas*, função essa igualmente desempenhada em grande parte por escravas?¹²⁵

As fontes disponíveis a respeito do emprego de *amas* em Esparta indicam uma conclusão mais complexa do que a referente aos *paidagōgoí*. A mais problemática delas é uma citação que Plutarco faz de Duris de Samos (*BNJ* 76 F 69), historiador do final do século IV.

¹²⁵ Levando em conta os dados provenientes do contexto ateniense (GOLDEN, 1990, p. 147-148).

Ele menciona mulheres presentes no momento em que Timea, esposa de Ágis e mãe de Leotíquidas, se refere privadamente a seu filho como “Alcibíades”. Plutarco cita a anedota três vezes, se referindo às mulheres como “hilotas” (*heilōtidas*; *Ages.* 3.1), “criadas” (*opodaús*; *Alc.* 23.7) e “servas” (*therapainídas*; *Mor.* 467f). A bibliografia tende a tomar esse episódio como uma referência ao emprego de amas por parte dos espartanos, profissionais que aparecem geralmente referenciadas por termos bem específicos – ou “ama-de-leite” (*títthē*) ou “ama” (*trophós*). Não acredito que esse seja o caso aqui: Plutarco, ou qualquer que seja sua fonte, falava de criadas pessoais, não de mulheres com o dever específico de cuidar da criança. Entretanto, há casos mais claros – mas ainda assim problemáticos. Um deles encontra-se em Heródoto (6.61): a ama (*trophòs*) de uma garota considerada feia a leva diariamente ao templo de Helena em Therapne, rezando todas as vezes para que a deusa a libertasse de sua feiura. Isso acontece depois de uma mulher misteriosa tocar sua cabeça durante uma dessas visitas ao templo, prevendo que ela seria a mais bela mulher de Esparta. A garota cumpre a profecia e (graças a isso) se torna a terceira esposa do rei Aríston e mãe de seu sucessor, Demarato. Outra passagem, dessa vez em Ateneu (4.139a-b) menciona as Tithēnídia, ou “Festival das Amas”. Quando tais passagens são tomadas em conjunto e acriticamente, elas parecem oferecer um atestado da importância dada às amas em Esparta, mas acredito que cada uma delas tem problemas que nos impedem de pensar isso.

Primeiramente, a narrativa de Heródoto possui todas as características de uma lenda local. Isso não a torna menos válida como fonte. Ela nos mostra que era minimamente concebível a ideia de uma ama com total ciência do funcionamento da sociedade e das instituições espartanas, assim como zelosa e comprometida com o *oikos* de seus mestres – ao menos na mente desses mesmos mestres (cf. HODKINSON, 1997b, p. 49). Entretanto, em relação à sua importância relativa no geral ou a práticas educacionais utilizadas, ela não nos diz muito.

Em segundo lugar, temos a passagem de Ateneu. Ao contrário do que a bibliografia costuma defender, não creio que as Tithēnídia fossem um festival dedicado às amas, isso por dois motivos. Antes de tudo, por conta da terminologia: Ateneu descreve o festival como sendo realizado “pelo bem das crianças” (*hypèr tōn paídōn*),¹²⁶ não das amas. Isso é compreendido se notarmos o contexto da passagem. Tendo apenas iniciado a discussão sobre os simpósios lacônios, Ateneu cita uma obra de Polemon, esse que, por sua vez, cita uma passagem da comédia *Plutoi* (“Os Deuses da Riqueza”) de Cratino (século V), na qual é descrito um tipo de

¹²⁶ Parte das traduções usa “em nome das crianças”, mas creio que não seja esse o sentido.

banquete lacônico chamado *kopís*. Dois dos elementos mais marcantes nessas ocasiões são: 1) a permissão de participação tanto a estrangeiros quanto a cidadãos e 2) o fato de salsichas serem penduradas em edifícios públicos, dos quais eram tiradas com os dentes por seus anciões. Esses banquetes eram realizados na cidade durante as Tithēnídia, mas isso enquanto as amas levavam os garotos para o templo de Ártemis Korythalia, situadas em um local situado por Pausânias (3.18.6) em algum lugar entre os quase sete quilômetros que separam Esparta de Amyklai. Nesse ponto acredito que French (p. 259) faz bem ao considerar toda a descrição ao invés de apenas aquelas sobre o festival: as Tithēnídia são retratadas como uma estratégia espartana para evitar que os garotos testemunhassem o banquete que ocorreria na cidade, onde os mais velhos e (teoricamente) mais respeitáveis festejavam ao lado de estrangeiros e tiravam salsichas de edifícios públicos às mordidas. Ou seja, os espartanos aqui parecem estar seguindo o proposto por Aristóteles (*Pol.* 7.1336b2-12), isso é, mantendo longe da vista das crianças um momento de fraqueza em sua fama de moderados e chauvinistas.¹²⁷ Não afirmo aqui que a passagem aristotélica se refere a esse festival espartano em específico, mas que a ideia de que manter as crianças afastadas de comportamentos vergonhosos como meio de impedir que elas os imitassem era generalizado, e até mesmo ritualizado em certos lugares – dentre eles a própria Esparta.

A conclusão da análise dessas passagens é que, ao contrário do que Plutarco parece inferir na *Vida de Licurgo*, as amas não desempenhavam um papel assim tão importante. Inclusive, é necessário lembrar que provavelmente nem todas as famílias tinham condições de manter servas, hilotas ou não, dedicadas exclusivamente ao cuidado de crianças. Quanto ao argumento de French (p. 261), de que cada vez mais amas eram usadas na criação primária das crianças espartanas, creio que ele esteja errado por um simples cálculo socioeconômico. Quanto mais propriedades são concertadas nas mãos de algumas famílias, mais famílias tem suas propriedades diminuídas e, portanto, menos são capazes de manter servos especializados. Ou seja, se essa concentração aconteceu no século IV (e tudo indica que aconteceu), a criação da maioria das crianças provavelmente ficou cada vez menos na responsabilidade de amas.¹²⁸ Assim, o último passo é desconfiar da fama atribuída a essas mulheres por Plutarco – algo que

¹²⁷ A respeito do “chauvinismo” espartano e a expulsão de estrangeiros ou *xenēlasía*, ver Xen. *CL* 14.4; Thuc. 1.144.2; Pl. *Prot.* 342c; *Laws* 12.950a-c com FIGUEIRA, 2003.

¹²⁸ Inclusive, se pudermos fazer um paralelo com o contexto ateniense (ver BROCK, 1994, p. 336-338), podemos até conjecturar se mais cidadãs espartanas, de *status* reduzido ou não, passaram a oferecer seus serviços como amas de modo a contribuir com a renda do *oikos*. Como vimos no raciocínio a respeito dos *paidagōgoi*, é provável que elas fossem preferidas a mulheres escravizadas.

só pode ser argumentado por dois exemplos conhecidos de mulheres lacedemônias servindo como amas *fora* da Lacedemônia.¹²⁹

Dito isso, há mais dois pontos citados por French (nos. 5 e 10) que merecem ser comentados. O primeiro deles toma como fonte a passagem da *CL* (2.1, 3) que afirma que os garotos espartanos eram deixados descalços, com roupas simples e eram alimentados frugalmente (p. 248). Creio que Xenofonte esteja descrevendo uma das características da *paideía* formal, reservada aos maiores de sete anos de idade, e não aos menores. De qualquer forma, creio que não seria impressionante se já desde antes da *paideía* os garotos fossem acostumados a esses hábitos – e aos valores de resistência e simplicidade por eles sublinhados. Em segundo lugar, está o papel da mãe: assim como uma pletera de acadêmicos que tomam acriticamente os *Dizeres das Mulheres Espartanas* de Plutarco, French (p. 249) afirma que a imagem ali pintada da mulher espartana, a mãe ultracomprometida em fiscalizar o comprometimento do filho com a ideia do “vencer ou morrer”, reflete uma “tradição histórica autêntica”. Como Ducat (2006a, p. 125-126) sugere, é muito provável que esse peso dado à figura da mãe seja oriundo da miragem da Esparta ginecocrata – aquela que, por não ter suas mulheres cerceadas pelas leis da mesma forma que os homens, é por elas governada (e.g. Arist. *Pol.* 2.1269b12-70a15). Além de que a consideração desses apotegmas sob um pano de fundo mais amplo, inseridos nas *Vidas* como um todo, indica que o exagero ali colocado serve mais a uma função moral prescritiva do que à fidelidade histórica (MYSZKOWSKA-KASZUB, 2014). Ainda assim, creio que haja algo concreto por trás dessa miragem – não o suficiente para torna-la “autêntica” (cf. FIGUEIRA, 2010).

Começando por tais *apophthégmata*, Leônidas responde à sua esposa Gorgo (Plut. *Mor.* 255a) que ela se casasse e tivesse bons filhos (*agathà tíktein*) depois de ele partir para as Termópilas. Esse episódio parece fazer referência a uma expectativa específica que se colocava sobre as mulheres espartanas, uma que Xenofonte menciona logo no começo da *CL* (1.4). Segundo ele, Licurgo “considerava ser a geração de filhos (*teknopoiían*) a mais importante função das nascidas livres”,¹³⁰ motivo pelo qual ele tomou medidas para que também elas se exercitassem e, assim, pudessem ter uma prole mais saudável. Esse programa de exercícios será tratado posteriormente (ver p. 197-202 *infra*), uma vez que ele está mais conectado às qualidades físicas e seu papel no estabelecimento de casamentos. Tais afirmações não falam muito a respeito de uma responsabilidade materna pela criação de sua prole, mas a avaliação de

¹²⁹ Amiclas, ama lacônia de Alcibíades (Plut. *Lyc.* 16.3; *Alc.* 1.2) e Malica de Cítera (*IG* II² 9112).

¹³⁰ [...] ταῖς δ' ἐλευθέραις μέγιστον νομίσας εἶναι τὴν τεκνοποιίαν [...].

Platão ajuda a complementar o quadro. Falando especificamente a respeito das regulamentações a respeito das mulheres nas constituições lacedemônia e cretense, o Atenense das *Leis* (7.806a) afirma que a liberação das mulheres do trabalho com a lã, esse realizado pelas escravas (cf. *CL* 1.4), as permitia se especializar mais no cuidado e administração da casa e na “criação das crianças” (*paidotrophías*). Uma vez que os protestos de Megilo e Clínias parecem ser direcionados para outro aspecto da descrição do ateniense – a permissividade das leis em relação ao *topos* do estilo de vida luxuoso e indisciplinado das mulheres (7.806c-d) – podemos pensar que o ponto que nos interessa não era polêmico, ao menos para Platão, seus associados e (talvez) para sua audiência. Aparentemente, essa responsabilidade da mãe pela criação (em um sentido amplo) dos filhos parece continuar até a idade adulta. Além de seu olhar vigilante ser um importante mecanismo de fiscalização moral no cotidiano espartano (ver FIGUEIRA, 2010), é importante notar que as ações de seus filhos e parentes em geral refletiam diretamente na imagem de toda a família (i.e. afetavam seu valor social). Xenofonte descreve como os parentes dos sobreviventes de Leuctra (e, portanto, os que haviam fugido para se salvar) vagavam pelas ruas de Esparta “tristes e humilhados” (*skythrōpous kai tapeinoùs*; *Hell.* 6.4.16). Portanto, é natural assumir que houvesse algum interesse dos familiares em geral no comportamento de seus membros, talvez com um peso maior sobre a responsável por sua primeira “criação”.

Portanto, excetuando a opinião mais drástica a respeito dos *paidagōgoí*, todos os outros aspectos dos primeiros anos da vida espartana parecem semelhantes àqueles vistos em outros contextos contemporâneos. Isso nos permite conjecturar se o mesmo vale para um dos aspectos domésticos, mais especificamente o papel dos pais, e para os exteriores ao *oikos*, ambos não iluminados diretamente pelas fontes.

O pai seria outro integrante do *oikos* que poderia ter alguma função educativa na vida das crianças. As fontes literárias são quase sempre ambíguas em relação à idade das crianças às quais elas se referem – *pais*, o principal termo para se referir a elas, abrange indivíduos de 0 a até c. 14 anos de idade e escravos,¹³¹ de modo que a ferramenta mais precisa é a iconográfica. Entretanto, como Lesley Beaumont (2012, p. 58-60, 110-118) argumenta, a maior parte desse tipo de registro consiste de formas cerâmicas destinadas a um contexto doméstico, de modo que, uma vez que são as mulheres as prováveis (mas não únicas) consumidoras da arte ali colocada, são raras as imagens em que pais interagem com seus filhos pequenos. Ou seja, isso não significa, necessariamente, que os homens não tivessem qualquer conexão com seus filhos.

¹³¹ Ver GOLDEN, 1990, p. 12-22; DEAN-JONES, 2013, p. 111.

Na verdade, era deles, por exemplo, a responsabilidade de socializar os garotos, dado o ideal de comportamento recluso exigido das mulheres.¹³² Assim como Mireille Lee (2015, p. 38) afirma, é exatamente esse contato com o universo social expandido que faz com que os indivíduos assimilem esses e outros modelos de conduta, principalmente os ligados ao gênero, ao modo de se vestir e agir – um momento importante para os indivíduos que estão começando a identificar as regras pelas quais guiar suas ações.

Em Esparta, creio que o quadro era ligeiramente diferente. Primeiramente, além de todos os deveres atribuídos aos homens em idade para já serem casados – a participação nos cargos públicos, a presença diária em seu *syssítion*, a manutenção de um físico saudável e qualquer tarefa requisitada pelas autoridades – Xenofonte (*CL* 1.8) ainda revela a possibilidade de que os que não tivessem interesse em morar com uma mulher, mas que gostariam de ter filhos, os tivessem com uma mulher já casada uma vez que seu marido consentisse (algo que, como veremos, poderia trazer benefícios à sua prole). Tendo visto que a responsável pela *paidotrophía* era a mulher, é provável que tais pais também não vivessem com seus filhos. Além disso, o fato de as mulheres espartanas terem gozado de uma “liberdade” relativamente maior que a das mulheres de outras cidades gregas – o que teria em parte motivado a construção da imagem (principalmente pelo homem ateniense) de uma espartana livremente indecente, desregulada e fastuosa (ver n. 82 *supra*) – provavelmente as permitiu reivindicar ao menos parte do processo inicial de socialização das crianças. Além disso, Xenofonte (*CL* 6.1-2) afirma que todos os pais espartanos compartilhavam a autoridade de todos os filhos, medida essa mantida para fazer com que os cidadãos aprendessem a compartilhar tudo sem prejudicar uns aos outros. Vale notar que nessa passagem Xenofonte afirma que as ações do filho parecem refletir na imagem de seu pai (biológico), assim como na da sua mãe: “Se uma criança alguma vez reclamar ao pai que foi golpeado por outro [dos cidadãos], é vergonhoso (*aiskhrón*) não atirar outro golpe ao filho”.¹³³ Tais golpes, fazendo referência a punições físicas por quaisquer condutas repreensíveis, não parecem reservadas a nenhuma classe etária específica, de modo que podemos supor que mesmo crianças ainda não inseridas na *paideía* estivessem sob esse tipo de vigilância.

¹³² Fontes e uma descrição breve, mas clara e sobre esse ideal podem ser encontrados em FANTHAM *et al.*, 1995, p. 79-80. Há motivos para argumentar que esse ideal de comportamento não passava disso, de um *ideal*, que correspondia apenas parcialmente à realidade (e.g. CERQUEIRA, 2008).

¹³³ ἦν δέ τις παῖς ποτε πληγὰς λαβὼν ὑπ’ ἄλλου κατεῖπεν πρὸς τὸν πατέρα, αἰσχρὸν ἐστὶ μὴ οὐκ ἄλλας πληγὰς ἐμβάλλειν τῷ υἱεῖ.

A passagem supracitada, contudo, também argumenta a favor da manutenção da conexão mantida entre filhos e pais de um mesmo *oikos*. Por mais que o arranjo da “comunalização” dos filhos (idealmente) multiplicasse as fontes de regras e modelos às quais os jovens davam autoridade e que, conseqüentemente, acabavam por internalizar talvez antes da *paideía*, era a honra do pai biológico que era diminuída caso seu filho agisse mal. Isso nos leva a pensar que o oposto também era válido, isso é, que as boas ações dos filhos refletissem na reputação do pai. Nesse sentido, creio que seria um erro negligenciar completamente o papel educativo do pai espartano na educação primária das crianças. Poderíamos usar como exemplo direto disso a estela dedicada por Damonon (*IG* V.1 213) na passagem entre os séculos V e IV (cf. NAFISSI, 2013, p. 114-117). Na descrição das vitórias de Damonon e de seu filho, Enimacrátidas, vemos que dos três tipos de provas vencidas pelo último ainda na categoria dos *paides* (o *dólikhos*, o *díaulos* e o *stádion*), duas delas (o *díaulos* e o *stádion*) também o foram pelo próprio Damonon quando ainda criança. Isso dá uma ideia da continuação, em uma mesma família, de uma “hegemonia” agonística em certas provas e competições, além de que sugere que seu treinamento (não somente o físico) tenha começado antes de Enimacrátidas ser velho o suficiente para competir. Além disso, Heródoto (6.60), em uma comparação com o Egito, ainda nos fala de certas funções (arautos, flautistas e cozinheiros) que passavam de pais para filhos em Esparta. Se essas funções tinham o mesmo caráter de privilégio e ritualístico (RICHER, 2012, p. 253-265) que, por exemplo, os sacerdócios reservados a certas famílias importantes em Atenas (ver PARKER, 1996, p. 56-66), Samos (Hdt. 3.142.4) e Sicília (7.153.1-3) seria natural conjecturar que também essa responsabilidade criasse laços bem precoces, também com certo peso educacional, entre pais e filhos.

Portanto, creio que a família compartilhava (com um peso maior sobre os ombros das mães) a responsabilidade pela preparação da criança não só para a *paideía*, mas também para diversos outros aspectos de sua vida futura. É possível imagina-los levando seus filhos pequenos aos lugares públicos onde se realizavam as mais diversas tarefas cotidianas, inclusive as incluídas na *paideía*, e as pintado como o futuro ao qual a criança se aproximava cada vez mais. Aos festivais, como as *Gymnopaídiai* e seus coros, cujos membros disputavam os postos mais visíveis; ou as *Hyakinthia*, cujos espetáculos musicais e desfiles atraíam multidões a ponto de “a cidade se esvaziar” (Aten. 4.139f). Todas essas atividades emolduradas pelos monumentos aos heróis espartanos e as histórias que os inspiraram, esses propositalmente colocados em diversos pontos da cidade de modo que os jovens (*néous*) fossem “criados ao seu lado” (*syntróphous*; Plut. *Lyc.* 27.1 com e.g. Paus. 3.12.7-8, 13.1, 14.6, 15.3). Músicas, rituais

e monumentos apresentavam, a todo momento, discursos sobre os ideais cívicos buscados por Esparta. Tais contextos e os modelos de comportamento neles exibidos e proclamados miravam todos os espectadores, desde crianças ou jovens buscando orientação até anciãos que reforçavam tais discursos; movimentos esse que, quando combinados, giravam as engrenagens que (re)produziam Esparta e seus espartanos.

*

Procurei tirar o máximo possível das informações disponíveis a respeito da “educação antes da educação” em Esparta. Em primeiro lugar, argumentei que a passagem da *Vida de Lisandro* (2.1-2) oferece provavelmente tanto uma avaliação advinda de algum autor do século IV, talvez Éforo ou Teopompo, quanto uma conclusão significativa: a educação primária em Esparta parece ter sido conduzida de modo a tornar os indivíduos “sensíveis à reputação”. Tal elemento seria indispensável para qualquer sociedade que escolhesse o sistema da honra como uma das principais ferramentas regulatórias das ações de seus membros. Torná-los sensíveis à opinião que se tem sobre eles ou, em outras palavras, fazer com que o valor que lhes é atribuído externamente seja um condicionante definitivo daquele autoatribuído. Essa é uma etapa essencial para que um conjunto de regras e modelos de comportamento sejam internalizados pelo maior número de pessoas possível. Tal etapa, além de submetê-las à fiscalização quase onipresente de seu grupo social, também transforma os próprios indivíduos em fiscais – um sistema fechado e autossustentável que, para continuar funcionando, deve configurar seus futuros membros assim que possível. Em segundo lugar, afirmei que é possível delinear um quadro ligeiramente diferente daquele de outras cidades gregas: em Esparta, o peso de fornecer, pela primeira vez, modelos e as noções de como o sistema da honra funciona teria sido colocado predominantemente sobre os ombros das mães, mas com uma parte importante, mas bem mais condicionada por idiosincrasias, dedicada aos pais. Não é impressionante, portanto, que se tenha construído a mulher espartana como um indivíduo mais leal às regras espartanas do que os próprios espartanos. Sendo elas as principais responsáveis pela criação de suas crianças, pela base dos futuros líderes de Esparta e das cidades a ela obedientes, é natural que a responsabilidade sobre as ações posteriores de sua prole, para bem ou para mal, caísse também sobre elas, algo apenas ampliado pela descrença em escravos pedagogos e pela “liberdade” por elas gozada.

Levando em conta esses dois pontos, creio que começa a ser delineado aqui um quadro mais complicado do que o assumido pela bibliografia em geral. Enquanto que a sensibilidade à honra submete o indivíduo à opinião de um coletivo teoricamente uniforme em seus valores, um dos principais veículos de atribuição e reconhecimento desses mesmos valores é justamente

uma parte menor dessa comunidade, mais especificamente a família, a mesma cujos interesses não são “coletivizados” da mesma forma que seus membros. Assim, a partir de agora se torna necessário, dentre outros objetivos, identificar os efeitos dessas conclusões. Em uma sociedade de vigiados e vigilantes, onde o *status* de alguém é definido pela comparação de seu valor social com um (ou todos) de seus vigias, a *eunomia* buscada não seria ameaçada por uma eterna competição por honra? Em outras palavras, a concórdia ali mantida não seria minada pela vontade eterna de aumentar sua honra e diminuir a alheia? Por fim, não teria a família espartana um papel (ou interesse) muito mais profundo na exortação a essa competição, exigindo e motivando a ascensão social de seus membros talvez a despeito dos valores da pólis grega mais “coletivista”?

Tais questionamentos serão respondidos conforme avançamos no raciocínio. Por ora, tomemos a *paideia* de fato, assim como seus efeitos na configuração do indivíduo.

2. *Paides*

O *debut* no sistema de educação comum espartano, ocorrido aos seis ou sete anos de idade, era o primeiro passo obrigatório a qualquer indivíduo que almejasse um futuro dentre os *homoioi* (cf. DUCAT, 2006a, p. 148-155). Veremos que, até o começo da adolescência aos catorze anos de idade, as crianças fariam parte da categoria dos *paides* e aprenderiam os conhecimentos e valores básicos requeridos de um esparciata. Portanto, a criança espartana era introduzida no sistema de educação comum já tendo consciência da existência de certas regras de conduta comuns a todos. Veremos os mecanismos pelos quais não apenas tais regras, mas também outros elementos morais eram internalizados mais profundamente nos garotos. O primeiro passo nesse sentido, contudo, é o destaque de que, em alguns pontos, a educação espartana permitia começos “desiguais” aos que tomavam o caminho dos “iguais” – algo que poderia ter efeitos significativos no valor social conquistado pelos envolvidos.

2.1. *Móthakes, Nóthoi e Móthōnes*

Primeiramente, há a questão do acesso à *paideia*. Tendemos a pensar que, uma vez que ela era comum a todos os futuros cidadãos, ela também seria acessível a todos eles. Entretanto, as fontes parecem indicar o oposto. Filarco (BNJ 81 F 43) e Eliano (VH 12.43) descrevem os *móthakes*, “irmãos-de-criação” (*syntrophoi*) que acompanhavam os filhos dos cidadãos durante *paideia* e, caso considerados dignos, recebiam a cidadania posteriormente. As análises mais recentes a respeito dos *móthakes* defendem que, apesar de serem referidos em

fontes bem posteriores à Esparta do Período Clássico, esses indivíduos correspondem a um *status* cuja existência se adequa ao que sabemos dos indivíduos assim classificados.¹³⁴ Eles seriam, mais especificamente, filhos de indivíduos rebaixadas a um *status* inferior ao dos *homoioi* – como Gílipe (Plut. *Per.* 22.2 com Thuc. 6.93.2) – ou de famílias que não poderiam custear sua educação – como Lisandro.¹³⁵ Nessa posição, a única esperança desses jovens de um dia conseguir se reerguer à cidadania era se submeter ao patrocínio de outra família, essa então responsável por custear sua educação. Entretanto, é interessante uma das condições impostas a esses indivíduos: eles entravam na *paideía* como *syntrophoi*, ou seja, só eram ali permitidos uma vez que estivessem associados a outro garoto – provavelmente do *oikos* que o patrocinava. Portanto, além de isso dizer que a *paideía* não era pública em um sentido moderno, isso é, “acessível a todos”, isso também nos mostra que desde seu início haviam jovens em posições inferiores (talvez até, de um modo informal, submetidos) ao de alguns de seus coetâneos. Isso fica ainda mais claro se considerarmos que os *nóthoi* mencionados por Xenofonte (*Hell.* 5.3.9), provavelmente filhos de pais esparciatas e mães hilotas. Há autores que consideram possível que, uma vez que Xenofonte afirma que eles compartilhavam das “coisas belas” (*tá kalá*) da cidade (isso é, de certas instituições poliádes, cf. p. 142-144 *infra*), é bem provável que eles também fossem inseridos na *paideía*.¹³⁶ Entretanto, assim como os *móthakes*, os *nóthoi* permaneceriam, até a vida adulta, como dependentes da família que os custeasse – talvez com ainda menores expectativas de conseguir a cidadania. Por fim, somemos a isso a presença dos *móthōnes*,¹³⁷ indivíduos não-livres “criados ao lado” das crianças espartanas, servindo-as como um tipo de criado pessoal.¹³⁸

Dessa forma, eis o quadro da educação comum espartana: parte dos jovens ali inseridos o são pelos próprios meios, alguns pela relação de patronato mantida com a família de um de seus coetâneos, servindo-os como ajudantes pessoais. Ou seja, por mais que não seja possível definir quão representativo era o grupo desses indivíduos dentro do quadro geral, é fácil notar que certas crianças já começavam com um *status* superior ao de outras. Filhos de cidadãos eram

¹³⁴ HODKINSON, 1997b, p. 56-63; DUCAT, 2006a, p. 151-153.

¹³⁵ Plut. *Lys.* 2.1 com Filarco de Atenas *BNJ* 81 F43; ver GHIGGIA, 2007.

¹³⁶ DUCAT, 1990, p. 121; HODKINSON, 1997b, p. 54.

¹³⁷ Harpocrácio s.v. *mothon*; Hesíquio s.v. *mothonas*. Hesíquio iguala *móthōnes* e *mothakes*, mas as outras fontes que tratam dos termos isolados elencam características diferentes, de modo que a bibliografia considera seguro afirmar que, no caso de Hesíquio, os termos foram tomados como sinônimos por conta da semelhança de sua grafia.

¹³⁸ BRUNI, 1979, p. 21-24; DUCAT, 1990, p. 166-168; HODKINSON, 1997b, p. 50-52 *contra* PARADISO, 1991, p. 48-49. Ducat (2006a, p. 128-129) vê os *móthōnes* como substitutos dos *paidagōgoi*.

provavelmente mais bem vistos e do que os *móthakes* descendentes de pais empobrecidos ou sem cidadania, qualquer que tenha sido a natureza de seu rebaixamento/desonra (*atimía*, se usarmos o vocabulário legal ático; cf. DUCAT, 2006b, p. 8) – uma vez que, como vimos, as ações dos indivíduos parecem reverberar no valor social de outros membros de sua família. Ainda assim, um *móthax* poderia estar situado em um patamar mais elevado do que os *nóthoi*, esses, por sua vez, talvez superiores aos *móthōnes*.

Portanto, esse breve panorama já é o suficiente para vermos que determinados jovens que participavam da *paideía* provavelmente precisavam se destacar muito mais, isso ao menos para igualar seu respeito ao dos filhos de cidadãos plenos – isso sem o auxílio de um *móthōn*.

2.2. *Aidōs* e a Obediência

Uma vez iniciada a educação, a responsabilidade pelos jovens passava quase que inteiramente para a pólis, assim como pelos conteúdos que moldariam seu caráter e que os transformariam (se obtivessem sucesso) em uma parte integrante da comunidade (DUCAT, 2006a, p. 164). Por “pólis” não me refiro aqui a apenas um de seus muitos sentidos (ver n. 4 *supra*), ao de “comunidade de cidadãos”, mas sim ao conjunto de instituições, cidadãos e membros dos vários *oikoi* que compunham Esparta. Entretanto, é necessário adiantar que, como vimos no tópico anterior, por mais que uma grande variedade de não-espartanos estivesse presente no cotidiano espartano (também contribuindo para o funcionamento do sistema da honra), nos focaremos nos esparciatas, sobre quem as fontes nos permitem discorrer com menor grau de especulação.

É possível que a *paideía* espartana fosse gerida principalmente por um oficial, o *paidonómos*, sendo que na ausência desse qualquer cidadão que estivesse presente tinha a autoridade de corrigir qualquer comportamento negativo que testemunhasse (Xen. CL 2.10). Além disso, se nem um adulto ou o *paidonómos* estivesse presente, as crianças ainda ficariam sob a autoridade de um *eirēn* (CL 2.11).¹³⁹ Basta lembrar da sensibilidade à reputação ensinada desde cedo aos espartanos para se ter uma ideia de como os dois momentos não estão totalmente separados pedagogicamente. Agora, durante a supervisão oficial da pólis, a sensibilidade do

¹³⁹ A definição de quem eram esses *eirēnes* é um tema relativamente controverso. Trataremos deles mais à frente, sendo suficiente dizer aqui que eles eram, provavelmente, jovens que já haviam concluído a *paideía* e que agora serviam de auxiliares, comandando os grupos de jovens a eles atribuídos, as *ilai*, em suas atividades cotidianas (cf. Xen. CL 2.5; Plut. Lyc. 17.2-3). Para uma discussão mais completa ver KENNEL, 1995, p. 14-17; LIPKA, 2002b, p. 130-131; DUCAT, 2006a, p. 94-100; LAZENBY, 2012, p. 62-64 *contra* MAKRES, 2009. Outro debate relacionado aos *eirēnes* da CL é se o termo nos manuscritos consiste em uma emenda posterior. Para uma posição positiva nesse sentido, ver LUPI, 2003.

indivíduo àquilo que se pensava dele é potencializada pela multiplicação dos olhos postos sobre ele, olhos esses que mantêm a autoridade de julgar suas ações e provocar mudanças em seu valor social (provavelmente negativas, se a intervenção se mostrar necessária).¹⁴⁰ Inclusive, se analisarmos minuciosamente a terminologia, veremos que é justamente esse um dos principais deveres tanto do *paidonómos* quanto da concessão de autoridade aos cidadãos.

Xenofonte (*CL* 2.2) afirma que a autoridade que Licurgo deu ao *paidonómos* lhe permitia “reunir e supervisionar as crianças, e castigar fortemente se alguém agisse com indolência”.¹⁴¹ Para se referir à ação de “castigar” Xenofonte utiliza aqui o verbo *kolázein*, o mesmo por ele utilizado em outras de suas obras para se referir ao oposto de ações como elogiar, honrar, presentear e fazer bem – em suma, ações que denotam um reconhecimento simbólico de valor social positivo a alguém.¹⁴² Entretanto, uma das passagens das *Memoráveis* (4.2.28-29) chama mais atenção nesse respeito. Sócrates, falando a respeito da máxima “conhece-te a ti mesmo”, afirma que aqueles que “sabem o que fazem” são aqueles que “se tornam bem-reputados (*eúdoxoi*) e honrados (*tímioi*)”, enquanto que os que não sabem, além de serem castigados (*kolázontai*), “se tornam tanto sem reputação (*adoxousi*) quanto ridículos (*katagélastoi*) por causa dessas coisas e vivem sendo desprezados (*kataphronoúmenoi*) e desonrados (*atimazómenoi*)”.¹⁴³ O ponto aqui não é sobre o motivo que causam esses efeitos, mas sim aos elementos que podem estar ligados a ação de “castigar”. Em oposição à boa reputação e à honra temos o permanecer sem reputação, o ser motivo de zombaria, o desprezo e, finalmente, a desonra, todos esses produtos da mesma ação que incorre no castigo. Portanto, podemos dizer que, de certa forma, um dos deveres do *paidonómos* era justamente tirar vantagem da sensibilidade à reputação já incutida na criança, usando o seu medo de ter seu valor social diminuído para lhe ensinar o que fosse considerado “necessário”.

Antes de prosseguir, é interessante deixar claro que o *paidonómos* não mantinha o monopólio dessa responsabilidade. Primeiramente, ele tinha o comando de um grupo de *hēbōntes* chamados “portadores de açoites” (*mastigophórous*), sendo sua função “penalizar [as crianças] quando quer que fosse necessário” (*CL* 2.2). Em segundo lugar, como já foi dito, caso o *paidonómos* não estivesse presente qualquer cidadão poderia assumir o comando e “ditar às

¹⁴⁰ Vários acadêmicos já discutiram como o peso do aspecto visual/corretivo tinha no controle do corpo cívico espartano e de suas ações, de modo que não é necessário nos prolongarmos nesse tema. Os trabalhos mais importantes são HUMBLE, 1997, p. 193-205; POWELL, 1989; HARMAN, 2009.

¹⁴¹ [...] καὶ ἀθροίζειν τοὺς παῖδας καὶ ἐπισκοποῦντα, εἴ τις ῥαδιουργοίη, ἰσχυρῶς κολάζειν.

¹⁴² E.g. *Oec.* 4.7, 8; 5.15; 9.15; 13.6; *Hier.* 9.2-3; *Cyr.* 1.6.20; *Mem.* 3.4.8.

¹⁴³ [...] καὶ ἀδοξοῦσι διὰ ταῦτα καὶ καταγέλαστοι γίνονται καὶ καταφρονούμενοι καὶ ἀτιμαζόμενοι ζῶσιν.

crianças aquilo que considerasse bom e castigar (*kolázein*), se alguma agisse erroneamente” (CL 2.10).¹⁴⁴ Isso nos permite ver que, ao menos na descrição da primeira etapa da educação do espartano, Xenofonte dá uma ênfase considerável na instituição de punições físicas – *kolázein* carrega uma forte ideia de castigo físico, assim como as penalidades dos “portadores de açoite”. Entretanto, o objetivo principal disso não é instaurar a sensibilidade à dor (ao contrário, na verdade, como veremos), mas sim dois elementos-chave para o caráter do espartano ideal: a obediência e o *aidōs*. Xenofonte elenca ambos como os objetivos dos castigos ministrados por *paidonómos* e *hēbōntes* (CL 2.2), e na última seção do capítulo (CL 2.14) ele deixa a juízo do leitor decidir qual educação produz os indivíduos mais obedientes, com mais *aidōs* e mais autocontrolados. Em relação a essa última passagem citada, se a leitura straussiana for mantida poder-se-ia argumentar que Xenofonte deixa uma resposta negativa implícita, uma vez que no capítulo 14 ele deixa bem claro que, na sua opinião, os espartanos não mais viviam sob os costumes que ele descreveu anteriormente. Entretanto, reitero que o que nos interessa aqui é o *projeto* de educação, os valores que a *paideía* buscava (idealmente) internalizar nos indivíduos que por ela passavam. Além de que, como já foi dito, seria errado analisar qualquer aspecto da sociedade espartana pelo viés da “corrupção moral do século IV”, a menos que a intenção fosse basear a miragem que ela estabeleceu. De qualquer forma, por mais que desconsiderássemos as afirmações de Xenofonte, há ainda outras fontes que indicam a concessão de importância mais acentuada ao *aidōs* em Esparta.¹⁴⁵ Dito isso, prossigo com o *aidōs*, que penso compor uma base sobre a qual a obediência espartana era erigida.

Sem qualquer sombra de dúvida o estudo mais completo a respeito do *aidōs* permanece o de Douglas Cairns (1993). Analisando o termo em diversos autores gregos, o autor afirma que, dentre as diversas aplicações contextuais e sentidos idiossincráticos que podem ser assumidos pelo termo *aidōs*, há duas definições básicas que englobam grande parte de seus usos, seja na forma substantiva (*aidōs*) ou verbal (*aideomai*): “transmitir inibição perante um grupo generalizado de outras pessoas sob cujos olhos alguém sente sua própria autoimagem vulnerável, ou expressar reconhecimento positivo do *status* de uma outra pessoa significativa” (1993, p. 2). Tomemos ambos os sentidos separados e o que eles podem nos dizer sobre o papel da honra no ensinamento do *aidōs*.

¹⁴⁴ [...] ἐπιτάττειν τοῖς παισὶν ὅ τι ἂν ἀγαθὸν δοκοίη εἶναι, καὶ κολάζειν, εἴ τι ἀμαρτάνοιεν.

¹⁴⁵ Ver Tirteu frs. 10.12, 12.40 West; Thuc. 1.84.3; sobre o “culto” de *Aidōs* em Esparta, ver Xen. *Symp.* 8.35; Paus. 3.20.10-11 com RICHER, 2009; 2012, p. 45-77.

O primeiro uso se refere, em outras palavras, à projeção de uma sensação de vergonha, sentida por conta da avaliação negativa de determinada ação por parte de uma audiência, real ou hipotética. Essa avaliação, como vimos, teria como efeito a diminuição do valor social do indivíduo no grupo por ele visualizado. Desse modo, o *aidōs* cerceia as ações do indivíduo através do medo que sua *timē* seja diminuída. Entretanto, é necessário não esquecer os determinantes individuais, de modo que vale questionar quanto do valor autoatribuído de um espartano dependia da opinião alheia e qual era o peso dado pelos espartanos ao seu *status* entre seus pares.

Em relação à primeira questão, creio que respondemos parte dela ao manter que os espartanos eram treinados desde a infância para serem “sensíveis à opinião alheia”. O treinamento do *aidōs* seria apenas mais um passo na direção de submeter cada vez mais o indivíduo à sua reputação (cf. p. 116 *supra*). Em relação à segunda questão, creio que, diferentemente do que poderíamos pensar, o *aidōs* como vergonha de uma crítica não consiste em uma redundância da sensibilidade à reputação, mas sim de uma focalização. A mera sensibilidade à opinião alheia, sem qualquer tipo de filtro, obrigaria o indivíduo a se preocupar com sua reputação em todos os grupos sociais com o qual ele tem contato. Esse seria um cenário praticamente impossível ou, ao menos, teoricamente problemático: diferentes grupos possuem diferentes códigos de honra possivelmente contraditórios, além de que a identidade do indivíduo o impulsiona na direção de certas prioridades que, consequentemente, fazem com que seu *status* em outros círculos sociais, seja ele bom ou ruim, tenham nenhuma ou pouca importância relativa. Assim, o indivíduo internaliza alguns padrões específicos de comportamento, com diretrizes mais claras do que é “belo” ou “vergonhoso” de se fazer, mais específicas do que apenas ser “sensível à opinião alheia”. Ou seja, por mais que essa sensibilidade seja necessária para que o *aidōs* funcione, ele possui contornos mais claros e específicos. O *aidōs* ensinado a um espartano, portanto, lhe ensinaria a evitar ações consideradas vergonhosas aos olhos de uma audiência específica, a dos espartanos, sendo que a mera sensibilidade poderia fazer com que ele levasse em conta opiniões diversas, possivelmente contraditórias e, por isso, consideradas nocivas à ordem social mantida por seu grupo social.

Antes de passar ao próximo significado, creio que seja profícuo mencionar o caráter visual que esse significado do *aidōs* possui. A raiz que o *aidōs* compartilha com outros termos relacionados ao “ver” diz muito a respeito não apenas de seu funcionamento, mas também da Esparta que o mantinha como um de seus valores essenciais. Assim como afirmei acima, a honra e a vergonha possuem caracteres extremamente performáticos, isso é, as ações só recebem

as avaliações devidas se realizadas diante de uma audiência. Portanto, é interessante notar a afirmação de Aristóteles (*Rhet.* 1884a34): “o *aidōs* está nos olhos”.¹⁴⁶ É a presença da audiência que torna possível a sensação da vergonha e de seu efeito normativo, algo que fica em completa sintonia com a sociedade espartana se considerarmos o esforço que se fazia para que ao menos os jovens ficassem a todo momento sob algum tipo de supervisão – seja dos *eirēnes*, do *paidonómos*, dos pais em geral, ou até mesmo dos cidadãos como um todo. Esse apelo espartano ao visual como método normativo é algo já bem discutido pela bibliografia,¹⁴⁷ o que nos permite enxergar ainda mais claramente a importância ali dada aos efeitos do sistema da honra, seja em seu objetivo de normatizar ou o de reproduzir a sociedade na qual ela opera.

Quanto ao segundo significado de *aidōs* (o respeito devido a alguém por conta de sua posição), creio que ele é representado na *CL* principalmente pela obediência aos oficiais. Xenofonte (*CL* 2.2) faz exatamente essa correlação, afirmando que em Esparta, devido à presença perene de algum superior no comando dos jovens, o *aidōs* e a obediência (*peithō*) eram “companheiros” (*sympareinai*). Um dos produtos disso, se pudermos confiar em Tucídides (5.9.9), é a associação que Brásidas faz entre *aidōs* e obediência em seu discurso antes da Batalha de Amfípolis em 422. Esse tipo de deferência, devida mais ao cargo (também chamado de *timē*) do que ao indivíduo que o ocupa, parece ser outro *topos* da representação dos espartanos; assim como a deferência aos mais velhos.¹⁴⁸

Ainda assim, é necessário notar que todas essas obediências pareciam estar em um nível inferior àquela devida aos próprios *nómoi*.¹⁴⁹ Um exemplo interessante disso é o de Amomfáreto, o comandante espartano que voluntariamente desobedece ao regente Pausânias durante a Batalha de Plateia na ocasião de outro movimento de recuo, dizendo que “não ia fugir dos estrangeiros nem voluntariamente envergonhar (*aiskhynéin*) Esparta” (Hdt. 9.53.2). Amomfáreto afirma que a ação ordenada por Pausânias envergonharia todo seu grupo social aos olhos dos outros gregos e estrangeiros caso fosse obedecida, algo que refletiria diretamente na imagem de seus integrantes como um todo – exatamente o que parece ter acontecido e enunciado logo antes da revolta do comandante (Hdt. 9.48). Vale lembrar que a regra que ele

¹⁴⁶ [...] τὸ ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι αἰδῶ.

¹⁴⁷ HUMBLE, 1997, p. 193-205; 1999; HARMAN, 2009; 2010, p. 203-209; cf. POWELL, 1989, p. 179-182.

¹⁴⁸ Respeito pelos oficiais: Xen. *CL* 8.2, 15.7; *An.* 1.3.15, 1.9.4; *Mem.* 3.5.16, *Ages.* 1.36 para Agesilau em específico, 2.6, 6.4; Simônides *apud* Hdt. 7.228.2; Thuc. 2.11.9; cf. Plut. *Mor.* 212b-c, 215d, 221e; *Ages* 1.3; 20.2; *Lyc.* 30.4 pelos mais velhos: Xen. *CL* 9.5, 10.1-2; *Mem.* 3.5.15; Hdt. 2.80.1; n. 220.3 Parke e Wormell; Diod. 7.12.2; Plut. *Mor.* 235c-e – dois tipos de respeito que se sobrepõem nos membros da Gerousía (cf. Aeschin. 1.180).

¹⁴⁹ Ver Xen. *Mem.* 4.4.15; *Ages.* 1.27, 2.16, 6.4, 7.2; Hdt. 7.104.4-5; Plut. *Mor.* 218c; MILLENDER, 2002.

se recusava a quebrar era justamente a que foi provavelmente propagandeada com mais afincamento pelos espartanos, a do “submeter ou morrer” (Hdt. 7.104.4-5), cujo desrespeito era coibido por sanções que incluíam a *atimía* (“desonra”).¹⁵⁰ Retornamos, portanto, à primeira definição de *aidōs*: além de medir as ações do indivíduo de modo que elas não ofendam o respeito que determinado indivíduo merece por sua *timē*, esse mesmo respeito, quando dedicado aos *nómoi*, impede que o indivíduo realize algo pelo qual terá sua própria *timē* danificada aos olhos de seu grupo social.

Aqui vale a pena adiantar uma seção específica da *CL* (8.5), onde Xenofonte nos revela outro alicerce da obediência espartana. Segundo ele, Licurgo teria conseguido a obediência de seus concidadãos às leis por ele escritas através de um subterfúgio: ele as teria levado até Delfos antes de apresentá-las a seus concidadãos, de onde só retornou após o deus lhes ter concedido sua aprovação incondicional. Isso fez com que os *nómoi*, por sua vez, retornassem não mais como “licúrgicos”, mas sim como “revelados pelo deus pítico” (*pythokhrēstois*). Dessa forma, o desrespeito desses *nómoi* não era apenas ilegal (*ánomon*), mas também uma impiedade (*anósion*). Por mais que essa fosse apenas uma das versões da história (ver. p. 49, n. 35 *supra*), se ela era contada desde a infância aos espartanos ela ainda nos ajuda a perceber, novamente, que a ameaça de associação de um indivíduo transgressor com uma característica considerada “ruim” tinha, dentre seus objetivos, forçar o respeito pelas regras estabelecidas. Essa influência, no caso supracitado, toma um novo significado quando a autoridade desrespeitada é ninguém do que o deus de Delfos ao invés de apenas Licurgo. Portanto, podemos ver o *aidōs* mais uma vez funcionando, tanto para proteger o indivíduo de ser visto como “ímpio” quanto da possível retaliação advinda da autoridade desrespeitada.

Dito isso, é totalmente compreensível que Xenofonte e os espartanos tenham atribuído tanta importância ao ensino do *aidōs* desde o começo da *paideía*, afinal de contas é ali que se define o comprometimento dos futuros cidadãos com os *nómoi* que, teoricamente, eram os responsáveis pela harmonia cívica.

Antes de encerrar o tópico, acho necessário realizar uma última consideração sobre o *aidōs* e sua relação com a *timē*. Alguns anos depois da publicação de seu *Aidōs*, Cairns (1996) revisa algumas das conclusões de Nicholas R. E. Fisher (1992) a respeito da *hýbris*. Creio que a maior divergência entre ambos deriva justamente de uma das conclusões de Cairns respeito do *aidōs*, mais especificamente da que afirma que o *aidōs* reflete não apenas uma preocupação

¹⁵⁰ Sobre a *atimía* ver Xen. *CL* 9; Tirtu fr. 11.14-16 West; Hdt. 7.231-2; Thuc. 5.34.2; Isoc. 8.143; *Carta* 2.6; Diod. 19.70; Plut. *Lyc.* 21.2 = *Mor.* 238a; *Ages.* 30 = *Mor.* 191c, 214a.

com a própria honra, mas também com a honra alheia. Segundo ele, o mesmo parece valer para a *hýbris*: ela não consiste unicamente em uma ação premeditada contra a honra de alguém, com o puro objetivo de causar desonra apenas pelo prazer de poder fazê-lo,¹⁵¹ mas também em uma *disposição*, caracterizada principalmente pela manutenção de uma opinião exacerbada a respeito de sua própria *timé*. Dessa forma, o indivíduo pode ser *hybristés* involuntariamente. Sendo a honra um valor social que hierarquiza indivíduos comparativamente, o fato de alguém reivindicar um respeito do qual não é digno aos olhos de seu grupo social e usar os meios em seu poder para consegui-lo (dinheiro, embuste, força etc.) já é em si mesmo um insulto, pois ele rebaixa outros indivíduos a posições inferiores à sua ao lhes negar o respeito equivalente à sua *timé* (CAIRNS, 1996, p. 10-17).

O fato de os espartanos darem tamanha importância ao *aidōs* sugere que essa também era uma preocupação – impedir os indivíduos de reivindicar ou buscar mais honra do lhes era permitido. Entretanto, isso só se justifica em um contexto onde houvesse o risco de alguém reivindicar e/ou almejar mais honra que o devido. A primeira hipótese, da reivindicação de uma honra não-merecida, como vimos, é dificultada na *paideía* (e durante a vida cívica, como veremos) pela sensibilidade à opinião alheia e pela constante vigilância dos cidadãos, que amplia a ciência coletiva dos sucessos e fracassos do indivíduo. A segunda hipótese, da busca intemperada por honra, apesar de ter um papel crucial na geração de *stáseis* pela produção de dissensão entre os cidadãos (cf. FISHER, 1976, p. 182-183; 1992, p. 498), não é mencionada na *CL*, isso a despeito da já disseminada preocupação com a manutenção da concórdia dentro de seu corpo cívico (e.g. Thuc. 1.18.1). Entretanto, acredito que a adição da *philotimía* e dos elementos a ela conectados (*philonikía* e *philarkhía*) preenchem o quadro do *aidōs* em Esparta: da mesma forma que o indivíduo deveria aprender a proteger sua imagem, ele deveria também entender o limite de sua ambição, de modo que o respeito e a *timé* por ele conquistados nunca ameaçassem o “equilíbrio” de poderes dentro da pólis. Portanto, o *aidōs* pode ter tirado parte de sua importância em Esparta dessa necessidade de cercear a *philotimía* dos espartanos. Contudo, para basear essa afirmação, é necessário definir se os espartanos parecem ter mantido estruturas que prescreviam a *philotimía* e seus acompanhantes.

¹⁵¹ Segundo FISHER, 1992, p. 493; cf. 1976, p. 183-185; 1979, p. 32, 45.

2.3. *Philonikía*

A posição mais alta que um esparciata comum poderia alcançar em sua carreira cívica era como membro da Gerousía, isso apenas depois de completar sessenta anos de idade. Em outras palavras, o esparciata tinha no mínimo seis décadas para conquistar valor social o suficiente para investi-lo com sucesso em sua eleição para a Gerousía. Obviamente, como veremos, alguns dos esparciatas mantinham fontes inatas de *timē* (como o pertencimento a famílias “nobres” ou economicamente privilegiadas), mas, ainda assim, é impossível desconsiderar a influência que demonstrações cotidianas de excelência tinham na construção de sua reputação.

Creio que o ponto nodal de sua inserção nesse sistema de busca por valor social é justamente sua iniciação no sistema educacional políade. É nesse contexto que ele terá acesso à participação em festivais e em suas competições, às práticas e testes que avaliam seu comprometimento com os valores a ele ensinados. Em outras palavras, é ali que ele terá acesso às ocasiões em que seu grupo social, a audiência que ele deve internalizar, se reúne justamente para distribuir elogios e críticas, honra e vergonha. Portanto, dos sessenta anos que o indivíduo viveu antes de se tornar geronte, pelo menos cinquenta e três deles poderiam ter sido efetivamente usados para construir a reputação necessária à sua eleição (excluindo seus primeiros sete anos de vida). Desses cinquenta e três anos, trinta seriam ocupados com a busca por eleições ou indicações a cargos temporários – uma vez que esses só poderiam ser ocupados por esparciatas maiores de trinta anos de idade. Dos vinte e três anos restantes, ao menos dez deles seriam dispendidos na categoria de *hēbōn*, com menos oportunidades de atuação pública, mas ainda assim com grande visibilidade, como veremos. Os treze anos restantes, cerca de um quarto de todo o período em que o esparciata poderia construir seu valor social, correspondem à sua educação.

O ponto a ser feito aqui é que a *paideía* correspondia a uma porção significativa do tempo que o esparciata tinha para construir sua carreira cívica, essa que influenciaria diversos aspectos de sua vida privada – isso se optarmos por separar ambos os âmbitos. Os espartanos aparentemente tinham ciência dessa significância (cf. DAVIES, 2014, p. 132-133). Xenofonte afirma em suas *Helênicas* (5.4.32) que Agesilau, falando a favor da absolvição de Esfódrias, argumentou que Esparta precisava de soldados como ele, que era difícil condenar a morte “quem enquanto criança (*pais*), adolescente (*paidískos*) e jovem (*hēbōn*) completou todas as coisas belas (*kalà*)”.¹⁵² É provável que a maior responsável pela absolvição de Esfódrias tenha

¹⁵² [...] ὅστις μέντοι παῖς τε ὢν καὶ παιδίσκος καὶ ἡβῶν πάντα τὰ καλὰ ποιῶν διετέλεσε.

sido a influência real de Agesilau, usada de modo a mitigar qualquer possível oposição política dentro de Esparta (cf. Xen. *Ages.* 7.3) – sendo o favor prestado a Esfódrias uma dívida contraída pelo rei ágida Cleombroto I, de quem Esfódrias era parte do círculo de associados (Xen. *Hell.* 5.4.25) e cuja casa real mantinha uma longa tradição de inimizade e disputa com a de Agesilau (ver Hdt. 6.52; cf. CARTLEDGE, 1981b, p. 29; 2001, p. 59, 64-67).

Ainda assim, é necessário manter em mente que, a menos que esparciatas em geral não mantivessem qualquer memória dos sucessos e fracassos de seus concidadãos,¹⁵³ o argumento de Agesilau não poderia ser sustentado nem teria qualquer poder de persuasão entre os outros jurados. Portanto, é possível dizer que o valor social conquistado por Esfódrias, majoritariamente antes de sua inclusão ao corpo cívico espartano, teve uma aplicação ao menos indireta na preservação de sua vida (cf. HODKINSON, 1983, p. 249-250). Tal valor social, como vimos anteriormente, seria advindo da realização das *kalá*, das ações “belas” que contaminavam a imagem do indivíduo quando eram por ele praticadas e testemunhadas por seu grupo social. Mas no que consistem essas *kalá*? Ou, ainda mais importante para a presente pesquisa, sua realização e, conseqüentemente, o produto de sua realização (honra) envolviam elementos competitivos? Havia algum tipo de exortação em direção à essas competições? Seguindo o proposto, tomarei a *CL* como guia para responder a esses questionamentos.

A primeira menção que Xenofonte (*CL* 2.1) faz das práticas às quais os *paides* eram submetidos aparece em uma comparação com os costumes “dos outros gregos”. Segundo ele, em outros lugares as crianças eram logo cedo colocadas sob a responsabilidade de um *paidagōgós*, que as levaria às escolas para aprender as letras, músicas e se exercitarem nos ginásios, isso recebendo sapatos adequados e quanta comida pudessem comer. Em Esparta, ao contrário, ao invés de receberem um escravo como tutor elas eram colocadas sob a responsabilidade do *paidonómos*, e todas as atividades deveriam ser realizadas descalças, com um mesmo tipo de túnica, usada independentemente da estação do ano, e recebiam uma quantia moderada de comida controlada por um *eirēn* (2.2-5). Devemos reparar que a oposição direta entre os costumes “dos outros gregos” e os dos espartanos se reserva a três dos seis elementos citados – supervisão (escravo/cidadão), vestes (calçados/descalços e com uma única vestimenta) e alimentação (o quanto se quisesse/porção moderada). Entretanto, Strauss (1939, p. 507) defende que a não menção dos outros três elementos – aprendizado de letras, música e prática de exercícios físicos – seguem o mesmo padrão de oposição, mas não de um modo elogioso que os outros três. Em outras palavras, o silêncio de Xenofonte estaria dizendo que os

¹⁵³ Como parece acontecer também em relação a Dorieus (Hdt. 5.42.1).

espartanos não se preocupavam com o ensino das letras, de música ou de exercícios físicos. Ou seja, esse silêncio corresponde a uma crítica velada. Tratemos, primeiramente, de cada um desses três elementos individualmente, de modo a entendermos o que eles podem nos dizer sobre como a *paideía* espartana se relacionava com o sistema da honra nessa fase primária.

Já foi discutido o motivo pelo qual Xenofonte considerou necessário realizar a oposição entre a tutoria (inferior) de um escravo e a (superior) de um cidadão, eleito para um dos “maiores cargos” (ver p. 103 *supra*). Portanto, o próximo item a ser considerado é o aprendizado das letras. Um tratamento profundo sobre esse tópico em específico seria dispendioso e com pouca valia aqui, e uma vez que ele já foi bem discutido pela bibliografia me limito aqui às observações interessantes ao presente objetivo. Ducat (2006a, p. 119-121), debatendo as fontes e a bibliografia pertinente, chega à conclusão de que, apesar do *topos* antigo de que a educação intelectual espartana era insuficiente (ver Isoc. 12.209; Pl. *Hp. mai.* 285c), o conhecimento das letras parece ter existido em Esparta em um nível suficiente para ao menos permitir o funcionamento político da pólis (cf. MILLENDER, 2001, p. 149). Portanto, o ensino existia, mas as fontes não nos permitem dizer como ele acontecia.¹⁵⁴

Assim como em relação às letras, o laconismo de Xenofonte em relação ao aprendizado da música não significa que essa era silenciada em Esparta. Na verdade, o *corpus* de evidências sugere exatamente o oposto. O conjunto das artes que compunham a *mousikḗ* grega (o canto, a dança, o tocar de instrumentos musicais, a poesia etc.) parecem ter sido valorizados em Esparta a ponto de seus jovens terem o primeiro contato com seu aprendizado já antes da *paideía* (cf. p. 101 *supra*). Além da já mencionada dança pírrica, que mimetizava movimentos de soldados armados, é notável a presença dos coros mantidos em Esparta (ver LIPKA, 2002b, p. 142). Christesen (2012, p. 197, 241, 243, 247), utilizando a sociologia moderna, argumenta que a rotina da prática dos coros fazia com que os espartanos que deles participavam não apenas fortalecessem as conexões entre sua identidade e a do grupo, mas também internalizassem uma maior obediência aos valores mantidos por esse mesmo grupo – dentre eles a conformidade cívica e o valor militar (cf. HODKINSON, 1999, p. 171).¹⁵⁵ Francesca Berlinzani (2013) chega à mesma conclusão a respeito da relação entre a *paideía* e a música em Esparta. Os mesmos valores musicalizados pelos coros também podem ser

¹⁵⁴ A discussão sobre o nível de alfabetização em Esparta pode ser encontrada principalmente nas obras de Cartledge (1978); Boring (1979) e Millender (2001).

¹⁵⁵ Marcel L. Lech (2009), criticando a ideia estabelecida por John Winkler (1990, p. 57-58) de que os coros consistiam especificamente em um treinamento para a movimentação militar, argumenta convincentemente que esse objetivo não era universal. Ainda assim, o autor (2009, p. 356) afirma que Esparta seria um caso à parte: as apresentações dos corais podem ter sido transformadas em testes de resistência (cf. PARKER, 1989, p. 149-150).

vislumbrados nas poesias líricas de poetas lá emulados, dentre elas Tirteu, Terpandro e Álcman (ver CALAME, 2018).¹⁵⁶ Homero também é mencionado pelas fontes, principalmente por conta do conteúdo militar de seus poemas.¹⁵⁷ O conhecimento de tais obras, de seus conteúdos e de seus contextos de apresentação seria algo exigido em diversos momentos no cotidiano do futuro esparciata (e.g. Filocoro *BNJ* 328 F 216; Lycurg. 107), de modo que é possível que seu ensino começasse cedo, já nas primeiras fases da educação. Inclusive, em relação à musicalização das normas sociais é interessante a ideia apresentada por Ducat (2006a, p. 164), que os *nómoi* espartanos, propositadamente nunca escritos, eram provavelmente inseridos em músicas de modo a facilitar sua memorização (cf. RUZÉ, 2001) – o que aparentemente foi feito ao menos por Tirteu (fr. 2 West) e Terpandro (cf. Clem. *Strom.* 1.16, p. 403). Se isso estiver correto, podemos dizer que tais ferramentas poderiam ter sido utilizadas para incutir os *nómoi* na *phýsis* dos garotos desde a primeira oportunidade.

A somatória desses elementos, creio eu, falam a favor de uma presença significativa da *mousiké* na educação espartana,¹⁵⁸ possivelmente desde suas primeiras fases. Entretanto, é necessário retornar à questão aqui posta: a competitividade. Michell (1952, p. 168, 174) afirma que os *paides* participavam das competições políades, fossem elas atléticas ou musicais, apenas a partir dos dez anos de idade. O autor não justifica o que o fez chegar a tal conclusão, mas é possível identificar algumas motivações (metodologicamente equivocadas) que o levaram a tal posição. A primeira delas é a utilização da abordagem sincrônica a respeito da educação espartanas, que o permite usar as estelas votivas dos períodos Helenístico e Romano para tecer considerações a respeito da *paideía* espartana do Período Clássico. Assim, o autor considera o conjunto de estelas encontradas no santuário de Ártemis Orthia em Esparta, dedicadas desde o século IV a.C. até o século III d.C. por jovens vencedores em certas competições. O fato de elas se tratarem de competições juvenis é deixado claro pela recorrência do termo *tò paidikón*, e aparentemente duas modalidades conhecidas tinham elementos musicais, mais especificamente as *keloia* e as *mōa* (WOODWARD, 1929, p. 286-288). Além disso, também é comum encontrar em tais estelas a descrição da categoria etária do dedicante. Muitas delas mencionam um *mikkizómenos* como campeão, e levando em conta que Arthur M. Woodward (1908-9, p. 48) define esse termo como uma referência aos jovens que passavam pelo seu décimo ano de vida,

¹⁵⁶ Cf. Filocoro *BNJ* 328 F 216; Plut. *Lyc.* 21.3; 28.5; Dio Chrys. *Or.* 2.29.

¹⁵⁷ cf. Pl. *Laws* 3.680c e Plut. *Mor.* 223a = Ael. *VH* 13.19.

¹⁵⁸ cf. BIRGALIAS, 1999, p. 193-219; CARTLEDGE, 2001, p. 85; DUCAT, 2006a, p. 132.

podemos entender que Michell toma essa baliza como idade mínima para a competição nos eventos supracitados – por mais que seja contra ela (1952, p. 170).

Nigel M. Kennell (1995) já apontou as impossibilidades de se usar a abordagem sincrônica para tentar reconstruir a *paideía* espartana do Período Clássico, uma vez que a maior parte das fontes sobre o assunto foram produzidas a partir do século III. Dessa forma, por mais que o *mikkizómenos* se referisse a um jovem de dez anos de idade, não é possível afirmar que a mesma categoria de idade, cujo primeiro testemunho de sua existência foi produzido só no século II (IG V.1 256), existia na Esparta dos séculos V e IV. Em outras palavras, não creio que seja possível dizer que os jovens menores de dez anos de idade não participavam das competições. A única afirmação segura é que competições existiam.

A estela de Arexipo (IG V.1 255), datada da primeira metade do século IV, atesta a existência de uma competição chamada “Sínodo dos Garotos” (*synódois pa[í]dōn*), sobre a qual não temos mais informações, mas que abrangia possivelmente disputas musicais e/ou físicas. Nesse sentido também poderíamos considerar as apresentações musicais nos festivais locais, palcos perfeitos para que os indivíduos demonstrassem suas habilidades e os atributos considerados “belos” por seu grupo social (velocidade, cadência, disciplina etc.), isso aos olhos dessa mesma audiência, concentrada em um único lugar com o propósito de avaliar a performance de seus membros e distribuir a honra ou a vergonha que eles merecessem. Esse quadro é descrito por Polícrates (BNJ 588 F 1) no festival das Hyakínthia:¹⁵⁹ em seu segundo dia havia uma grande reunião (*panēgyris*) digna de menção, onde garotos (*paides*) tocavam a cítara e cantavam hinos em homenagem a Apolo Amiclaio acompanhados de flautas. Acredito que aqui Polícrates esteja fazendo uma menção clara à categoria etária dos garotos, uma vez que logo em seguida ele menciona coros compostos apenas por “jovens” (*neanískōn*), presumivelmente mais velhos que os *paides*. Por mais que não existam fontes que nos permitam afirmar que existiam vencedores desse tipo de apresentação, nos é suficiente imaginar que as avaliações provindas da audiência para cada um dos garotos que se apresentava afetassem sua reputação perante o corpo cívico espartano, ainda mais se considerarmos que as performances fossem comparadas por suas testemunhas.

Poderíamos ainda citar os coros das Gymnopaídiai, esses também divididos por idade: o primeiro, dos homens mais velhos, cantava os feitos passados; o segundo, dos jovens, se vangloriava de seu vigor presente; e o último, dos garotos, prometia um futuro ainda amais

¹⁵⁹ Sobre o festival das Hyakínthia ver: PICCIRILLI, 1967; DIETRICH, 1975; FAUSTOFERRI, 1993; CONDE, 2008; BURTON, 2009; RICHER, 2012, p. 343-382; ASSUMPÇÃO, 2014, p. 175-189..

brilhante (Plut. *Mor.* 238a-b; *Lyc.* 21.2). Não há nenhuma informação que nos faça acreditar que apenas os *paidískoi* compunham o coro dos garotos ou que os *paides* não podiam participar, mas era necessário algum processo de seleção. Nesse sentido, é interessante apontar que, diferentemente de outras cidades, os *chorēgoí* espartanos não eram aqueles que contratavam e pagavam os coros, mas sim aqueles que os lideravam (Demétrio de Bizâncio *FHG* 2.624). Essa versão espartana do *chorēgós* também era, aparentemente, o responsável por distribuir as posições mais e menos prestigiosas entre os componentes do coro.¹⁶⁰ Portanto, se em um primeiro momento havia a competição para fazer parte do coro, em um segundo momento havia a competição para conquistar uma posição de visibilidade dentro dele. Vale notar que ao menos nas *Moralia* de Plutarco uma boa posição é caracterizada como “honrada” (*éntimos*; 149a, 219e), e Agesilau parece desafiar justamente a ideia de que é a posição que faz o homem “honrado” (*entímous*; 208d-e). Ou seja, a mera presença no coro e a posse de uma posição prestigiada já eram, em si mesmas, fontes de *timē*.

Retornando aos *paides*, por mais que não se esperasse que eles conquistassem uma posição no coro dos garotos quando competissem com os *paidískoi*, a posse de uma posição, mesmo que secundária, já lhe daria uma visibilidade maior. É tentador manter que esse modelo de seleção pelo mérito fosse o único presente, mas creio que o monopólio da seleção e organização fazia com que, em certa medida, a visibilidade de coro pudesse ser negociada em troca de favores e alianças de outros participantes, dependendo de quais elementos eles trariam para o trato (dinheiro, apoio político, auxílio legal etc.). Nesse caso, veríamos novamente a honra sendo negociada por meio de elementos outros que não a habilidade individual.

O próximo item straussiano a ser discutido são os exercícios físicos. Xenofonte (*CL* 2.1) afirma que os garotos de outras cidades gregas são acostumados a exercícios físicos em academias (*palaístra*) desde cedo, mas não estabelece um contraste em Esparta. A fidelidade à leitura irônica de Strauss (1939) o obrigaria a afirmar que esses exercícios também eram inexistentes na *paideía* espartana. Entretanto, o autor não o faz, igualando tais exercícios físicos ao treinamento em resistência descrito por Xenofonte (*CL* 2.3-5) – dois elementos que não são correspondentes diretos. Ainda assim, essa ideia da inexistência de exercícios físicos do tipo atlético entre os *paides* espartanos é defendida claramente por Aristóteles (*Pol.* 1338b9-13), que elogia os espartanos por não desenvolverem o hábito atlético em suas crianças. Se tais

¹⁶⁰ Xen. *Ages.* 2.17 com Plut. *Mor.* 208d-e; cf. 149a, 191f = 219e. Na maioria dessas passagens usa-se o termo *choropoiós* para se referir ao indivíduo que atribui as posições aos indivíduos. Isso não anula a afirmação de Demétrio de Bizâncio, uma vez que *choropoiós* possui, em outros contextos, a ideia de um indivíduo que participa efetivamente da apresentação do coro (e.g. Soph. *Aj.* 699-701; Eur. *Hec.* 916; *Phoen.* 786-788; Plut. *Mor.* 348f).

argumentos fossem o suficiente, isso representaria um golpe definitivo na ideia aqui testada de que a competitividade era internalizada desde cedo nos espartanos, uma vez que um dos principais palcos para a disputa de vitórias e da honra delas advindas era justamente o *agón* atlético.¹⁶¹ Entretanto, não creio que seja esse o caso.

Como foi dito acima, a estela de Arexipo pode estar se referindo a uma competição de caráter físico na qual os *paides* competiam. Além disso, a já mencionada estela de Damonon registra ao menos onze vitórias atléticas de Damonon (IG 5.1 213.53-65) enquanto *paides* e ao menos cinco de seu filho Enimacrátidas (35-49), competindo também na categoria de *paides* em diversos eventos na Lacônia e Messênia. Tais dados tornam impossível afirmar que a prática atlética era inexistente na infância espartana, o mesmo para o ímpeto de participar de competições. A conclusão mais segura, a meu ver, permanece a de Hodkinson (1999, p. 147): Aristóteles não afirma que a prática atlética e, conseqüentemente, o ímpeto competitivo nessa área eram ausentes em Esparta, mas apenas que elas não compunham uma parcela importante da *paideia*. Ainda assim, as evidências da estela de Damonon mostram que de fato haviam famílias que investiam desde cedo no sucesso atlético de seus membros. Dado que nem todos os esparciatas possuíam os recursos necessários para financiar as viagens aos locais de competição e, por vezes, o treinamento adequado (que podia incluir a manutenção de cavalos, como os usados por Damonon em suas vitórias equestres), tendo a pensar que esse costume se reservava a um círculo pequeno de indivíduos, aqueles com poder econômico o suficiente para sustentar esse tipo de prática. Por mais que Hodkinson (2000, p. 214-216) advogue que a educação uniforme imposta a todos os cidadãos fazia a influência da riqueza estéril, é necessário reconhecer que casos como o de Enimacrátidas e Damonon permitiam que certos *paides* (ao menos aqueles de famílias com recursos suficientes) já eram iniciados na vida atlética para, com sorte, pavimentar seu caminho futuro com uma reputação ilustre.

Por fim, o último elemento a ser citado é a alimentação dos *paides*. Aqui já é possível abandonar a leitura straussiana, pois Xenofonte contrasta claramente os outros gregos (que davam a seus garotos quanta comida eles desejassem, CL 2.1), com os espartanos (que os proviam quantidades moderadas), de modo que se acostumassem a funcionar por mais tempo com uma alimentação mais exígua, e para que seus corpos magros permitissem um crescimento maior em sua altura (CL 2.5-6).¹⁶² Entretanto, há um elemento interessante associado a tal

¹⁶¹ Para uma introdução sobre o atletismo em Esparta, ver CHRISTESEN, 2018.

¹⁶² Kennell (1995, p. 134) argumenta que o financiamento dessas porções provavelmente excluiria muitas crianças da *paideia*, caso suas famílias não pudessem provê-las. Hodkinson (2000, p. 216), por sua vez, considera que a exiguidade das porções mencionadas não ultrapassasse em muito o gasto com uma criança caso ela fosse mantida em casa. A resolução absoluta desse impasse só pode ser obtida com mais detalhes sobre os custos de alimentação

medida: a permissão concedida aos *paides* para roubar, caso sentissem fome. Isso, segundo Xenofonte (CL 2.6-8), foi estabelecido por Licurgo “querendo fazer os garotos mais engenhosos (*mēkhanikōtérous*) e mais guerreiros (*polemikōtérous*)”¹⁶³ (CL 2.7). Além da indicação desses dois outros valores esperados do espartano ideal, outro ponto a ser visto aqui é que o roubo também é apresentado como uma arena de disputa por honra.

Primeiramente, Xenofonte (CL 2.8) apresenta a premissa de que o roubo é algo “considerado bom” (cf. *An.* 4.6.14; *Isoc.* 12.211-212, 214 de uma maneira retoricamente exagerada). O adjetivo utilizado, *agathòn*, normalmente traduzido como “bom”, “agradável” ou até mesmo “benéfico” expressa justamente a ideia de um valor, de uma característica ou ação considerados positivos – ou seja, atributos que podemos considerar como fontes de *timé*. Por mais que um indivíduo possa manter como fonte de valor social a reputação de possuir certa habilidade (como a engenhosidade), esse valor social é definido pelo número de vezes em que ele demonstra sucesso em determinadas ações pontuais. Ou seja, um garoto espartano só receberia a *timé* reservada aos *mēkhanikoí* uma vez que tivesse efetivado com sucesso certo número de ações isoladas que requeressem o domínio dessa habilidade para serem realizadas, sendo uma das opções o roubo. Portanto, creio que não era o roubo em si que era premiado com *timé*, mas sim a demonstração da posse das habilidades necessárias para leva-lo a cabo. Entretanto, assim como qualquer arena componente do sistema da honra, aqueles que nelas se inserem estão sujeitos a avaliações positivas e negativas, a honra e a vergonha, ambas ajudando a compor os valores intrínsecos do sucesso e do fracasso. Dessa forma, apesar de um roubo com sucesso ser uma fonte de prestígio, o fracasso era uma fonte de vergonha: os garotos que eram pegos, que faziam de forma “não bela” (*mē kalōs*) o que eram ensinados, eram punidos (CL 2.8; cf. *Isoc.* 12.212). É interessante notar que Xenofonte usa aqui os mesmos termos utilizados para se referir às punições do *paidonómos* e dos “portadores de açoites”, mais especificamente os verbos *kolázein* e *timōrein*. Enquanto o primeiro denota a punição física (talvez levada a cabo em algum espaço público), o segundo está ligado etimologicamente à *timé* e à sua perda.

Philip Davies (2014, p. 143) bem nota que, por um lado, a conquista de *timé* por meio do roubo era algo provavelmente muito mais corriqueiro que qualquer uma das disputas já mencionadas, quando um determinado dia e hora eram reservados para dar visibilidade a um

das crianças na *paideía* – os quais não possuímos. De qualquer maneira, é possível que o patrocínio por parte de indivíduos mais ricos fosse uma opção sempre presente, como o próprio Hodkinson (*id.*) reconhece.

¹⁶³ [...] μηχανικωτέρους τῶν ἐπιτηδείων βουλόμενος τοὺς παῖδας ποιεῖν καὶ πολεμικωτέρους [...].

pequeno número de indivíduos por vez. Entretanto, por outro lado, é necessário reconhecer que a visibilidade do roubo era inversamente proporcional à de tais disputas: seu aspecto corriqueiro tornava mais difícil o acompanhamento de todos os sucessos e fracassos de cada um dos *paides*, além de que os roubos, se realizados da maneira apropriada, deveriam passar totalmente despercebidos. Creio que a reputação criada pelo roubo se limitava, ao menos em um primeiro momento, aos *paides* da mesma *ilē* e ao *eirēn* responsável por ela, isso por duas justificativas baseadas nos dados que Isócrates nos oferece sobre a prática do roubo.

Primeiramente porque parece ser isso que Isócrates (12.212) afirma quando diz que “aqueles que realizassem mais malefícios [i.e. roubos] e fossem capazes de passar despercebidos eram mais bem reputados (*eudokimein*) entre os garotos do que os outros”;¹⁶⁴ e mais à frente (12.214) que “eles [os lacedemônios] elevam aqueles que são os primeiros em tais ações [roubos] à melhores (*beltístous*) dentre os garotos e honram (*timōsin*) mais”.¹⁶⁵ As duas passagens afirmam que o roubo era usado como meio de conquistar reputação e honra, principalmente dentro do grupo dos *paides*. Entretanto, é necessário notar que elas advêm de fontes diferentes: na primeira passagem a boa reputação parece circular apenas entre os garotos, enquanto que na segunda a honra e a classificação hierarquizante parecem provir dos espartanos em geral. Creio que a segunda passagem possui uma carga retórica maior, uma vez que ela não apenas segue o argumento principal em relação à vileza dos costumes espartanos, mas também conclui com o ponto por ele sustentado (12.213-214): como alguém poderia elogiar os espartanos levando em conta o valor que eles dão a um tipo de prática tão vil? Em outras palavras, creio que Isócrates pinta o sucesso no roubo como algo abertamente honrado pelos espartanos em geral apenas para cristalizar a ideia sobre a qual estava argumentando. Ainda assim, não creio que a credibilidade da primeira passagem seja comprometida, isso porque se seguirmos o raciocínio de Ducat, os outros elementos de sua descrição se adequam ao que poderia ter sido a configuração da prática do roubo em Esparta – o que nos leva à segunda justificativa.

Isócrates (12.211) abre sua descrição do roubo com a reunião de um grupo de garotos, esse organizado por eles mesmos, que vai ao campo sob o pretexto de caçar, mas cujo real objetivo era roubar as propriedades lá situadas. A ligação entre o roubo, a caça e as habilidades desenvolvidas por essas práticas já havia sido notada por autores como Ephraim David (1993,

¹⁶⁴ [...] τοὺς δὲ πλεῖστα κακουργήσαντας καὶ λαθεῖν δυνηθέντας ἔν τε τοῖς παισὶν εὐδοκίμεῖν μᾶλλον τῶν ἄλλων, [...].

¹⁶⁵ [...] ἐκεῖνοι δὲ τοὺς ἐν τοῖς τοιοῦτοις τῶν ἔργων πρωτεύοντας βελτίστους εἶναι τῶν παίδων ὑπολαμβάνουσι καὶ μάλιστα τιμῶσιν.

p. 404-406) e Mischa Meier (1998, p. 165) quando Ducat (2006a, p. 83-84) a insere em sua interpretação sobre a função do roubo. Para o autor, era no contexto das refeições das *ilai* que os produtos dos furtos de seus integrantes eram revelados e (talvez) compartilhados. Sabendo que o roubo é apresentado por Xenofonte como uma alternativa à comida moderada oferecida aos *paides* e que, como ele mesmo afirma (*An.* 4.6.14), a lei estabelecia o que os *paides* poderiam ou não roubar, tende-se a acreditar que esses furtos se limitavam ou eram compostos em grande parte por comida. Assim, a ideia de Ducat é que tais grupos, formando-se independentemente (e provavelmente levando em conta a reputação pré-existente dos *paides*, cf. DAVID, 1993, p. 398-399) levavam os frutos de sua “caça” para serem compartilhados com seus companheiros de *ilē* durante suas refeições, da mesma forma que os *homoioi* faziam quando nas *syssítia*. Tal reconstrução nos ajuda a dar algum sentido às fontes, assim como às descrições de Isócrates anteriormente ao seu exagero retórico. Dessa forma, teríamos que o efeito imediato da reputação conquistada na prática do roubo seria apenas “entre os garotos” (*én te tois paisin*). Não afirmo que a reputação construída nas *ilai* não as extrapolasse, mas, ainda assim, a arena mais “democrática” de disputa por honra tinha um alcance muito mais limitado do que a das competições e apresentações públicas supracitadas. Como veremos, o mesmo valia para as *syssítia*.

Por fim, é necessário reconhecer que Isócrates (12.212) afirma que são os mesmos jovens bem reputados que, quando adultos, ocupam “os maiores dos cargos” (*tōn megístōn arkhōn*). Creio que não seja possível estabelecer uma relação causal entre a boa reputação advinda dos roubos e a eleição/indicação a cargos públicos, principalmente porque, como acabamos de defender, o alcance dessa reputação seria limitado. Creio que esse seja mais um dos exageros de Isócrates – ainda mais se levarmos em conta que os líderes espartanos, políticos ou militares, parecem ter sido um dos alvos preferidos das críticas do orador.¹⁶⁶ Entretanto, considerando o sistema da honra como um todo, creio que o resíduo deixado pela reputação conquistada nesse âmbito tinha sim algum efeito na carreira política posterior do esparciata, principalmente porque havia pelo menos um momento no qual a *timē* conquistada pelo roubo era publicamente valorizada.

Xenofonte (*CL* 2.9) faz referência a um evento no qual os *paides* deveriam roubar o máximo possível de queijos do altar de Ártemis Orthia, isso enquanto eram golpeados por

¹⁶⁶ E.g. Isoc. 4.110-114; 8.98 com referências indiretas a empresas lideradas por navarcas espartanos (ver Xen. *Hell.* 5.2.25; Diod. 13.70); 14.18, 117 com 126.

outros indivíduos portando açoites em defesa do altar.¹⁶⁷ Esse ritual já foi extensivamente discutido, e não cabe aqui outra dissertação completa de sua tradição, historicidade e significado.¹⁶⁸ São dois os elementos importantes aqui. O primeiro deles é a recorrência dos elementos presentes no roubo corriqueiro (reserva-se a comida e o fracasso é premiado com flagelos; cf. LINK, 2004, p. 1-2), o que indica que o ritual acontecia dentro do mesmo conjunto de práticas sociais. O segundo e mais importante é a lição que os garotos deveriam aprender: Licurgo, ao fazer dessa prática algo “belo” (*kalòn*), queria mostrar que “é sofrendo por pouco tempo que se regozija sendo bem reputado (*eudokimounta*) por muito tempo”.¹⁶⁹ Essa descrição pinta um evento que exige não só as habilidades necessárias ao roubo, mas também a resistência ensinada pela privação de roupas e comida, habilidades essas recompensadas com nada mais do que a reputação digna da performance apresentada e o valor social por ela concedida. É necessário lembrar que nesse contexto, assim como no das apresentações musicais e das competições atléticas, é a comparação dos resultados dos participantes que determina os recebedores das maiores parcelas de *timé*, parcelas essas que são creditadas ao valor social do indivíduo e o impelem para cima ou para baixo da hierarquia interna de seu grupo social. Ou seja, é possível dizer que a própria pólis espartana, responsável pela realização do ritual, exorta a competitividade até mesmo no exercício do roubo.

*

Como foi dito no primeiro capítulo, não há nenhum efeito real caso a conquista de capital social não seja seguida de um investimento do mesmo, tendo em vista a aquisição de um respeito ou de uma deferência maior. Por mais que esse seja um cenário possível, se fosse esse o comportamento padrão da maioria dos espartanos, provavelmente os cenários de competição supracitado não teriam tanta importância – algo que contradiria as fontes. É justamente a motivação de ascensão social que faz o sistema da honra funcionar, e a inexistência de uma perspectiva de “promoção” não motivaria muitos esforços no sentido de conseguir a aprovação coletiva.

Assim, se Esparta motivava tanto a proteção quanto a competição por *timé* desde a infância, resta responder quais seriam os principais meios de aplicação dessa *timé*. Acredito que

¹⁶⁷ Donald G. Kyle (2015, p. 178) afirma que esse ritual marcava a passagem da fase dos *paidískoi* para *hēbōntes*, mas não dá argumentos para tal posição. Uma vez que Xenofonte o menciona enquanto discute as tarefas e obrigações dos *paides*, creio que ele localize sua realização nessa fase educacional.

¹⁶⁸ Sobre o santuário e o culto de Ártemis Orthia, ver DAWKINS, 1929; BOARDMAN, 1963; CALAME, 1997, p. 156-169; CARTLEDGE, 2002, p. 308-312; sobre o ritual mencionado ver DEN BOER, 1954, p. 163; KENNEL, 1995, p. 78-81, 111-113; PARDISO, 2007; ASSUMPÇÃO, 2011.

¹⁶⁹ [...] ἔστιν ὀλίγον χρόνον ἀλγήσαντα πολλὸν χρόνον εὐδοκίμοῦντα εὐφραίνεισθαι.

uma das respostas pode ser encontrada no último elemento citado por Xenofonte (CL 2.12-14) no tema da educação dos *paides*: o sistema espartano de pederastia.

2.4. A Busca por Inspiração

O foco de Xenofonte em sua descrição da pederastia espartana é deixar claro que em Esparta, diferentemente de outras cidades gregas (CL 2.12), os relacionamentos estabelecidos entre um amante (*erastês*) e um amado (*erómenos*) assumiam tons estritamente pedagógicos, nunca sexuais. Segundo Xenofonte (CL 2.13), o próprio Licurgo estabeleceu como vergonhoso (*aískhiston*) o ato de desejar o corpo (*sômatos*) dos garotos, isso em oposição à “mais bela educação” (*kallistên paideían*): quando um homem “bom” (*agatheis*) admirava o caráter (*psykhên*, literalmente “alma”) de um garoto e buscava torná-lo irrepreensível (*ámempton*).

Um dos maiores problemas dessa passagem é, naturalmente, a negação do teor erótico da pederastia, mas como a problematização dessa questão não produziria qualquer avanço em relação às questões aqui propostas, limito-me às observações que se mostrarão mais profícuas.¹⁷⁰

Primeiramente, é necessário notar que Xenofonte descreve a pederastia e seu funcionamento como algo desenhado e estabelecido pelo próprio Licurgo. Ou seja, levando em conta apenas essa passagem, poderíamos afirmar que a pederastia foi *institucionalizada* em Esparta ao lado das demais práticas ligadas à *paideía*. Dado o caráter pedagógico inerente à pederastia grega e o fato de que alguns excertos de Plutarco (*Mor.* 237c) e Eliano (*VH* 3.10, 12) mencionam penalidades que um “inspirador” (*eispnêlas*, o provável termo espartano para *erastês*) incorreria no caso de escolher seu *erómenos*¹⁷¹ pela beleza ou por nutrir uma relação

¹⁷⁰ Essa negação é vista geralmente como produto do comprometimento de Xenofonte com a resistência aos prazeres e desejos corporais, ou *enkráteia*. Nesse sentido, o desejo exagerado pelo prazer erótico que poderia ser obtido na relação entre *erastês* e *erómenos* consistia, ao menos na visão de Xenofonte, em uma ameaça à liberdade do indivíduo. Esse desejo, a menos que controlado, o levaria a se comportar como um escravo de seus próprios desejos e, assim, à ruína (HINDLEY, 1994). Entretanto, isso não significa que Xenofonte desaprovasse esse tipo de prazer (HINGLEY, 1999; *contra* CANTARELLA, 1992, p. 63; THORNTON, 1997, p. 103, 202). Quanto ao teor erótico da relação pederástica, Dover (1978, p. 1-15) já mostrou que as opiniões sustentadas por filósofos como Platão e Xenofonte a respeito da homossexualidade não representavam as mantidas pela maioria da sociedade na qual eles viviam, de modo que uma imagem historicamente mais “realista” (que decididamente se afasta da castidade) deve ser buscada em fontes iconográficas e nos discursos dos oradores áticos. Uma vez que a Esparta do Período Clássico não possui nenhuma dessas opções, um resultado semelhante tende a ser encontrado por meio de comparações com sociedades “primitivas” (cf. CARTLEDGE, 1981b, p. 23-27). Uma exceção interessante é a análise de Clifford Hindley (1994, p. 353-355) a respeito do verbo *lakônízein* (“laconizar”, em Athen. 1.17d-e), que poderia significar implicitamente “fazer sexo anal” em certos contextos (e.g. Xen. *Hell.* 4.8.18).

¹⁷¹ A fonte sobre o uso em Esparta do termo *eispnêlas* ao invés de *erastês* provém de seu uso por Eliano (*VH* 3.12) e de uma das obras de Teócrito (*Idil.* 12.13), onde o autor atribui tal uso a um amiclaiote, isso é, alguém oriundo da vila espartana de Amyklai. Cartledge (1981b, p. 19, n. 18) usa a mesma passagem, em conjunto com a nota de um

física com ele (o que também vale para o “inspirado”), temos alguma recorrência de indícios de uma pederastia institucionalizada. Isso ainda sem considerar que os mesmos autores (Plut. *Lyc.* 18.4; Ael. *VH* 3.10) mencionam momentos em que ações equivocadas de um *pais* eram punidas com sanções aplicadas a seu *eispnēlas*. Por mais que essa ideia seja mantida por diversos acadêmicos,¹⁷² Massimo Nafissi (1991, p. 197-199) bem nota que não temos notícia de qualquer lei que ligasse claramente a *paideia* com o sistema de pederastia. Ainda assim, esse argumento não esgota as justificativas que defendem tal associação, uma vez que diversos autores defendem que a pederastia tinha uma função importantíssima: era ela a responsável por distribuir os garotos entre as *syssitia*, instituição cujo pertencimento era obrigatório para a posse da cidadania plena em Esparta (cf. Arist. *Pol.* 2.1272a13-16). É esse o ponto que nos interessa.¹⁷³

Segundo esse modelo interpretativo, quando os garotos atingissem uma idade entre 12 e 14 anos, eles se tornavam elegíveis a serem cortejados por *erastai*, esses geralmente (mas não exclusivamente) na casa dos 20 anos de idade. Uma vez estabelecida a relação, o *eispnēlas* então levaria seu *erómenos* em visitas esporádicas ao seu *syssition*, onde, através de uma espécie de escrutínio (cf. Plut. *Lyc.* 12.4), o apresentaria para seus companheiros como um possível candidato a uma futura admissão ao *syssition* (cf. FISHER, 1989, p. 33). Creio que essa interpretação esteja em grande parte correta, mas também creio que são necessárias algumas observações a respeito de pontos específicos se quisermos entender como a honra participava desse esquema.

O primeiro deles diz respeito à idade dos *erómenoi*. Plutarco (*Lyc.* 17.1) afirma que a relação entre “inspirador” e “inspirado” começava exatamente quando esse último completava 12 anos de idade, momento em que seu treinamento era intensificado em uma nova fase do *agōgē*. Essa idade é comumente aceita – inclusive nos intricados cálculos matemáticos conjecturados por Henk Singor (1999) – valendo-se da informação disponível em outras fontes (cf. CANTARELLA; LEAR, 2008, p. 4-5), e o fato de Xenofonte não dar nenhuma informação em específico indica que o costume em Esparta seguia aquele geralmente testemunhado por sua

escoliasta (Alcm. fr. 34 Page), para afirmar que *erómenos* era igualmente substituído por *aitas*, “ouvinte”. Entretanto, Teócrito atribui esse uso apenas aos tessálios; enquanto que o escoliasta, apesar de afirmar que Álcman usou o substantivo em um de seus poemas, afirma também que ele o faz em relação a garotas. Dessa forma, mantenho o uso do termo *erómenos* para me referir aos garotos.

¹⁷² CARTLEDGE, 1981b, p. 22; SERGENT, 1986, p. 78; MACDOWELL, 1986, p. 65; PERCY III, 1996, p. 78; DUCAT, 2006a, p. 93, 166-169, 197, mas se contradiz em 12.

¹⁷³ CARTLEDGE, 1981b, p. 18; HODKINSON, 1983, p. 253; FISHER, 1989, p. 33-34; SINGOR, 1999, p. 75-78.

audiência helênica. Entretanto, como Kennell (1995, p. 31-35) bem nota, essa ideia provém da suposição (sincrônica) de que a segunda fase da *paideía* do Período Clássico começava na mesma faixa etária que a do *agōgē* mais tardio. Em outras palavras, assume-se que o *pais* se tornava um *paidískos* também aos 12 anos de idade, ao mesmo tempo em que era iniciado na pederastia. Assim, é necessário cogitar uma abordagem diacrônica a esse assunto, valendo dizer que Xenofonte (contemporâneo da Esparta do Período Clássico) parece nos oferece um quadro ligeiramente diferente.

Xenofonte (CL 3.1) afirma que a segunda fase da *paideía* começava quando os garotos “adolesciam”; sendo que o termo por ele usado, *meirakiousthai*, faz referência a uma idade mínima de 14 ou 15 anos.¹⁷⁴ Portanto, seguindo esse raciocínio, o sistema da pederastia começava, para os “inspirados”, antes do início segunda fase da *paideía*. Isso, ao meu ver, justifica em parte todas as competições e exortações à competitividade direcionadas aos *paides*. Quanto mais excelentes os jovens se mostrassem – algo conseguido pela conquista de valor social em diversas arenas de disputa por honra – melhores seriam suas chances de atrair a atenção de um *eispnēlas* socialmente importante, esse que poderia futuramente inseri-lo em um *syssition* composto por outros membros socialmente importantes e, por fim, a associação com tais indivíduos poderia oferecer a oportunidade de um futuro mais brilhante, seja economicamente ou politicamente.

Creio que esse modelo se sustenta por outros dados. Primeiramente, sabemos que uma das principais funções dos *erastaí* era a de servir como uma espécie de “tutor” a seu *erómenos*, ensinando-o os valores e conhecimentos necessários à uma vida digna de elogios (cf. Pl. *Symp.* 182a-c), sendo exatamente essa a função à qual Xenofonte (CL 2.13; cf. *Symp.* 8.35) limita a pederastia espartana. Dado o conhecido *topos* grego sobre a “rebelião” dos adolescentes contra as regras de conduta¹⁷⁵ e o conservadorismo espartano a respeito dessas mesmas regras,¹⁷⁶ creio que se tenha considerado necessário aos espartanos atribuir um “tutor” a seus jovens. Isso para

¹⁷⁴ [Hipócrates] *De Hebdomadibus* 5.1-5 em WEST, 1971, p. 368; ver p. 376-377 para a recorrência da divisão etária com a fase dos *meirákia* começando aos 14 anos de idade. Cf. KENNEL, 1995, p. 117.

¹⁷⁵ E.g. Ar. *Nub.* 1307-1475; Dem. 54; Arist. *Rhet.* 2.1378b28-29, 2.1389a2-b13; ver ROISMAN, 2005, p. 12-15 para evidências dentre os oradores do século IV; ver JONES, 2012, p. 79-89 para a permanência desse *topos* em autores posteriores.

¹⁷⁶ Ver HAMILTON, 1996; POWELL, 1994, p. 287-289, 302-306. Não devemos confundir o conservadorismo espartano em relação à manutenção de seus *nómoi* no Período Clássico com aquele a eles atribuído pelos acadêmicos do século XX, que viam em suas instituições reminiscências do Período Arcaico, por vezes “primitivas” (cf. HODKINSON, 2009b, p. xiv-xv). Além disso, por mais que esse conservadorismo seja atestado nas fontes, não devemos assumir que a sociedade espartana se manteve estática, algo que os trabalhos como os de Kennell (1995) e Hodkinson (2000) deixam bem claro que em relação à educação e à economia, respectivamente.

que o crescente ceticismo em relação à inviolabilidade dos costumes, dos *nómoi* que lhes foram ensinados até então, não produzisse variações de um único código de honra e, assim, impedisse a reprodução da estrutura social.

Em segundo lugar, também sabemos, como já foi dito, que os espartanos que estivessem na casa dos 20 anos de idade, os *hēbōntes*, podiam servir como *eirēnes* no comando das *ilai* (cf. p. 113, n. 139 *supra*; cf. Xen. *CL* 2.5). Seguindo o raciocínio de Ducat (2006a, p. 81-84), esses eram os mesmos *eirēnes* responsáveis por organizar as refeições em comum dos *paides* e nelas realizar um escrutínio envolvendo os temas discutidos nas *syssítia* (Plut. *Lyc.* 18.2-3), mais especificamente o que foi “belamente” (*kalōs*) feito na cidade (Xen. *CL* 5.6). Ou seja, temos o contexto perfeito para que os *hēbōntes/eispnēlai* entrassem em contato com potenciais *erómenoi*, avaliassem suas habilidades e outros fatores inerentes a eles (como sua família e condição econômica) e selecionassem o mais promissor em todos esses aspectos para oferecer sua “inspiração” e, futuramente, introduzir em seu próprio *syssítion*. É necessário deixar claro que o lucro em capital social desse relacionamento não se concentrava no lado do *erómenos*: uma vez estabelecida, a reputação de “inspirado” e “inspirador” estariam ligadas, de modo que as ações do primeiro refletiriam, em parte, a boa influência do último e, assim, concedia-lhe valor social; da mesma forma, quanto mais influente fosse o último, mais honra teria o primeiro simplesmente por ter sido seu escolhido, aquele que superou em excelência todas as outras opções de *erómenos* disponíveis. O mesmo vale para o polo oposto das avaliações: qualquer ação vergonhosa de um lado refletiria na reputação do outro (cf. Plut. *Lyc.* 18.4; Ael. *VH* 3.10).

Esse esquema é facilmente visível no que Cartledge (1981b) chamou de a “política da pederastia”, algo que nos ajuda a enxergar um ponto que já vem sendo descoberto desde o início da pesquisa. Nos dois casos de pederastia que conhecemos em Esparta, ambos indicam escolhas de “inspirador” e “inspirado” que levam muitos outros elementos em conta além das habilidades de cada um deles, de modo que as conexões e o capital social dos envolvidos parecem contar muito mais do que suas habilidades individuais. Um dos casos é da relação entre o jovem Agesilau e Lisandro (Plut. *Ages.* 2.1; *Lys.* 22.6), provavelmente estabelecida quando o último ascendia a uma posição política importante após as vitórias por ele comanda da na Guerra do Peloponeso. Valendo-se que Agesilau era manco de uma perna (Plut. *Ages.* 3.3-5; 30.1), muito provavelmente sua escolha não foi baseada na perfeição física esperada dos jovens em treinamento, mas sim em sua posição como membro de uma das casas reais espartanas. O segundo caso, da relação entre o jovem Cleônimo, filho do supracitado Esfódrias, e Arquídamo (Xen. *Hell.* 5.4.25-28), filho do mesmo Agesilau (agora rei), pode muito bem ter sido uma das estratégias do diarca euripôntida para criar conexões e possíveis ligações de dependência entre

ele e a corte do rei ágida Cleombroto, isso de modo a neutralizar possíveis ameaças políticas (cf. Xen. *Ages.* 7.3) – estratégia essa que funcionou exemplarmente com a absolvição de Esfódrias, um de seus associados (Xen. *Hell.* 5.4.25; CARTLEDGE, 1981b, p. 28-29).

Por fim, creio que seja necessária uma última nota, para ligar tal conclusão com a questão colocada no começo dessa discussão: a pederastia era de fato institucionalizada? Depois da composição de um modelo interpretativo que coloca a pederastia no centro da educação e organização cívica, seria difícil argumentar o contrário, mas, ainda assim, possível. A análise comparativa de Stephan Link (2009) mostra que essa relação de causalidade entre educação, pederastia e admissão a um *syssítion* provém, em grande parte, de comparações com o sistema cretense (Éforo *BNJ* 70 F 149), onde esses três elementos estão inegavelmente ligados e definidos por leis e instituições bem definidas. Em Esparta, entretanto, por mais que a pederastia fosse provavelmente disseminada, os tons institucionais que as fontes (nem todas confiáveis) dão a ela não parecem ancorados em elementos mais formais do que “costume”. Em outras palavras, a pederastia era um sistema *exterior* à *paideía* e ao sistema de admissão às *syssítia* – o que não a impedia de exercer influência nesses dois âmbitos. Para Link (2009, p. 100-101) isso revela dois sistemas educacionais concorrentes em vigor: um que procurava privilegiar os que *se mostrassem* melhores, com os melhores desempenhos nas atividades propostas, e outro, que buscava privilegiar os que *eram* melhores. Esse último era movido principalmente pelas famílias que mantinham outras fontes de valor social inalcançáveis apenas pela habilidade, atributos outros que não a habilidade e pureza moral. Tais famílias aparentemente encontraram na pederastia um meio de utilizar suas vantagens, fossem elas econômicas ou políticas, de um modo que a *paideía* em si não permitiria.

Lembremos o que já vimos a respeito das arenas de competição por honra disponíveis aos *paides*, e como a mais democrática delas, o roubo, estava em séria desvantagem em relação a todas as outras. Na grande maioria dessas arenas, a seleção (e premiação) dos competidores poderia ser (e era, creio eu) facilmente “contaminada” por elementos e interesses outros que não a mera habilidade. Assim, creio que se discordarmos da posição de Link nos aproximaremos de um dos aspectos da miragem espartana, mais especificamente a da igualdade que, graças a um sistema meritocrático totalmente conectado ao sistema da honra, escondia as vantagens que um grupo específico de indivíduos mantinha e usava em proveito próprio.

*

Procurei delinear nesse tópico os diversos meios pelos quais a primeira fase da educação espartana procurava não só inserir os *paides* no sistema de honra espartano, reforçando as

diretrizes provavelmente já ensinadas a eles por seus familiares. Isso era realizado, primeiramente pela situação dos *paides* em um ambiente totalmente vigiado, onde a normatização era buscada principalmente pela ameaça de uma punição ao corpo e ao valor social do indivíduo. A preocupação com a própria reputação ia além de sua mera proteção, sendo também instilada nos garotos através da exortação à disputa por valor social, essa praticamente onipresente nos âmbitos educacionais mencionados por Xenofonte em sua *CL*. Philip Davies (2018, p. 438), inclusive, caracteriza corretamente a *paideía* espartana como “uma série contínua de testes e competições”. Desde a música ao roubo, eram muitos os cenários em que as habilidades dos *paides* eram comparadas às de seus coetâneos. Nesse cenário onde a avaliação e atribuição de honra e vergonha eram processos constantes, não é impressionante que um dos valores ao qual Xenofonte dá mais ênfase na *paideía* seja o *aidôs*: além de impedir o indivíduo de se envergonhar diante de seu grupo social, esse tipo de pudor também estabelecia a deferência por aqueles com mais valor social, em específico os oficiais.

Se parássemos aqui poderíamos ver nas entrelinhas o que eu creio serem as bases da *philarkhía* atribuída aos espartanos – os privilégios, a deferência e o valor social advindos dos cargos públicos, (teoricamente) reconhecidos e respeitados por todos os *homoioi*, eram desde cedo estabelecidos como algo a ser almejado. Entretanto, é a conquista desse tipo de posição que fecha o sistema da honra: tais cargos só seriam obtidos pelos dispostos a se mostrarem os melhores, algo deixado claro nas competições e pelas vitórias por elas produzidas. Assim, a *philarkhía*, a ambição por tais vitórias ou *philonikía*, assim como pelo produto delas, a *timé*, a *philotimía*, novamente se mostram interligadas e, ainda mais importante, colocadas diante dos futuros cidadãos já na primeira fase de sua educação.

Ainda assim, também procurei deixar claro desde o começo do tópico que tal sistema, puramente meritocrático, escondia mecanismos que poderiam ser facilmente usados por famílias melhores condicionadas, economicamente ou politicamente, para melhorar as chances de seus integrantes. Riqueza podia ser usada para patrocinar a participação de competições atléticas, e as conexões políticas para melhorar as perspectivas dos jovens em relação à sua eleição a um *syssítion*. Dessa forma, sigamos em frente, vejamos se educação dos *paidískoi* mantinha estruturas, as mesmas promessas e ameaças – assim como os mesmos atalhos.

3. *Paidískoi*

Na fase seguinte de sua educação, os *paides* passavam a ser chamados de *paidískoi* (cf. Xen. *Hell.* 5.4.32), algo que, segundo Xenofonte (*CL* 3.1) acontecia quando quer eles “saíam

da infância em direção à adolescência”. Como já argumentei acima (p. 133, n. 174 *supra*), creio que tal transição ocorria aos 14 ou 15 anos de idade, ao invés de aos 12, como afirma Plutarco (*Lyc.* 17.1), principalmente pela acentuação dos traços decorrentes da puberdade.

Como vimos acima, ao menos na literatura grega clássica a principal característica da figura do jovem é justamente a desobediência, a rebeldia contra a “boa ordem” estabelecida pelos mais velhos (ver p. 133-134, n. 175 *supra*). Creio que esse medo da desobediência teria motivado o estabelecimento de estruturas específicas, dentro da segunda fase educacional espartana, cujo principal objetivo seria mitigar tal ímpeto “contestador” por parte dos jovens. Entretanto, tais estruturas só podem ser vistas se levarmos em consideração a carga ideológica que tanto a tradição socrática quanto a retórica oligárquica ateniense possuem nos escritos de Xenofonte – principalmente no capítulo em questão, onde a falta de detalhes se combina com a abundância de termos ideologicamente carregados, criando uma cortina densa através da qual Xenofonte nos mostra (sua) Esparta e os (seus) espartanos.

Em diversos autores atenienses é recorrente a associação da desobediência da juventude ao abandono da moderação (*sōphrosynē*) e à indulgência desenfreada em todos os tipos de prazeres, os mesmos que afastavam o indivíduo da *aretē*.¹⁷⁷ É exatamente com essa tradição que Xenofonte começa sua descrição dos *paidískoi* espartanos: ele afirma que “se por um lado, nessa idade um grande ânimo (*phrónēma*) é enraizado, por outro, a insolência (*hýbrin*) efetivamente emerge e estabelece um forte desejo pelos prazeres” (*CL* 3.2).¹⁷⁸ Entretanto, ao menos segundo Xenofonte, os espartanos se diferenciavam dos outros gregos no modo como lidavam com esse problema. Ao invés de os libertar da supervisão de *paidagōgoi* e *didáskaloi*, permitindo-os fazer o que quisessem (i.e., perseguir os prazeres supracitados), Licurgo teria estabelecido o oposto: deu vazão ao ânimo através de “labores” (*pónous*) e ocupou o tempo a ser gasto nos prazeres com “ocupações” (*askholían*). Argumentarei aqui que é possível que os *paidískoi* fossem realmente submetidos a “labores” e “ocupações”, isso de modo a impedir que os códigos de conduta a eles ensinados em sua fase “desobediente” não fossem, paulatinamente, questionados e modificados conforme eles amadureciam. Além disso, creio que boa parte dessas medidas usavam, em algum nível, o sistema da honra como principal ferramenta para atingir seu objetivo. Entretanto, tais imagens são tão coloridas por Xenofonte com tons que servem a seus próprios objetivos que quase se perdem de vista.

¹⁷⁷ E.g. *Pl. Rep.* 8.555c-d; *Isoc.* 7.43; *Xen. CL* 3.2; *Arist. Rhet.* 1389a2-b12.

¹⁷⁸ [...] τοῖς τηλικούτοις μέγιστον μὲν φρόνημα ἐμφυόμενον, μάλιστα δὲ ὕβριν ἐπιπολάζουσιν, ἰσχυροτάτας δὲ ἐπιθυμίας τῶν ἡδονῶν παρισταμένας, [...].

Consideremos, em primeiro lugar, aquele que parece ser o foco de Xenofonte no capítulo sobre os adolescentes espartanos: o *aidōs*.

3.1. *Aidōs*

Praticamente, metade de todo o capítulo 3(.4-5) da *CL* é dedicado à descrição do modo pelo qual Licurgo fez com que o *aidōs* fosse “fortemente enraizado” nos jovens espartanos. Poderíamos ler as seções correspondentes ao *aidōs* como completamente desligadas dos perigos já mencionados na introdução do capítulo (*CL* 3.1-2), uma vez que a seção que os separa trata justamente dos labores e ocupações estabelecidos por Licurgo e as penas aos que não os realizassem. Trataremos dessa seção mais à frente, mas agora me ocuparei em demonstrar a conexão entre a introdução e a segunda parte do capítulo e como podemos ver o que há por trás da cortina de Xenofonte.

Como vimos (p. 115-118 *supra*), o *aidōs* é justamente o pudor que impede o indivíduo de realizar as ações ou demonstrar características consideradas “ruins” por seu grupo social, que o previne de incorrer na vergonha ou desonra. Também vimos que o *aidōs* está diretamente ligado ao ver, ao olhar normativo da audiência (imaginada ou não) que julga as ações de um indivíduo. Assim, temos a primeira conexão com a introdução: enquanto os outros gregos liberam seus jovens da supervisão adulta, o que lhes dá espaço para desviar dos “bons costumes”, os espartanos submetem ainda mais seus jovens ao *aidōs*, ao pudor composto fenomenologicamente pela supervisão de seu grupo social. Em segundo lugar, Xenofonte (*CL* 3.4) afirma que a intensificação do ensino do *aidōs* se dava através da requisição de uma série de comportamentos específicos: as mãos deveriam ser sempre mantidas dentro das vestes, os jovens deveriam andar em silêncio e manter os olhos baixos. Segundo o autor (*CL* 3.4-5), esse ensino do *aidōs* era tão eficiente que:

Ali então se tornou claro que o sexo masculino, também em relação à moderação (*sōphronein*), é mais forte que a natureza (*phýseōs*) das mulheres. De fato você ouviria deles um som mais baixo do que o das estátuas de pedra, e giraria seus olhos menos do que os das de bronze, e também os acharia mais tímidos (*aidēmonestérous*) que as meninas de seus próprios olhos.¹⁷⁹ E quando

¹⁷⁹ Aqui adoto o posicionamento de Lipka (2002b, p. 139-140) a respeito da última oração, que por vezes se conjecturou ser “τῶν ἐν τοῖς θαλάμοις παρθένων”. Se adotarmos o uso médico de παρθένων (“pupila”) é possível compreender a passagem sem necessidade de correções (ver SPINA, 1985).

quer que iam ao *philítion*,¹⁸⁰ dever-se-ia dar por satisfeito em ouvir deles também o que [lhes] foi perguntado.¹⁸¹

É nesse ponto que nos deparamos com a cortina de Xenofonte. Primeiramente, ele parece igualar *aidōs* e *sōphrosýnē*, “pudor” e “moderação”. Não há nada de impressionante nisso, dado que no Período Clássico ambos os termos compartilham algumas das noções de autoinibição (ver NORTH, 1966, p. 6-7; CAIRNS, 1993, p. 104) – inclusive em relação à *hýbris*, como já vimos (cf. p. 118-119 *supra*). O que salta aos olhos aqui é uma inversão realizada por Xenofonte, essa vista apenas se compararmos a estrutura da educação descrita nessa parte da *CL* e uma parte da prescrita por ele na *Ciropedia* (1.2.6-9).

Vimos que na *CL* (3.4) Xenofonte introduz as práticas requeridas dos jovens dentro do objetivo de deixá-los com mais pudor, objetivo esse aparentemente conquistado (*CL* 3.5). Entretanto, o que nenhum autor percebeu até o momento é que, excetuando os olhos baixos, os comportamentos por ele citados são, nas obras de outros atenienses, caracterizados como símbolos de *sōphrosýnē*, não de *aidōs*. As mãos dentro das vestes é algo descrito por Ésquines (1.25) como característico dos homens moderados (*sōphrones*) do passado; o Discurso Justo em *As Nuvens* (961-963) de Aristófanes também afirma que a moderação (*sōphrosýnē*) era a palavra de ordem na “boa e velha” educação, a mesma que requeria dos jovens o silêncio absoluto; conexão essa repetida por Cármides no diálogo platônico homônimo (159b). Ou seja, é possível dizer que, para Xenofonte, a educação espartana ensinava a *sōphrosýnē* para chegar ao *aidōs*. O problema de tal ideia é que na *Ciropedia* (8.1.31) Xenofonte inverte as importâncias: enquanto o *aidōs*, inferior, impede os indivíduos de realizar ações vergonhosas (*aiskhrà*) apenas quando eles se encontram às vistas de outros, a *sōphrosýnē*, superior, os cerceia mesmo quando estão ocultos do olhar alheio. Assim como Christopher Tuplin (1994) e Vincent Azoulay (2007) já deixaram bem claro, essas e outras dissonâncias entre a *CL* e a *Ciropedia* nos permitem ver que a primeira não constitui apenas um elogio, mas sim de um tratado que aponta prós e contras de um conjunto de *nómoi*. Desse modo, creio ser possível afirmar que, na visão de Xenofonte, os espartanos davam (erroneamente) prioridade ao *aidōs* ao invés de à *sōphrosýnē*. Isso, consequentemente, nos faz entender que os mesmos espartanos respeitavam as regras de comportamento apenas quando sob os olhares vigilantes de seu grupo

¹⁸⁰ Sinônimo de *syssítion*.

¹⁸¹ ἔνθα δὴ καὶ δῆλον γεγενῆται ὅτι τὸ ἄρρεν φύλον καὶ εἰς τὸ σωφρονεῖν ἰσχυρότερόν ἐστι τῶν τῆς θηλείας φύσεως. ἐκεῖνων γοῦν ἦττον μὲν ἂν φωνὴν ἀκούσαις ἢ τῶν λιθίνων, ἦττον δ' ἂν ὄμματα μεταστρέψαις ἢ τῶν χαλκῶν, αἰδημονεστέρους δ' ἂν αὐτοὺς ἡγήσαιο καὶ αὐτῶν τῶν ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς παρθένων. καὶ ἐπειδὴν εἰς τὸ φιλιτίον γε ἀφίκωνται, ἀγαπητὸν αὐτῶν καὶ τὸ ἐρωτηθὲν ἀκοῦσαι.

social, não as internalizando totalmente a ponto de desconsiderá-las quando abrigados da avaliação de sua audiência real.

Isso vai de acordo com o estudo realizado por Humble (1999; 2002a). A autora argumenta convincentemente que a caracterização dos espartanos como *sôphrones* é, aparentemente, um produto da apropriação, por parte da retórica oligárquica ateniense, tanto dos costumes espartanos quanto da *sôphrosýnē* (2002a). De modo que Xenofonte, ao tomar muito cuidado em não os caracterizar dessa forma, estaria fazendo uma crítica velada a esse aspecto da Miragem (1999). A passagem supracitada (CL 3.4), na qual Xenofonte afirma que em Esparta os homens se mostravam mais moderados que as mulheres, é de pouca valia como um contra-argumento: é necessário ter em mente o amor pelo luxo (i.e. a imoderação) pelo qual as mulheres espartanas eram famosas.¹⁸²

Tal raciocínio foi necessário para destacar que, aos olhos de Xenofonte, Esparta não funcionava de acordo com o modelo idealizado do homem moderado. Ao invés disso, o foco no *aidôs* revela que, por toda a educação espartana, os futuros cidadãos eram ensinados a respeitar os costumes a eles prescritos não por motivos puramente voluntários, mas sempre pelo temor do olhar normativo de seu grupo social, pela ameaça de privação de valor social sempre que fosse visto performando qualquer ação considerada “vergonhosa”. Assim, não é impressionante que, ao contrário dos outros gregos, a pólis estabelecesse uma supervisão ainda mais ferrenha sobre os indivíduos que estavam, psicologicamente e tradicionalmente, na idade de questionar as normas estabelecidas. A permissão das visitas às *syssítia* (cf. CL 3.5) consiste em um exemplo prático dessa estratégia. As avaliações que ali se realizavam dos jovens e de suas posições morais, além de prover uma arena de teste para as mesmas, expandia o campo de supervisão dos mais velhos e fazia com que os valores comuns (*nómoi*) fossem por eles ainda mais cimentados no caráter (*phýsis*) dos jovens (CL 5.6; Plut. *Lyc.* 12.4). Sendo assim, não é sem motivo que Xenofonte interpreta como sendo a prática do *aidôs* um dos principais objetivos de Licurgo em relação à configuração etária das *syssítia* (CL 5.5).¹⁸³ Entretanto, se por um lado isso auxiliava as gerações mais velhas a moldar as mais novas à sua imagem (ou seja, reproduzindo o código de honra comum e, assim, a estrutura social), ela também tornava os futuros-cidadãos, já desde a educação, dependentes da opinião de seus pares (DAVID, 1991, p. 44-45). Tal ambiente possui todas as condições para que o sistema da honra não apenas floresça,

¹⁸² Pl. *Laws* 7.806b-c; Arist. *Pol.* 2.1269b19-23; ver CARTLEDGE, 1981a; cf. TUPLIN, 1994, p. 156-157.

¹⁸³ Plutarco (*Lyc.* 12.4) tira a mesma conclusão das *syssítia*, mas em relação à *sôphrosýnē*. Creio que Humble (2002a, p. 92-97) esteja correta ao argumentar que tal mudança seja fruto da “retomada” das leis de Licurgo durante as reformas do século III.

mas que também possa ser usado na manutenção de um *status quo* específico – uma vez que os avaliados submetem a imagem que tem de si mesmos àquela fornecida pelos membros de seu grupo social, são eles os responsáveis por moldar o *ēthos* do indivíduo, o conjunto de valores aos quais ele vai seguir e qual o melhor comportamento possível.

Dito isso, é possível concluir o tópico. Vimos que, ao entrar na educação, os *paides* tinham sua “sensibilidade à reputação” canalizada em um conjunto específico de valores e audiências com as quais se preocupar, esses traduzidos pelo *aidōs*. Na próxima etapa, a mesma virtude e, conseqüentemente, os mesmos valores são reforçados, isso em um período da vida em que, ao menos de acordo com os autores do período, o indivíduo passa a questionar a validade de certas regras. Esse quadro contrasta com a educação dos persas da *Ciropedia* (1.2.8-9), que aprendiam a *sōphrosýnē* primeiramente na infância e depois novamente na adolescência, reforço esse justificado pelo mesmo motivo que Xenofonte atribui a Licurgo: a idade dos jovens. Ou seja, a presença do *aidōs* no lugar que deveria ser ocupado pela *sōphrosýnē* na educação espartana só pode ser uma crítica, dado o desnível que Xenofonte pensava existir entre as duas (cf. *Cyr.* 8.1.31). Entretanto, é necessário manter em mente que não é possível dizer que os espartanos tinham qualquer interesse na *sōphrosýnē*, nem ao menos o mesmo que os discípulos de Sócrates ou os oligarcas atenienses. Assim, creio que esse quadro, pintado por Xenofonte com o objetivo de mostrar Esparta fazendo o que não deveria ser feito (desconsiderar a *sōphrosýnē*), representa uma recorrência da descrição do uso, em Esparta, da supervisão coletiva e normativa com o objetivo de reproduzir o *status quo* vigente.

Ainda assim, a ameaça de perda de valor social apresentada pelo *aidōs* de nada valeria caso não se mostrasse verdadeira. É necessário, portanto, buscar possíveis exemplos ou ocasiões concretas no qual tal esquema funcionava, de modo a podermos distinguir palavras de ações, o discurso da prática. Avancemos, portanto, em direção aos “labores” mencionados por Xenofonte.

3.2. *Pónos*

Tendo em mente os mesmos perigos da idade dos *paidískoi*, Xenofonte (*CL* 3.2-3) afirma que eles eram submetidos a diversos labores (*pónous*) e ocupações (*askholían*), sendo a penalidade para aqueles que as ignorassem a exclusão das “coisas belas” (*tōn kalōn*). Tal ameaça parece ter sido séria a ponto de tanto os oficiais da cidade quanto os associados de cada um dos jovens se preocuparem com seu comportamento, isso de modo a evitar que eles ficassem sem reputação (*adókimoi*) com todos na pólis. Dado que são tais “coisas belas” as que baseiam

o cumprimento dos “labores” e “ocupações”, além de que parece haver uma relação direta entre elas e a reputação dos *paidískoi*, creio que seja melhor começar por elas, por sua natureza e por seu papel no sistema da honra espartano.

A posição mais aceita entre os acadêmicos¹⁸⁴ é aquela melhor enunciada por Ducat (2006a, p. 156-159, 335-338). Segundo o autor, Xenofonte estaria fazendo referência a tudo aquilo que tornava “bela” a vida de um esparciata, ou seja, todas as ações elogiáveis que deveriam ser realizadas por um espartano direito. Assim, os que fossem delas privados seriam os mesmos que ocupariam um patamar legalmente inferior ao dos *homoioi* – provavelmente um semelhante ao dos *trésantes* e *hypomeíones*.¹⁸⁵ Portanto, segundo tal interpretação, a ameaça colocada sobre os *paidískoi* pela privação de seu acesso às “coisas belas” era justamente a privação da cidadania plena. Entretanto, como Davies (2014, p. 143-144) bem nota, a terminologia usada por Xenofonte (*mēdenòs éti*) indica que os jovens espartanos já compartilhavam dessas “coisas belas”. Isso também pode ser entendido pela defesa de Esfódrias supracitada (p. 120 *supra*), a mesma que sugere que tais “coisas belas” não consistiam apenas no mínimo a ser feito para que se conseguisse ser aprovado *homoios*, mas algo mais distintivo. Assim, Davies encara as *tá kalá* como tudo aquilo que contribuía para conferir uma reputação maior ao indivíduo, com ou sem um reconhecimento formal das instituições espartanas.

Por mais que os posicionamentos supracitados tenham pontos fortes, creio que nenhum deles leva em conta todos os dados disponíveis. Dentro do próprio *corpus* de Xenofonte, há duas outras ocasiões em que o autor faz menção às *tá kalá*, ocasiões essas que nos dão uma luz sobre no que elas consistiam.

A primeira e mais complicada delas ocorre na *Ciropedia* (5.2.11): o sátrapa Góbrias oferece seu território, riquezas e sua própria filha em casamento a Ciro em troca da manutenção de uma promessa que esse último lhe fizera anteriormente, de vingar seu filho morto pelo rei persa. Ciro, depois de devolver os presentes a Góbrias, admira o voto de confiança a ele dado e promete “honrar em retribuição com todas as coisas belas” (*antitimēsai pasi tois kalois*).¹⁸⁶ O primeiro elemento que devemos reconhecer aqui é que as “coisas belas” cumprem

¹⁸⁴ Cf. MACDOWELL, 1986, p. 42-44; BOURRIOT, 1996, p. 132, n. 7; LÉVY, 1997, p. 155.

¹⁸⁵ Os *trésantes* eram os “tremedores”, indivíduos que teriam fugido da batalha. Para uma introdução ver EHRENBERG, 1937; LORAUX, 1977; MACDOWELL, 1986, p. 44-46; DUCAT, 2005; 2006b. Sua relação com a honra será tratada mais adiante (ver p. 306-316 *infra*). Os *hypomeíones* ou “inferiores” são mencionados apenas uma vez (Xen. *Hell.* 3.3.6) sendo recrutados para uma revolta interna a Esparta, movida contra os cidadãos plenos. Acredita-se que eles eram esparciatas rebaixados por alguma infração, como a incapacidade de pagar as taxas de seu *syssition* (cf. Arist. *Pol.* 2.1271a26–37, 2.1272a13–16) ou até mesmo a acusação de covardia. Sobre eles, ver CARTLEDGE, 2002, p. 267-270; HANSEN, 2009, p. 394-396; LAZENBY, 2012, p. 24-27.

¹⁸⁶ [...] ἀντιτιμῆσαι πᾶσι τοῖς καλοῖς.

explicitamente o papel de honrarias, e que elas são concedidas por um indivíduo a outro. Se considerarmos o restante da *Ciropedia*, são quatro as “honrarias” concedidas por Ciro a Góbrias: uma parte dos espólios de guerra de uma campanha em específico (5.3.2-4), posições de comando no exército (5.3.34-35, 7.5.24-25), um convite a um banquete reservado a indivíduos escolhidos pelo próprio Ciro (8.4.1) e o casamento da filha de Góbrias com um dos comandantes do exército de Ciro (8.4.24-25). O problema com todas essas passagens é que todas elas possuem justificativas outras que não a expressa em 5.2.11 – hospitalidade, o conhecimento que Góbrias tinha do território por onde marchavam, lealdade e a requisição de Hystaspas, que não possuía as condições esperadas para contrair um casamento com a filha de Góbrias; respectivamente. Dessa forma, não é possível ter certeza que tais honrarias servissem como parte das *tá kalá* prometidas por Ciro.

De qualquer forma, há ainda uma segunda passagem bem mais clara. Xenofonte, na introdução do seu terceiro livro das *Memoráveis* (3.1.1) afirma que descreverá “Como ele [Sócrates] ajudava os que se preocupavam em alcançar as coisas belas (*tōn kalōn*), fazendo com que as alcançassem”.¹⁸⁷ A primeira metade do livro enuncia claramente quais seriam essas *tá kalá*. Há quatro menções ao cargo de estrategista (3.1.1, 3.2.1, 3.4.1, 3.5.1), uma ao posto de *hípparkhos* (3.3.1) e uma a “ser líder da *pólis*” por meio de uma carreira de orador (3.6.1). O primeiro ponto a ser notado é que as “coisas belas” aqui são *postos de comando na pólis*, tanto oficiais (estrategista e *hípparkhos*) quanto não-oficiais (“liderança da *pólis*”). O segundo ponto a ser destacado aqui é que em uma passagem específica dessa primeira parte (3.3.13) o Sócrates de Xenofonte também iguala, quase sinonimicamente, as “coisas belas” e as “honradas” (*tà kalà kai éntima*), colocando ambas como produtos da ambição (*philotimía*) dos atenienses – ou seja, mais uma indicação que *tá kalá* faz referência a honrarias. A segunda metade da obra não adiciona muito a esse quadro, mais especificamente porque o que parece estar em questão são as virtudes necessárias aos indivíduos que ocupariam os postos supracitados (3.7-14). Uma análise detalhada dessas virtudes não nos ajudaria muito a definir o que poderiam ser as *tá kalá*, mas, ao invés disso, nos aproximaria apenas de uma ideia do indivíduo “modelo” de Xenofonte, aquele que ele acreditava ter as melhores chances de conquistar as “coisas belas”. Uma vez que esse tema já foi relativamente bem trabalhado por uma bibliografia recente¹⁸⁸ e não nos diz respeito aqui, me detenho à primeira parte do diálogo.

¹⁸⁷ ὅτι δὲ τοὺς ὀρεγομένους τῶν καλῶν ἐπιμελεῖς ὧν ὀρέγοντο ποιῶν ὠφέλει [...].

¹⁸⁸ Ver LIMA, 2012; SANDRIDGE, 2012; TAMIOLAKI, 2012; BUZZETTI, 2014; LU, 2014; BUXTON, 2016.

A uma primeira vista, pareceria impossível igualar completamente a definição encontrada nas *Memoráveis* (posto de comando, institucionalizados ou não) com os labores e ocupações mencionados por Xenofonte, isso porque os jovens espartanos, que já compartilhavam e realizavam as *tá kalá*, não podiam assumir posições de comando na pólis (militares ou políticos) antes de “terem passado da juventude” (CL 4.7).¹⁸⁹ Entretanto, vemos Xenofonte (CL 4.4) se referindo à eleição dos *hippeis*, os trezentos “guarda-costas” reais, como uma das “coisas belas” da pólis, sendo que apenas os jovens ou *hēbōntes* podiam ser eleitos. Poderíamos afirmar que, por mais que essa posição carregue a enorme responsabilidade de zelar pela vida do rei em batalha, ela não se equipara em influência às citadas nas *Memoráveis*, além de que não é nem mesmo um posto de comando. No entanto, Tucídides (4.132.3) nos diz que em 423, pela primeira vez e contra a lei (*paranomōs*), *hēbōntes* foram colocados no comando de cidades aliadas. Não sabemos se essa prática se manteve até o tempo de Xenofonte, mas ela torna possível considerarmos a possibilidade de que os *hēbōntes* ocupavam cargos tão *localmente* influentes quanto os estrategos das *Memoráveis* em seus deveres políticos; e, uma vez que eles provavelmente teriam o comando das guarnições ali situadas, poderiam até mesmo possuir um comando militar proporcionalmente semelhante ao do *hípparkhos*.

De qualquer forma, é improvável a participação dos *paidískoi* em algum cargo correspondente aos supracitados, além de que Xenofonte (*Hell.* 5.3.9) ainda afirma que os *tróphimoi*, provavelmente jovens estrangeiros criados na *paideía* espartana (HODKINSON, 1997, p. 62-67), também partilhavam das “coisas belas”. Isso me faz pensar que as *tá kalá* não consistiam apenas em posições de comando, mas em uma variedade maior de prêmios concedidos por excelência demonstrada. Como vimos em relação aos *paides* (p. 120-130 *supra*), a *paideía* espartana oferecia a todo momento arenas nas quais seus educandos podiam exibir suas habilidades e atributos e, assim, conquistar (ou perder) valor social. No caso dos *paidískoi*, creio que a certeza de que eles competiam nas arenas apresentadas acima é relativamente maior que em reação aos *paides*, assim como aqueles interessados em suas ações – lembremos que agora, além de sua família, também seus “inspiradores” e suas respectivas *syssítia* acompanhariam de perto suas conquistas e derrotas.

A compleição física mais desenvolvida dos *paidískoi* provavelmente os permitia participar de apresentações corais mais exigentes, provavelmente aquelas que compunham os festivais supracitados. O mesmo pode ser dito a respeito das competições atléticas. Pode-se conjecturar que os *paides* (crianças de 7 a c. 14 anos de idade) tivessem suas opções de

¹⁸⁹ Talvez antes de terem completado trinta anos de idade (cf. Plut. *Lyc.* 25.1).

competição limitadas aos jogos que tivessem três categorias de idade (a dos *paides*, adolescentes mais jovens, a dos *agenéioi*, adolescentes, e a dos *ándres*, adultos), como os Jogos Ístmicos e Nemeios, uma vez que aquelas que só possuísem duas (adultos e jovens), como os Jogos Olímpicos, provavelmente os colocariam como oponentes de adolescentes bem mais desenvolvidos fisicamente. Pausânias (6.14.1-2) registra alguns exemplos interessantes. Ferías de Égina teria sido impedido de competir entre os *paides* na 78ª Olimpíada (c. 468) por ser muito jovem, mas é admitido na próxima e a vence – algo compreensível se considerarmos o desenvolvimento físico que pode ter decorrido em quatro anos de adolescência. Por outro lado, Nicasílo de Rodes, por mais que tivesse 18 anos de idade, é promovido à categoria dos *ándres* por conta de sua compleição física, a mesma que provavelmente o ajudou a ser declarado vencedor nas lutas. Ou seja, os *paidískoi* que tinham a intenção (e as condições) de usar o valor social advindo de competições atléticas a seu favor, provavelmente se deparavam então com mais opções de competição e, conseqüentemente, com mais arenas onde exhibir seus atributos.

Tais responsabilidades concorreriam ainda com os treinamentos exigidos pela *paideía*. O espartano das *Leis* (1.633b-c) de Platão, por exemplo, menciona uma série de treinamentos na resistência à dor, como lutas sem arma, apenas com as mãos (*khersì mákhais*); os roubos, cujo fracasso os levava ao açoite; as já citadas *Gymnopaídiai*, quando os participantes “combatem sob a força do calor sufocante”. O espartano ainda afirma que haveriam “muitas outras” dessas ocasiões, cujo recital tomaria muito tempo, mas uma delas é talvez a mais interessante: a Cripiteia, quando “no inverno, tanto descalços quanto sem leito e servos, eles mesmos se servem e vagam por todo o território de noite e de dia”.¹⁹⁰ Destaco a menção da Cripiteia, não por conta de sua natureza peculiar já muito debatida,¹⁹¹ mas por conta de como ela é caracterizada: um treinamento “maravilhosamente laborioso (*polýponos*) em relação à resistência (*karteréseis*)”.¹⁹² Vale lembrar que é exatamente o “labor” ou *pónos* um dos elementos que Xenofonte (*CL* 3.2) descreve sendo estabelecidos aos *paidískoi*, cujo cumprimento era necessário para o compartilhamento das “coisas belas”. O problema aqui é que, ao menos em Xenofonte, o conceito do *pónos* possui uma carga ideológica significativa, essa que não podemos simplesmente desconsiderar antes de conectá-lo a outras fontes.

¹⁹⁰ [...] χειμώνων τε ἀνυποδησίαι καὶ ἀστρωσίαι καὶ ἄνευ θεραπόντων αὐτοῖς ἐαυτῶν διακονήσεις νύκτωρ τε πλανωμένων διὰ πάσης τῆς χώρας καὶ μεθ’ ἡμέραν.

¹⁹¹ Ver principalmente JEANMAIRE, 1913; VIDAL-NAQUET, 1986, p. 106-128; LÉVY, 1988; DUCAT, 1997; NAFISSI, 2015; TRUNDLE, 2016.

¹⁹² [...] θαυμαστῶς πολύπονος πρὸς τὰς καρτερήσεις [...].

Nicole Loraux (1982, p. 172-178) é a primeira autora a identificar os campos semânticos no qual o *pónos* se inseria. Segundo ela, o significado de “labor” ou “esforço valorizado” só é adicionado ao termo – que antes se referia apenas a “sofrimento” – no Período Clássico, momento em que ele teria sido apropriado pela doutrina filosófica socrática como um dos elementos necessário para se atingir o autocontrole absoluto. Aparentemente, nem todos os discípulos do filósofo deram a mesma importância a esse argumento, mas é seguro dizer que Xenofonte é um dos que não só o adotou, como também o adaptou a seus próprios objetivos. Como Steven Johnstone (1994) bem argumenta, Xenofonte criou uma diferença conceitual entre dois modos de se realizar um esforço físico ou intelectual. O primeiro e inferior deles seria o *érgon*, o “trabalho” realizado por aqueles que precisam fazê-lo para se manterem vivos, visando unicamente a produção. O segundo seria justamente o *pónos*, o “labor” realizado voluntariamente pelo indivíduo sem nenhuma obrigação de cumpri-lo, afastando qualquer preocupação com a produção ou lucro e se direcionando integralmente ao cultivo das virtudes individuais. Aqui é possível conectar ambos os socráticos, Platão e Xenofonte, uma vez que é esse o tipo de labor o descrito pelo primeiro: os jovens espartanos que passavam pela Cripteia serviam a si mesmos em condições difíceis não porque precisassem, mas porque pretendia-se treinar sua resistência ou *kartería*. Tal virtude é, para Xenofonte, uma vizinha à *enkrateía*, o autocontrole que impede o indivíduo de ser escravizado por seus prazeres (cf. DILLERY, 1995, p. 134-136) – um dos objetivos dos *pónoi* prescritos por Licurgo aos *paidískoi*. É interessante que a *kartería* e a blindagem que ela oferece contra a submissão do indivíduo a seus apetites avança o indivíduo na direção do principal objetivo que Xenofonte dava ao *pónos*: cunhar o cidadão *realmente* livre, aquele que, além de não ser servo de nada nem ninguém, é capaz de comandar e realizar belos feitos (cf. JOHNSTONE, 1994, p. 238-240). Ou seja, Xenofonte aparentemente enxerga os *pónoi* estabelecidos por Licurgo na educação dos *paidískoi* espartanos como práticas que miravam um objetivo por ele defendido: a cunhagem de indivíduos *realmente* livres. Entretanto, esse objetivo aparenta ser exatamente isso, um objetivo defendido por Xenofonte, cheio de preocupações ideológicas e políticas, por ele pintado sobre os esboços de Licurgo.

Loraux (1982, p. 177) e Jean-Pierre Vernant (1983, p. 252) enxergaram a diferenciação entre *érgon* e *pónos* como o meio encontrado por Xenofonte de distinguir o cidadão ideal (agricultor e não obrigado a trabalhar) dos demais indivíduos (metecos, estrangeiros e escravos obrigados a trabalhar e nas artes manuais). Tal quadro é relativamente simplista, de modo que aceito aqui a hipótese avançada por Johnstone (1994): a intenção de Xenofonte com o discurso do *pónos* era justificar a superioridade intelectual e moral de um setor específico do corpo

cívico, aquele que buscava novos meios de usar sua maior vantagem, a riqueza, para adquirir poder político. Assim, Xenofonte transformava atividades cotidianas (*érge*) em exercícios de caráter intelectual (*pónoi*) que, apesar de parecerem estar disponíveis a todos, poderiam ser praticados apenas por um círculo relativamente pequeno de indivíduos, despreocupados com questões econômicas. É justamente o *ēthos* desse pequeno círculo de indivíduos que Xenofonte projeta na educação dos *paidískoi* espartanos. Retornando à *CL* (3.2), o *pónos*, além de dar vazão ao ânimo (*phrónēma*) que inundava os jovens daquela idade, também enuncia o objetivo dos labores a eles prescritos, mais especificamente o objetivo (socrático) de controlar a insolência (*hýbrin*) e o desejo por prazeres. Dessa forma, os *paidískoi* espartanos aparecem treinados de modo a se tornarem os aristocratas (socráticos) ideais de Xenofonte.

Creio que os treinamentos e atividades praticadas pelos *paidískoi* durante a *paidéia* nos dão uma ideia a que Xenofonte se referia por *pónoi* – principalmente pelo fato de que alguns deles só estariam dispostos à uma “aristocracia” espartana com condições para financiá-los, assim como o contexto (provavelmente ateniense) que Xenofonte tinha em mente. Entretanto, o autor não nos dá mais há mais detalhes sobre no que, na sua opinião, consistiam os *pónoi*. Ainda assim, creio que seja possível ter alguma ideia a que ele esteja se referindo se continuarmos com a análise de outro termo por ele utilizado.

O segundo elemento citado por Xenofonte, as “ocupações” ou *askholíai*, prescrito para o mesmo objetivo, também merece atenção. Esse termo é utilizado frequentemente como um oposto, não necessariamente negativo, da *skholē*, do tempo livre – o primeiro se baseando nas atividades necessárias do cotidiano e o segundo no ócio, esse dedicado a atividades mais edificantes (e.g. Arist. *Pol.* 7.1333a30-36; 8.1337b37-38a1). Nas outras obras de Xenofonte, as *askholíai* aparecem tanto como ocupações privadas, que tiram o tempo de práticas realmente importantes (*Mem.* 1.3.11; *Cyr.* 4.3.12; inclusive por consistirem em *érge*, cf. *Oec.* 4.3), quanto como deveres públicos (*Mem.* 3.11.16; *An.* 7.5.16; *CL* 13.1) e privados (*Oec.* 6.8-9) que teoricamente apresentavam benefícios para o indivíduo que os exercia.¹⁹³ Levando em conta que os jovens espartanos não teriam que se preocupar com o tipo de ocupações privadas consideradas negativas (principalmente pelo fato de elas lhes serem proibidas), acho plausível afirmar que Xenofonte se referia na *CL* ao segundo tipo de ocupações, as edificantes. Creio

¹⁹³ Interessantemente, no *Hierão* (9.8) Simônides afirma que a *askholía* frequentemente tem como produto a *sōphrosýnē*, a mesma virtude que impede o indivíduo de se render às mesmas ameaças enunciadas por Xenofonte no começo do terceiro capítulo da *CL*.

que, apesar da falta de detalhes, podemos encontrar referências a respeito dessas ocupações em outras fontes.

Novamente, poderíamos supor que a Criptheia estivesse dentre essas ocupações, a mesma que, segundo Aristóteles (fr. 538.1-10 Rose), consistia em os magistrados (*árkhontes*) da pólis enviarem jovens (*tōn néōn*) para o interior do território lacedemônio com o objetivo de matar qualquer hilota que vissem durante a noite ou os mais fortes dentre eles durante o dia. A natureza da Criptheia descrita por esse relato já foi muito discutida (ver n. 191 *supra*), dividindo opiniões que a caracterizam desde um ritual de iniciação até uma medida de controle da população hilota pelo terror. Uma vez que não é um de meus objetivos aqui assumir uma posição a respeito desse debate, me reservo a destacar um elemento: a descrição de Aristóteles, transmitido a nós pelas palavras de Plutarco (*Lyc.* 28.1-2), afirma que eram escolhidos apenas os jovens que os magistrados considerassem como possuidores das melhores mentes (*noun*), ou seja, os mais inteligentes. Se pudermos acreditar na transmissão de Plutarco, creio ser possível conectar não apenas essa característica, mas também todas aquelas que Xenofonte afirma terem sido treinadas pela prática do roubo. Aquele que possuísse a mente necessária para sobreviver no campo sem qualquer tipo de apoio e, ao mesmo tempo, conceber ataques noturnos de sucesso poderia, creio eu, ser classificado como *mēkhanikós*. Além disso, aquele que levasse a cabo um ataque à luz do dia, em campo aberto, em uma provável inferioridade numérica e longe de qualquer ponto de apoio poderia ser facilmente classificado como *polemikós*. Portanto, qualquer que fosse a natureza da Criptheia, ela nos permite ao menos duas considerações importantes: 1) que os *paidískoi* poderiam ter sido encarregados de “ocupações” políades, deveres públicos que colocariam à prova as habilidades que eles deveriam ter aprendido em seus anos prévios de *paideía*; e 2) essa arena de demonstração de excelência só parecia ser disponibilizada àqueles que tivessem se mostrado, em oportunidades anteriores, qualificados para tal tipo de desafio. Portanto, não é difícil ver o sistema da honra em funcionamento: os que tivessem conquistado mais valor social (ou melhores conexões) nas fases anteriores da *paideía*, seriam os mesmos que teriam um acesso mais facilitado a outras arenas de disputa por *timē*.

Utilizei a Criptheia como exemplo tanto do *pónos* e da *askholía* para mostrar que as atividades referenciadas por esses termos podem não ser completamente diferentes. Uma mesma instituição, quando esboçada autores diferentes, pode assumir tonalidades diferentes. A Criptheia, que na interpretação de Platão representava um treinamento na resistência, era para Plutarco a atribuição de um dever público aos jovens espartanos, mais especificamente o do controle dos hilotas. Assim, considero possível que algumas das atividades realizadas pelos *paidískoi* poderiam ter tanto um caráter educacional individual (*pónos*) quanto institucional,

voltado para a realização de encargos, públicos ou privados (*askholía*). Xenofonte provavelmente tomou conhecimento de tais atividades e as traduziu na *CL*, utilizando seu próprio vocabulário e pintando-as de acordo com seus próprios objetivos, de modo que não podemos desconsiderar tal descrição apenas por conta do teor ideológico nela incrustado.

*

Vimos, primeiramente, que a virtude cujo treino Xenofonte viu intensificada em Esparta durante a fase dos *paidískoi*, o *aidós*, condiz com a fase etária dos indivíduos treinados e a “rebelião” que se achava ser algo inato a ela. O reforço do *aidós* era o reforço do pudor que, composto por uma série de regras e modelos de conduta, era desafiado pela mentalidade desmedida dos jovens. Em segundo lugar, vimos que o *pónos* e as *askholíai* que Xenofonte descreve como sendo postas sobre os ombros dos *paidískoi*, instrumentos esses do reforço daquilo que chamamos aqui de “código de honra”, estavam diretamente ligados ao sistema da honra, colocando os jovens mais próximos ou mais distantes das fontes de valor social, as “coisas belas” que construiriam sua reputação entre seus futuros pares. Dessa forma, não é nada impressionante, como Xenofonte (*CL* 3.3) observa, que tanto os magistrados (*dēmosíou*) quanto os associados a cada um dos *paidískoi* se preocupassem com seu sucesso ou fracasso nos deveres a eles apontados. Qualquer honra ou vergonha conquistada por esses jovens, avaliados em quase todos os momentos por ao menos todos os *homoioi* presentes, refletiria automaticamente nos membros de sua família, em seu “inspirador”, no ou nas *syssítia* que lhe ofereciam eleição e em todas as suas associações, fossem elas com indivíduos superiores ou inferiores à sua posição na hierarquia social. A quebra do *aidós* poderia arruinar seu *cursus honorum* antes mesmo de ele ter começado, privando-o e todos ao seu redor das vantagens de uma carreira notória.

Todo esse sistema de cobranças, promessas e ameaças pôde ser visto, por exemplo, nas descrições da Cripteia: aqueles que haviam conquistado vitórias e se mostrado melhores nas habilidades deles requeridas eram, assim como nas disputas descritas no tópico anterior, preferidos para novas arenas de disputa por honra, essas com maior visibilidade e, provavelmente, com prêmios maiores, prêmios esses que poderiam ser reinvestidos no acesso a arenas superiores e em um acúmulo ainda maior de honrarias. Entretanto, conforme enunciamos no tópico anterior, é necessário lembrar que haviam diversos meios possíveis pelos quais elementos outros que não o mérito influenciavam tais preferências, meios esses que aparentemente não encontram nenhum obstáculo também na fase dos *paidískoi*. Portanto, é necessário manter em mente que o alcance das “coisas belas” provavelmente requeria muito

mais do que *aidōs*, do que o valor social conquistado através de *pónoi* e *askholíai*. Por exemplo, todos os comentários feitos a respeito da estela de Damonon devem ser mantidos em mente: nem todos os *paidískoi* tinham as condições (ou os patronos necessários) para sustentar uma vida atlética. Em relação à escolha dos coros para as supracitadas Gymnopaídiai, palcos privilegiados para a exibição dos frutos físicos e motores do *pónos* e das *askholíai*, Nafissi (1991, p. 303-305) sugere que o coro das crianças (i.e. dos indivíduos que ainda passavam pela *paideía*) poderia ter sido composto, em grande parte, por “indicações” de seus “inspiradores”. Ou seja, mais um palco cujo ingresso é determinado por mais do que o mérito e a *timé*.

Essas e outras diferenciações condicionavam perspectivas diferentes sobre o futuro pós-*paideia*, sobre para qual das *syssítia* o *paidískos* seria eleito e sobre quais seriam suas conexões durante a vida adulta. Infelizmente, a carência de detalhes nas fontes disponíveis nos impede de buscar tais efeitos de forma mais direta, mas creio que a próxima fase da vida de um espartano poderá nos ajudar nesse sentido.

Capítulo 5 - *Hēbōntes*

Finalizada a *paideía*, provavelmente aos 20 anos de idade (ver KENNEL, 1995, p. 117-120), o espartano entrava na classe dos *hēbōntes* e lá permanecia por mais dez anos. Tais anos consistiam, de certa forma, em uma fase transitória entre a vida juvenil e a adulta. Por um lado, passavam a fazer parte do exército,¹⁹⁴ lhes era permitido manter os cabelos longos característicos dos esparciatas (CL 11.3), tinham seus respectivos lugares nas *sysstia* e podiam ocupar cargos públicos menores (CL 2.2, 5, 11; 4.3). Por outro lado, ainda permaneciam sob a autoridade do *paidonómos* (CL 4.6), não podiam ser eleitos a magistraturas mais importantes (CL 4.7), conduzir qualquer tipo de negócio (Plut. *Lyc.* 25.1) ou se casar (CL 1.6). Esse tipo de transição da juventude para uma fase mais madura, quando o indivíduo já adquiriu a experiência e o intelecto necessário para assumir postos de maior responsabilidade dentro da pólis (cf. Xen. *Mem.* 1.2.35), não é exclusiva de Esparta. Na própria Atenas do século IV (a Atenas de Xenofonte), a maior parte dos cargos só podiam ser ocupados por indivíduos com mais de 30 anos de idade,¹⁹⁵ por mais que eles tivessem sido formalmente reconhecidos como cidadãos aos 18 anos de idade e passado mais dois anos exclusivamente servindo no exército (Arist. [*Ath. Pol.*] 42). O objetivo de tal ambiguidade, ao menos em Esparta, é enunciado logo no início do quarto capítulo da CL (4.1): Licurgo “foi muito mais zeloso com aqueles dos *hēbōntes*, achando que eles, se se tornassem o que era necessário, teriam a maior influência para o bem da pólis”.¹⁹⁶ Creio que essa passagem diz claramente o que temos visto desde o começo da *paideía*: um dos principais objetivos do sistema formação do cidadão ideal espartano, se não o mais significativo, era o de revelar, dentro todos seus participantes, aqueles que demonstravam o maior comprometimento com os valores deles exigidos.

Assim como Ducat (2006a, p. 147) já notou anteriormente, tal objetivo, de revelar a elite cívica antes mesmo de ela atingir a cidadania plena, é ainda mais claro se considerarmos que o treinamento pelo qual *paides*, *paidískoi* e *hēbōntes* passavam era “uniforme” (cf. Arist. *Pol.* 4.1294b22-24). A elite desse grupo seria composta pelos indivíduos que, compartilhando a mesma instrução e as mesmas oportunidades, obtivessem melhores resultados, esses frutos ou

¹⁹⁴ Os espartanos serviam no exército por quarenta anos (cf. Xen. *Hell.* 5.4.13), sendo que no término desse período, aos sessenta anos de idade, eles poderiam ser eleitos para a Gerousía (Plut. *Lyc.* 26.1). Levando isso em conta, tem-se os vinte anos de idade como a idade mínima para a participação no exército.

¹⁹⁵ Ver HANSEN, 1991, p. 88-90, 227; com DEVELIN, 1985.

¹⁹⁶ περί γε μὴν τῶν ἡβόντων πολὺ μάλιστα ἐσπούδασε, νομίζων τούτους, εἰ γένοιτο οἴους δεῖ, πλεῖστον ῥέπειν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν τῇ πόλει.

de um comprometimento maior ou de uma disposição inata, uma *phýsis* privilegiada. Olhando tal discurso por meio do sistema da honra, poderíamos novamente dizer que a educação espartana era puramente meritocrática: o valor social do indivíduo e, assim, sua posição na hierarquia cívica seriam ditados por suas vitórias e demonstrações de excelência. Entretanto, já vimos que inúmeros outros elementos além de suas performances afetavam a *timé* mantida por um indivíduo, desde sua linhagem até o poder econômico e político de sua família. De qualquer forma, a *CL* apresenta ainda mais argumentos que defendem a máscara meritocrática do sistema da honra espartano. Em relação à fase dos *hēbōntes*, Xenofonte (*CL* 4.2) baseia tal defesa na rivalidade ou *philonikía* (valor que vimos ser componente da *philotimía* atribuída aos espartanos):

Vendo então que dentre aqueles entre os quais mais despontasse a rivalidade (*philonikía*), deles os coros se tornavam mais dignos de serem ouvidos e as disputas atléticas mais dignas de serem vistas, ele [Licurgo] pensou que, se também os *hēbōntes* ele reunisse na disputa por excelência (*eis érin perì aretēs*), dessa forma também eles se aproximariam mais da virtude masculina (*andragathías*).¹⁹⁷

Primeiramente, podemos ver, assim como nas fontes analisadas no segundo capítulo, a *philonikía* como um elemento inserido no *ēthos* espartano propositadamente e através de instituições formais. Em segundo lugar, não creio que Xenofonte mencione os coros e disputas atléticas a mero título de exemplo – como já foi argumentado acima, ambas as atividades eram provavelmente disseminadas em Esparta e palcos privilegiados de disputa por honra. Por fim, notemos os objetivos da rivalidade proposta por Licurgo: a excelência (*aretēs*) e a virtude masculina (*andragathías*), ou seja, a demonstração mais alta de comprometimento com o conjunto de ações, características e valores que compunham o homem espartano ideal.

Antes de qualquer coisa, não devemos pensar que Xenofonte restringia a rivalidade e a disputa por excelência à categoria dos *hēbōntes*: a construção gramatical das primeiras frases do capítulo 4 da *CL* parecem afirmar que ambas já estavam presentes em estágios anteriores. Isso não nos é novo (afirmamos isso por todo o tópico sobre a *paideía*), mas por que seria necessário repetir? É possível que isso seja um auxílio usado por Xenofonte no sentido de provar seu ponto de que Licurgo, ao operar ao contrário dos outros gregos e fomentar a *éris* (“disputa”, ou mesmo “discórdia”, ver p. 181-182 *infra*) entre seus cidadãos, chegou a melhores

¹⁹⁷ ὁρῶν οὖν, οἷς ἂν μάλιστα φιλονικία ἐγγένηται, τούτων καὶ χοροὺς ἀξιακροατοτάτους γιγνομένους καὶ γυμνικοὺς ἀγῶνας ἀξιοθεατοτάτους, ἐνόμιζεν, εἰ καὶ τοὺς ἡβῶντας συμβάλλοι εἰς ἔριν περὶ ἀρετῆς, οὕτως ἂν καὶ τούτους ἐπὶ πλεῖστον ἀφικνεῖσθαι ἀνδραγαθίας.

resultados que os outros gregos. Uma segunda opção seria o objetivo de deixar claro que Esparta seguia de fato o principal elogio oligarca a sua constituição: que ela consistia em um “governo dos melhores”. Entretanto, é necessário reconhecer que os *hēbōntes* não estavam mais na *paideía*, de modo que seria necessário apresentar outras medidas para tornar os jovens adultos contenciosos, com ambições de excelência e fixados no conjunto de valores estabelecido (DUCAT, 2007, p. 328-330). Dito isso, podemos tentar desvelar quais os novos meios pelos quais tais objetivos eram atingidos, quais seus efeitos no tecido social espartano e como eles moviam e eram movidos pelo sistema da honra. Entretanto, é necessário, antes de tudo, lembrar que, como apontamos no tópico anterior (p. 111-113 *supra*), haviam mais indivíduos inseridos no tecido social espartano do que apenas os esparciatas e futuros-cidadãos. Tratemos antes deles, de modo que não nos esqueçamos de cores importantes no quadro do sistema da honra espartano.

1. “Quase Esparciatas”

Em nossa discussão sobre os *paides*, vimos que alguns dos jovens que tomavam parte da *paideía* espartana o faziam já em desvantagem: tanto os *móthakes* quanto os *nóthoi* dependiam de um patrocínio para se manterem na educação, sem qualquer garantia que sua aprovação seria premiada com a cidadania. Sabemos através de Aristóteles (*Pol.* 2.1271a26-37) que essa cidadania estava ligada ao pertencimento a uma das *syssítia* e ao pagamento de suas taxas,¹⁹⁸ de modo que se costuma inferir que os indivíduos que não tivessem condições de custear sua educação também não as teriam para custear as taxas de um *syssítion*. Nesse ponto, haveria duas possibilidades para tais indivíduos. Na melhor delas, seu patrocínio continuaria e eles poderiam, assim, ser eleitos a um *syssítion*, trocando a manutenção de sua cidadania pelo prestígio que sua dependência traria ao *oikos* que o patrocinava (HODKINSON, 1997b, p. 54-55, 60-62) – e provavelmente por seu apoio político aos seus membros.¹⁹⁹ Na pior das possibilidades, sem qualquer tipo de apoio financeiro no pós-*paideía*, tais indivíduos comporiam uma camada intermediária entre cidadãos plenos e não-cidadãos, compartilhando de parte das responsabilidades e privilégios dos *homoioi* (cf. Xen. *Hell.* 5.3.9). De qualquer

¹⁹⁸ Sobre as taxas das *syssítia*, ver Plut. *Lyc.* 12.2; Dicearco da Messênia *FHG* fr. 23 com FIGUEIRA, 1984.

¹⁹⁹ Devido à escassez de informação sobre os *móthakes* e os *nóthoi*, não sabemos se tais indivíduos precisavam de uma permissão especial para retomar ou reivindicar a cidadania esparciata (em relação aos *móthakes*, ver FURUYAMA, 1991). Entretanto, sabemos que é incongruente com o sistema político espartano que indivíduos que concluíssem a *paideía* simplesmente “recebessem” a cidadania (Ael. *VH* 12.43), uma vez que ela incorria no pagamento de taxas regulares.

forma, também é possível que a uma parte deles se encaixasse em uma posição entre essas duas possibilidades – isso é, apesar de não serem patrocinados até a cidadania, ainda permaneciam ligados a seus patronos (e.g. Plut. *Cleom.* 8.1).

Tais considerações nos são necessárias por vários motivos. Primeiramente, elas deixam claro que, por mais que um *paides* tivesse superado todos seus coetâneos na conquista da *timé* durante sua educação, sua inclusão no corpo cívico espartano ainda assim era ditada por questões puramente econômicas. Em segundo lugar, que essa mesma *timé* não advinha apenas da performance do indivíduo ou de suas demonstrações de excelência, mas também de fatores como nascimento e posse de recursos. Em terceiro lugar, que mesmo os indivíduos que não chegassem a ser cidadãos não apenas participavam, mas também contribuíam para a disputa de honra entre esparciatas – quanto mais dependentes um *oikos* tivesse, por exemplo, mais evidente se tornava seu poder (econômico e político) e maior seria o prestígio (*timé*) dele advindo, principalmente se tais dependentes ganhassem eles mesmos renome por demonstrações da excelência elogiada pelos espartanos. Nesse sentido, é possível perceber também que, em quarto lugar, o valor social conquistado na *paideia* podia muito bem servir como ferramenta para contornar tais obstáculos. Mas, ainda assim, em relação à essa possibilidade, é necessário cautela.

O caso melhor conhecido sobre um *móthax* que se destacou a ponto de ser elevado à cidadania, o de Lisandro (Ael. *VH* 12.43; Filarco de Atenas *BNJ* 81 F 43), conta também com vários fatores que podem tê-lo colocado à frente de vários outros *móthakes*. Sua ascendência heráclida (Plut. *Lyc.* 2.1) já indica uma fonte importante de valor social, compartilhada apenas entre uma elite que orbitava ao redor das duas casas reais (ver DAVIES, 2014, p. 67-130, especialmente 105-117). Além disso, é possível que Lisandro tivesse, graças ao seu contexto familiar, conexões prévias com outras famílias importantes e economicamente poderosas não apenas em Esparta – valendo lembrar que ele seria o “inspirador” de ninguém menos que Agesilau (Plut. *Ages.* 2.1), membro da casa real euripôntida – mas também de outras cidades (cf. Diod. 14.13.6). Portanto, em oposição à opinião de que Lisandro seria um exemplo do *self-made man* (CARTELDGE, 1987, p. 28-29), prefiro a ideia de que seu caso é específico, impelido por forças e fontes de valor social provavelmente indisponíveis a muitos indivíduos que também se encontravam em sua situação – e que provavelmente não escaparam à dependência de seus patronos (cf. HODKINSON, 1997b, p. 60-61).

Dessa forma, é possível ter uma noção de como o sistema da honra e suas promessas pareciam calibrar a sociedade espartana como um todo, tendo em vista a manutenção de um *status quo* que privilegia um pequeno grupo de indivíduos. As fontes pintam a ascensão de

Lisandro à cidadania como uma premiação por sua excelência, escondendo, assim, os pré-requisitos materiais nela envolvidos. Tal discurso provavelmente povoou a mente de *móthakes* e *nóthoi*, culpando a continuação de sua dependência ao seu desempenho inferior – em arenas de disputas de honra onde recursos outros representavam uma vantagem significativa.

Dito isso, podemos agora nos preocupar pelos meios com os quais a pólis criava em seus *hēbōntes*, devidamente inseridos em um *syssition*, a rivalidade e o ímpeto de se tornarem “o que era necessário”.

2. *Hippeis*

Os *hippeis* ou “cavaleiros” formam provavelmente o elemento mais discutido a respeito dos *hēbōntes*.²⁰⁰ Isso se deve à soma da importância que Xenofonte (*CL* 4.3-6) dá à disputa por uma posição entre eles e do número relativamente grande de referências diretas e indiretas a tais indivíduos em outras obras, desde as historiográficas do Período Clássico até léxicos helenísticos e romanos. Dessa forma, me restrinjo aqui apenas às observações relevantes à presente pesquisa.

Tudo indica que os *hippeis* fossem um grupo de 300 indivíduos (cf. Hdt. 8.124.3; Thuc. 5.72.4), escolhidos anualmente dentre os *hēbōntes* para servir como uma força permanentemente à disposição da cidade. As tarefas a eles atribuídas podiam ir desde a proteção do rei na linha de batalha até a prisão de indivíduos que representassem ameaças internas à pólis.²⁰¹ Tais tarefas não poderiam ser atribuídas a qualquer um dos *hēbōntes*, mas sim apenas aos melhores deles, àqueles que demonstrassem não apenas o comprometimento com os valores deles esperados, mas também a vontade de ser o melhor e servir de exemplo desses mesmos valores. Se combinarmos ambos os elementos, tanto a honra da seleção quanto a da visibilidade provida pela realização de serviços importantes para a pólis, vemos que a escolha dos *hippeis* poderia exercer uma influência significativa tanto no presente quanto no futuro do jovem espartano.

Começemos pelo processo de seleção dos *hippeis*. Xenofonte (*CL* 4.3), que o coloca como a principal medida estabelecida por Licurgo para atingir os objetivos supracitados, afirma que os éforos eram responsáveis por apontar “três homens daqueles que estavam no auge”, os

²⁰⁰ Ver ANDREYEV, 1969; NAFISSI, 1991, p. 153-162; FIGUEIRA, 2006; DUCAT, 2007.

²⁰¹ Ver Hdt. 6.56 com FIGUEIRA, 2006, p. 58-59; Thuc. 5.72.4 (guarda-costas reais); Xen. Hell. 3.3.9 (“polícia” interna); ver também Hdt. 6.58.1 com LIPKA, 2002b, p. 145 (responsáveis por anunciar a morte do rei pela Lacônia); Hdt. 8.124.3 cf. Plut. *Them.* 17.1 (escolta honorífica de Temístocles); Hdt. 1.82.3, 9.64.2 (força de elite do exército).

hippagrétai, esses que, por sua vez, escolhiam 100 *hēbōntes* cada, justificando publicamente os motivos por terem escolhido uns e recusado outros. Primeiramente, há quem defenda que os *hippagrétai* também eram escolhidos dentre os *hēbōntes*, mas o termo usado por Xenofonte para se referir àqueles “no auge” (*akmazóntōn*) é usado frequentemente para se referir aos homens em seu auge físico ou mental, esses geralmente atingidos aos 30 e 50 anos de idade, respectivamente (FIGUEIRA, 2006, p. 62, n. 47). Dessa forma, creio que homens mais experientes e já cidadãos plenos fossem escolhidos para selecionar os *hippeis*, esses que também deveriam ser minimamente considerados exemplos de comportamento, tanto para passarem no crivo dos éforos quanto para darem autoridade à escolha da elite militar da pólis. Em segundo lugar, devemos notar que o vocabulário da seleção é composto por termos ligados ao sistema da honra. Os *hippagrétai* “preferem” ou, mais literalmente, “honram antes” (*protima*) aqueles que são considerados bons o suficiente para servir entre os *hippeis*; além de que aqueles que são escolhidos são os mesmos que partilham das *tá kalá* discutidas anteriormente (CL 4.4), as mesmas que “embelezam” ainda mais a imagem do indivíduo. Por outro lado, o verbo utilizado para se referir à recusa dos *hippagrétai*, *apodokimázei*, faz referência a um processo de avaliação e reprovação ou, em outras palavras, de uma avaliação negativa – fenomenologicamente correspondente à concessão de vergonha. Tais resultados, de honra e vergonha, são ainda mais potencializados pelo fato de que as justificativas para tais escolhas – que consistem basicamente de elogios aos escolhidos e repreensões aos recusados – são publicamente anunciadas e discutidas. Ou seja, tanto a honra da escolha quanto a vergonha da recusa são conhecidas por todo o grupo social dos *hēbōntes*.

Dado o alcance que o resultado da escolha dos *hēbōntes* provavelmente tinha e o peso tanto da avaliação positiva quanto negativa por parte dos *hippagrétai*, não é impressionante que ela tivesse os resultados descritos por Xenofonte (CL 4.4). Segundo ele, os que não eram selecionados entravam em guerra (*polemousi*) tanto com os responsáveis por sua recusa quanto com aqueles que foram escolhidos, de modo que todos passavam a vigiar uns aos outros, esperando flagrar alguém realizando qualquer uma das “coisas belas” negligentemente. Novamente, é fácil inserir esse comportamento no sistema da honra. Tanto os selecionadores quanto os selecionados só se encontravam nessa posição por conta da *timé* da qual gozavam anteriormente, isso é, por conta da reputação que construíram ao redor dos valores elogiados pelos espartanos, essa que lhes deu valor social em quantidade suficiente para serem selecionados seja como *hippagrétas* ou como *hippeis*. Dessa forma, qualquer subtração dessa *timé*, qualquer denúncia que os caracterizassem como alguém inferior às expectativas esperadas

dele, já seria o suficiente para colocar em dúvida a validade de sua reivindicação, abrindo espaço para novos candidatos.

Mais resultados são descritos por Xenofonte (CL 4.6): essa disputa (*érin*) fazia com que os *hēbōntes* brigassem, usando os punhos (*pykteíousi*), sempre que se encontrassem, sendo necessário que mantivessem corpos saudáveis o suficiente para suportar tais brigas. Tais brigas aparentemente aconteciam em ambientes públicos, pois Xenofonte afirma que qualquer adulto que estivesse presente poderia ordenar a cessão da briga e, caso fosse desobedecido, enviá-los ao *paidonómos*, aquele que, por sua vez, os encaminhava aos éforos e a uma punição substancial – justificada não pela briga, mas por terem desobedecido às leis, isso é, ao comando do mais velho. Não devemos encarar tais brigas como exemplos da prática agonística grega tradicional, pois ela envolvia uma ocasião específica, onde dois competidores em pé de igualdade disputavam um prêmio de excelência por um período limitado. As brigas dos *hēbōntes* aconteciam entre um superior (escolhido) e um inferior (rejeitado) que não cessavam sua rivalidade ao fim de seus encontros, contestando, “quando quer que se encontrassem”, um julgamento de excelência preexistente (BIRGALIAS, 1997, p. 39-41). Creio que boa parte dessa característica se deve à premiação não-imediata dos vencedores dessas brigas. Sendo a seleção dos *hippeis* algo provavelmente anual e sem provas qualificatórias específicas, os *hēbōntes* interessados em conseguir um posto dentre os *hippeis* tentavam, por todo o ano, minar a reputação de seus adversários em uma série de ocasiões. Tais ocasiões, creio eu, não se limitavam às brigas descritas por Xenofonte, mas a todo tipo de competição que pudesse acontecer dentro e fora de Esparta, incluindo as não-oficiais mas, ainda assim, legais – como as brigas.

Um exemplo mais concreto, mesmo que de caráter mais “passivo” e cotidiano do que as brigas, pode talvez ser vislumbrado na supracitada obrigação dos *hippeis* de “cuidar do vigor corporal” (*euexías epimeleisthai*). Xenofonte (CL 4.7) parece afirmar que essa preocupação não se baseava apenas na expectativa e no preparo para as brigas, mas sim por ser algo esperado de todos os cidadãos espartanos (cf. Agatárquides de Cnido *BNJ* 86 F 10). Em relação aos *hēbōntes*, vale notar a prática preservada por Agatárquides de Cnido (*BNJ* 86 F 11; seguido por Ael. *VH* 14.7), autor do século II: segundo ele, ninguém menos que os éforos eram incumbidos de fiscalizar os corpos dos jovens (*tōn néōn*) a cada dez dias, isso com o intuito de se assegurarem de que eles não mantinham um físico “sem virilidade” (*anandróteron*), isso sob a ameaça perene da privação de reputação (*adoxías*) se fosse esse o caso. Creio que seja prudente ter cuidado informações advindas de fontes tão tardias, de modo que concordo com Ducat

(1999, p. 63, n. 15; 2006a, p. 105, 116, n. 5), que vê tal prática como um exagero proposital da preocupação dos espartanos com o corpo, no máximo como uma medida estabelecida depois das reformas do século III. Ainda assim, creio que tal prática poderia ter mantido elementos de possíveis raízes clássicas, quando o físico dos “jovens” era um assunto de extrema importância para a pólis em geral, dado que eram eles os componentes não só da coluna vertebral do exército, mas também de sua força de elite.²⁰² Assim, creio que tanto atividades mais comuns (durante treinos atléticos, por exemplo) quanto em eventos mais pontuais, como festivais, o físico dos espartanos era avaliado por seus concidadãos e premiado de acordo com sua proximidade ao ideal buscado. Nesse último caso poderíamos mencionar novamente os coros. Além das *Gymnopaídiai*, onde já vimos anteriormente que seus participantes se apresentavam nus (facilitando, assim, a avaliação e seu físico), também haviam as *Hyakínthia*, festival em cujo segundo dia, de acordo com Polícrates (*BNJ* 588 F 1), os jovens (*neanískōn*) se apresentavam em múltiplos coros sob músicas e danças tradicionais (*epikhōriōn*) de Esparta – isso sob a audiência de uma multidão de pessoas. No caso dos *hēbōntes* e dos *hippeis*, esses seriam arenas adicionais de conquista de valor social, uma pela qual poder-se-ia justificar uma substituição ou preferência.

Dessa forma, tanto as brigas como outras possíveis competições menos “expulsivas” também podem ser vistas como arenas de conquista de honra. Entretanto, as brigas em si possuem uma singularidade que talvez falte às outras disputas. No contexto das brigas, o foco na conquista de *timē* através de uma performance pública de valores considerados desejáveis era quase tão grande, talvez igual, ao desejo de envergonhar o rival, revelando-o indigno de uma honraria por ele recebida. Desse ponto de vista, tais brigas consistiam em um dos poucos contextos nos quais o sistema da honra utilizava, em Esparta, as engrenagens de um jogo de soma-zero.

Tais disputas citam novamente alguns elementos já vistos durante a educação, aqui reunidos sob o rótulo de *andragathía* ou “virtude masculina” (*CL* 4.2). Uma vez que já discutimos a preocupação com preparo físico (algo no qual os *paides* já eram treinados desde cedo), passamos (novamente) para o reforço da vigilância. Além dos adultos, os *hēbōntes* passavam a ser vigiados também por seus próprios coetâneos, esses sempre em busca de falhas de caráter naqueles que competiam com eles por um lugar entre os *hippeis*. Plutarco (*Lyc.* 14.3)

²⁰² David (1989, p. 3-5; 2010, p. 145-146) possui uma posição positiva mais decisiva em relação à aplicabilidade desse testemunho para o Período Clássico, mas por motivos outros que os defendidos aqui.

descreve ainda a participação das jovens (*parthénōi*, i.e. jovens não-casadas) espartanas nesse reforço da vigilância sobre os homens mais jovens:

Há momentos em que, além de utilmente atacarem cada um dos que fracassavam falando zombarias, elas também, ao contrário, faziam encômios (*enkōmia*) com odes aos dignos (*axíous*) relatando detalhadamente seus feitos, criando muita **ambição** (*philotimían*) e **rivalidade** (*zēlon*) nos jovens. Aquele que era elogiado (*enkōmiastheis*) por virtude masculina (*andragathía*) e se tornava famoso (*kleinòs*) entre as jovens ia embora exaltado (*megalynómenos*) pelos elogios (*epainōn*), pois as pontadas com brincadeiras e zombarias eram em nada menos afiadas que advertências sérias, uma vez que eram realizadas diante da visão dos outros cidadãos, dos reis e dos gerontes que se reuniam no mesmo lugar.²⁰³

Primeiramente, vemos a recorrência do vocabulário indicado no segundo capítulo – práticas aparentemente oficiais (algo que podemos supor por terem a audiência de cidadãos, reis e gerontes) que distribuíam encômios e elogios, avaliações positivas (e, portanto, honrarias) àqueles que se mostrassem mais comprometidos com a *andragathía* em seus tons espartanos. Em segundo lugar, os moldes de tais apresentações parecem seguir o mesmo modelo da escolha dos *hippeis*: falava-se dos sucessos e fracassos de criticados e elogiados, isso perante uma audiência pública, ajudando assim a disseminar ainda mais a reputação ali construída. Assim, uma vez que os elementos dessa descrição são coerentes com o contexto e com outras fontes, creio que Plutarco provavelmente esteja reproduzindo aqui materiais de outra obra não-citada, composta talvez durante o século IV, contemporânea às primeiras caracterizações dos espartanos como ambiciosos.

Outro elemento significativo do capítulo 4 da *CL* é o foco na rivalidade, já enunciada no começo do capítulo (*CL* 4.2) e reforçada uma segunda vez no contexto da seleção dos *hippeis* (*CL* 4.5). Xenofonte deixa claro que o tipo de disputa (*éris*) ali semeada é aquela “mais amada pelos deuses e política”, que exorta os cidadãos a serem os melhores e, assim, eleva o nível de excelência de todos aqueles que servem à pólis. Nikos Birgalias (1997, p. 38-39) bem nota que essa *éris* provavelmente estaria fazendo referência à oposição feita por Hesíodo (*Op.* 11-26) entre uma “boa *éris*”, que causa uma competitividade profícua entre indivíduos, e uma “má”

²⁰³ ἔστι δὲ ὅτε καὶ σκώμματα λέγουσαι πρὸς ἕκαστον εὐχρήστως ἐπελαμβάνοντο τῶν ἀμαρτανομένων καὶ πάλιν εἰς τοὺς ἀξίους αὐτῶν ἐγκώμια μετ’ ᾧδης πεποιημένα διεξιοῦσαι, **φιλοτιμίαν** πολλὴν καὶ **ζῆλον** ἐνεποίουν τοῖς νεανίσκοις, ὁ γὰρ ἐγκωμιασθεὶς ἐπ’ ἀνδραγαθία καὶ κλεινὸς ἐν ταῖς παρθένοις γεγονὼς ἀπῆει μεγαλυνόμενος ὑπὸ τῶν ἐπαίνων αἱ δὲ μετὰ παιδιᾶς καὶ σκωμμάτων δῆξεις οὐδὲν ἀμβλύτεροι τῶν μετὰ σπουδῆς νοουθετημάτων ἦσαν, ἅτε δὴ πρὸς τὴν θεάν ὁμοῦ τοῖς ἄλλοις πολίταις καὶ τῶν βασιλέων καὶ τῶν γερόντων συμπορευομένων. Ênfases minhas.

éris, que produz apenas guerras e brigas nocivas. Entretanto, é necessário notar que a “boa” *éris* de Xenofonte é também “política”, ou seja, motivadora de interesses mais coletivos do que aqueles exortados pela “boa” *éris* de Hesíodo.

É com essa diferenciação em mente que devemos ler o famoso apotegma atribuído por Plutarco (*Mor.* 191f, 261b; *Lyc.* 25.4) ao esparciata Pedáreto: quando perguntado por que se portava alegremente ao não ter sido escolhido como um dos *hippeis*, ele teria respondido que ficava feliz por a cidade possuir 300 homens melhores que ele. Obviamente, como qualquer um dos dizeres lacedemônios, devemos suspeitar de um duplo sentido – Pedáreto pode estar afirmando exatamente o oposto do que disse, isso é, que Esparta não tinha 300 homens melhores que ele – mas, de qualquer forma, é interessante notar o conflito entre os valores exigidos dos competidores. Ao mesmo tempo em que eles deveriam se esforçar pelo bem da pólis, lhes é impressionante que Pedáreto tivesse renegado seu interesse privado em ser escolhido como um dos *hippeis* e reagido da forma oposta ao esperado – ao invés de “guerrear” contra seus conterrâneos, ele escolhe o contentamento.²⁰⁴ Tal apotegma também nos serve para destacar o caráter contencioso performático que se exigia dos *hēbōntes*, a necessidade de se indignar de tal forma em não ser um dos *hippeis* ao ponto de agredir fisicamente um de seus coetâneos.

Por fim, é interessante notar que Xenofonte transforma os momentos em que a *éris* foge ao controle (quando os *hēbōntes* não cessam suas brigas quando ordenados pelos mais velhos) em mais um atestado da obediência espartana às leis: aqueles que indulgenciassem uma ação impulsiva (*orgē*) e desrespeitassem as leis eram “grandemente multados” (*zēmiousi megaleiōs*). Ou seja, caso a rivalidade e a ambição sobrepujassem outros valores mais importantes como a obediência às leis, o resultado seria justamente o oposto do objetivo, o indivíduo perderia capital econômico e social por meio da multa, isso ao invés de ganhar honra pela demonstração de comprometimento com a *andragathía*.²⁰⁵

Poderíamos estar vendo um meio pelo qual a pólis espartana lidou com a rivalidade entre suas aristocracias, colocando-as em uso para o bem da comunidade como um todo e estabelecendo limites para que ela não causasse sua ruína. Isso nos leva a considerar a possibilidade de que a competição por uma posição entre os *hippeis* não fosse algo *realmente* democrático – isso é, aberta a todos os *hēbōntes*. A natureza semântica do nome do grupo, “cavaleiros”, indica que em sua origem os *hippeis* eram recrutados dentre aqueles com a

²⁰⁴ Ver DUCAT, 2003, especialmente p. 14-19; 2007, p. 333; FIGUEIRA, 2006, p. 63.

²⁰⁵ Isso não significa que Xenofonte aprovasse as descrições por ele colocadas nesse capítulo da *CL*. Na verdade, a comparação com a *Ciropedia*, onde ele constrói sua pólis ideal, mostra que essa não seria uma das estruturas por ele adotadas. Ver. TUPLIN, 1994; DUCAT, 2007, p. 337-338.

capacidade econômica de manter cavalos.²⁰⁶ Não há nada que indique essa necessidade durante o Período Clássico, sendo a força composta então (talvez exclusivamente) por hoplitas, mas, se recordarmos o tipo de práticas que proviam a um espartano das maiores quantidades de prestígio e renome, podemos desconfiar que apenas os indivíduos com mais recursos à sua disposição competiam de fato por uma posição entre os *hippeis*. Algo que indica isso é o privilégio que todo campeão olímpico recebia em Esparta: um lugar ao lado do rei na linha de batalha (Plut. *Lyc.* 22.4, *Mor.* 639e). Thomas Figueira (2006, p. 64) conjectura a possibilidade que esse privilégio fosse, na verdade, a concessão de um lugar entre os *hippeis* no ano seguinte à vitória olímpica, dado que eram eles os responsáveis por guardar o rei em tais ocasiões (ver n. 201 *supra*). Dessa forma, creio que também a seleção dos *hippeis* seguia a mesma lógica vista na educação.

Portanto, creio que a disputa motivada pela seleção dos *hippeis* não apenas exortava os *hēbōntes* a internalizar ainda mais um ideal de comportamento deles esperado (que incluía um tipo físico específico e a obediência das leis), mas também reprimia aqueles que ficassem aquém das expectativas (como a demonstração de esforço na perseguição do ideal de *andragathía*, isso exclusivamente através da rivalidade e da ambição de compartilhar das *tá kalà*). Entretanto, tal processo de seleção de uma elite pode não ter sido tão “democrático” quanto aparenta: provavelmente, os *hēbōntes* com os melhores históricos construídos durante a *paideía* seriam os preferidos, sendo esses os mesmos indivíduos com as condições, econômicas e/ou genealógicas, necessárias de manter esse estilo de vida “honrável” (cf. DAVIES, 2018, p. 487-489). Ou seja, mais uma instituição que usa o sistema da honra e a meritocracia para forçar a reprodução de um código de honra específico, um sistema que dizia aceitar todos, mas que possivelmente admitia apenas aqueles capazes de corresponder a expectativas bem exclusivas.

3. *Agathoergoí*

Indo além da *CL*, vemos outro cargo relacionado aos *hippeis* que não é mencionado por Xenofonte: os *agathoergoí*. Segundo Heródoto (1.67.5; cf. Hesíquio, s.v.; Fócio s.v.), os *agathoergoí* eram os cinco *hippeis* mais velhos ao final de todo ano, incumbidos pelos magistrados de realizar tarefas em nome da pólis, tanto dentro quanto fora de seu território.²⁰⁷

²⁰⁶ Cf. NAFISSI, 1991, p. 153-162; FIGUEIRA, 2006, p. 67-69.

²⁰⁷ Um escoliasta em Élio Aristides (*Hypér tōn Tettárōn* 172) afirma que um de seus trabalhos era ir a outras pólis e observar suas boas leis. Frank S. Russel (1999, p. 118, n. 41), entretanto, argumenta que o autor provavelmente teria conhecimento das funções extra-pólis dos *agathoergoí* e as teria conectado, sem qualquer justificativa, aos deveres atribuídos aos emissários (*theōrōs*) de Platão nas *Leis* (12.951a-952d), encarregados de examinar as leis de outras cidades com o objetivo de melhorar as de sua própria. Não há qualquer argumento que sustente tal

Se levássemos em conta apenas tais informações, seria o suficiente afirmar que a única possível conexão entre os *agathoergoí* e o sistema da honra espartano seria a blindagem da reputação dos *hippeis* mais velhos, uma vez que eles seriam, teoricamente, aqueles com menor probabilidade de superar os *hēbōntes* mais jovens e serem escolhidos novamente no ano seguinte (FIGUEIRA, 2006, p. 65). Em outras palavras, essa “aposentadoria”, evitava que eles fossem envergonhados ao não serem escolhidos no próximo processo seletivo.

É necessário manter em mente que, ao menos de acordo com Heródoto, nossa fonte mais antiga sobre os *agathoergoí*, tal posição era concedida aos mais velhos, isso é, mantendo critérios objetivos de escolha e nenhum processo avaliativo. Entretanto, autores mais tardios mencionam exatamente o oposto. Fócio (s.v.), patriarca bizantino do século IX d.C., afirma primeiramente que os *agathoergoí* eram “escolhidos pela excelência masculina (*andragathían*)”.²⁰⁸ Fócio mantém o vocabulário de Xenofonte a respeito do critério de escolha dos *hippeis*, sendo possível que ele estivesse conectando os dois cargos, projetando o processo seletivo dos *hippeis* sobre os *agathoergoí*. Entretanto, o autor do *Suidas* (s.v. *agathergoí*), léxico bizantino do século X d.C., repete a informação de Fócio quase literalmente e adiciona outra: eram os éforos os responsáveis pela escolha dos *agathoergoí*. Aqui já não é mais possível argumentar a favor de uma fusão com a *CL*, uma vez que Xenofonte deixa bem claro que os éforos escolhiam os *hippagrétai*, sendo improvável uma confusão entre a definição de ambos os cargos. Dada a falta de fontes mais completas em relação aos *agathoergoí*, nos resta apenas considerar a possibilidade de que a escolha de tais indivíduos estivesse, em certa medida, sob a autoridade dos éforos.

A seleção dos *agathoergoí* como uma premiação das melhores carreiras, das demonstrações mais consistentes, enquanto *hippeis*, dos mais altos níveis de *andragathía*, recebe um sustento maior se considerarmos o que nos é dito por Dídimo (fr. 3.1 Schmidt). O autor alexandrino do século I d.C. atribui deveres ainda maiores aos *agathoergoí*: além de comandarem aqueles que eram enviados para fora de Esparta, eles também mantinham autoridade sobre os que transgredissem as leis (*paranomēsántōn*) tanto dentro quanto fora da pólis. Tal tarefa de fiscalização, creio eu, só poderia ter autoridade se concedida àquele que

conexão, principalmente pelo fato de os emissários de Platão já serem adultos (com mais de cinquenta anos de idade), enquanto que os *agathoergoí* teriam, no máximo, trinta anos de idade; além de que é necessário levar em conta o proverbial conservadorismo legal dos lacedemônios (ver Thuc. 1.71.2-3), algo que segundo Dídimo (fr. 3.1 Schmidt) era mantido também pelos *agathoergoí*.

²⁰⁸ αἰρετοὶ κατὰ ἀνδραγαθίαν.

tivesse demonstrado, durante um certo tempo, um comprometimento inquestionável com os modelos de conduta e com valores esparciatas – com a *andragathía* em seus tons lacedemônios.

Não é possível afirmar com certeza que o processo de escolha supracitado existia no Período Clássico, sendo unicamente possível defender sua adequação (ou não) ao que sabemos por meio de outras fontes. Assim como temos visto, o sistema educacional espartano, desde antes até depois da *paideía*, motivava a internalização do código de honra esparciata através de várias ferramentas, sendo duas delas a premiação dos melhores desempenhos e a vigilância avaliativa. Os *agathoergoí* se encaixam nesse sistema, correspondendo à premiação de uma elite moral que é, ao mesmo tempo, tomada como modelo de conduta e (ver OPRISKO, 2012, p. 51), por isso mesmo, fiscal do comportamento alheio.

Por fim, é interessante notar que os *agathoergoí*, de acordo com todas as fontes, são cinco em número, o mesmo dos éforos. Caso o houvesse um processo seletivo dos *agathoergoí*, é uma possibilidade que cada éforo apresentasse um candidato, talvez um dos membros de seu círculo social ou até mesmo um *hēbōn* promissor, cuja associação seria buscada através de sua indicação – juntamente com suas conexões e/ou sua futura carreira política, algo extremamente valioso para qualquer indivíduo que se inserisse no jogo político espartano, exatamente como aqueles que se faziam eleger éforos.

*

Por mais que a bibliografia dê uma ênfase considerável nos *hippeis*, haviam outras possibilidades de atuação aos *hēbōntes*, talvez menos prestigiosas, mas, ainda assim, dignas de menção.

4. Mentores

Aparentemente, os *hēbōntes* tinham uma segunda função social significativa, isso é, além da de compor a elite do corpo combatente do exército espartano. As fontes em geral preservam ao menos duas posições formais, provavelmente assumidas por *hēbōntes*, que atuavam diretamente na instrução dos *paides* e *paidískoi*.

Uma delas seria o já mencionado cargo dos *mastigophóroi*, os “portadores de açoite” que, segundo Xenofonte (CL 2.2), eram compostos especificamente por *hēbōntes* (*tōn hēbōntōn*) e comandados pelo *paidonómos*, encarregados de “penalizar [as crianças] quando quer que fosse necessário”. É plausível, inclusive, identifica-los com os indivíduos responsáveis por defender o altar de Ártemis Orthia durante a cerimônia de roubo dos queijos, uma vez que eles o faziam com açoites (cf. Xen. CL 2.9; CHRIMES, 1949, p. 262). Não temos qualquer pista

sobre como esses *mastigophóroi* eram selecionados, nem se os indivíduos que os compunham podiam acumular outros cargos – isso é, se eles poderiam ser, por exemplo, *hippeis* e *mastigophóroi* ao mesmo tempo. Assim, resta-nos apenas destacar que esses *hēbōntes* eram responsáveis, como foi apontado anteriormente, por enraizar tanto o *aidōs* quanto a obediência nos garotos através de suas punições subtrativas de valor social. Assim, é assumível que os escolhidos para tal cargo fossem, idealmente, bem reputados em relação aos valores que deveriam ensinar aos garotos – que apenas mantinham as conexões corretas. Entretanto, é necessário manter em mente que esses *mastigophóroi* ainda permaneciam sob a autoridade do *paidonómos*, de modo que eles, diferentemente de um *esparciata*, por exemplo, ainda não eram considerados como possuidores de um discernimento inquestionável sobre o código de honra espartano. Portanto, por mais que os *mastigophóroi* fossem usados para punir comportamentos em desacordo com a norma (de modo que podemos esperar que eles tivessem uma consciência ao menos “correta” sobre essa norma), eles não tinham total autoridade para fazê-lo, essa derivada principalmente do *paidonómos* ou de qualquer cidadão presente.

Outra posição que conferia aos *hēbōntes* funções aproximadas às dos *mastigophóroi* eram a dos já mencionados *eirēnes*. Segundo Plutarco (*Lyc.* 17.2), tais indivíduos eram jovens de 20 anos de idade que já haviam concluído sua educação, e agora comandavam as *agélai* (grupos de garotos correspondentes às *ilai* de Xenofonte) em combates e organizavam seus jantares. Como vimos anteriormente (p. 128-129 *supra*), Ducat identifica, creio eu corretamente, esse *eirēn* com aquele mencionado por Xenofonte, também responsável por organizar as refeições dos garotos sob seu comando. Entretanto, é necessário levar em conta a disparidade das descrições. Por um lado, Xenofonte atribui uma responsabilidade pontual ao seu *eirēn*: distribuir a comida entre os garotos de modo a não os deixar completamente saciados. Plutarco (*Lyc.* 17.2-3, 18.2-3), por outro lado, além de lhes dar o comando “militar” dos *paides*, insere em sua função “gastronômica” uma carga muito mais pedagógica. Segundo ele (*Lyc.* 18.2), era o *eirēn* quem, após os jantares, escrutinava os garotos a respeito dos homens da pólis e de suas respectivas ações, de modo que eles aprendessem “a distinguir as coisas belas (*tá kalá*) e já desde o começo se acostumarem a se preocupar sobre os assuntos dos cidadãos”.²⁰⁹ Antes de qualquer coisa, creio que seja necessário checar se há outras bases para afirmar que tais práticas se encaixam na tradição que possuímos não só sobre o sistema educacional, mas também do sistema da honra da Esparta do Período Clássico.

²⁰⁹ [...] κρίνειν τὰ καλὰ καὶ πολυπραγμονεῖν εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς εἰθίζοντο περὶ τῶν πολιτῶν, [...].

Primeiramente, em relação ao sistema educacional, notemos o contexto dos jantares descritos por Plutarco. Segundo o autor (*Lyc.* 17.2), eles eram realizados em lugares cobertos (*kat' oikon*), sendo uma sugestão plausível as próprias *syssítia* dos adultos.²¹⁰ Isso porque o próprio Plutarco (*Lyc.* 12.4) também afirma que tal instituição havia sido projetada também para que garotos as frequentassem eventualmente e, através da observação das discussões políticas dos mais velhos, fossem educados na temperança (*sōphrosýnē*) e na liberdade (*eleutherías*). Excetuando o discurso idealista sobre a *sōphrosýnē* (ver p. 139-140 *supra*), esse quadro não é de todo incongruente com as demais fontes. Xenofonte (*Hell.* 5.4.25-28) descreve uma cena onde Cleônimo, que tinha acabado de sair da categoria de *paides* (i.e. era um *paidískos*), se encontra com seu “inspirador”, Arquídamo, em seu *syssítion*. Conforme argumentei em relação às práticas pederásticas em Esparta, assume-se que os *paides* fossem “prometidos” ao *syssítion* de seus “inspiradores” assim que comesçassem uma relação com eles e, provavelmente, assim que recebessem a aprovação de seus demais membros (ver p. 131-135 *supra*). Tal aprovação, por sua vez, poderia ser conseguida exatamente em contextos como o descrito por Plutarco, quando os jovens tinham a oportunidade de exhibir a seus superiores mais velhos seu comprometimento com os valores *morais* esperados de um futuro-cidadão. O próprio Plutarco menciona o aprendizado do que eram as “coisas belas”, da temperança – que poderíamos substituir pelo *aidōs*, dados os problemas já apontados – e a preocupação com “os assuntos dos cidadãos” – isso é, com a manutenção da vigilância. Dessa forma, em relação ao sistema da honra, é possível ver que os escrutínios nas *syssítia* preenchiam uma lacuna importante na construção da reputação dos jovens ainda na *paideía*. Elas lhes forneciam o tipo de palco necessário para conquistar um tipo de honra inobtível através de demonstrações práticas de excelência física: a honra advinda do comprometimento com os valores morais esperados dos cidadãos. Exemplos claros da importância desse tipo de honra são as próprias histórias sobre os *trésantes* (ver n. 185 *supra*), mantidas provavelmente para deixar claro, entre outras coisas, que a excelência guerreira nunca era o suficiente para compensar a falta de comprometimento com o *ēthos* do “submeter ou morrer”. Dessa forma, não devemos perder de vista a importância dos *eirēnes* para a reprodução do código de honra espartano – assim como para a conexão entre as *syssítia* e seus futuros membros.

Uma vez discutido o assunto das refeições organizadas pelos *eirēnes*, resta-nos lidar com a incongruência entre Xenofonte e Plutarco: os *eirēnes* comandavam os mais jovens em

²¹⁰ Link (2009, p. 92-93) aparenta afirmar que os *paides* tinham suas refeições inexoravelmente separados dos adultos. Entretanto, ele não diz os motivos pelos quais Plutarco estaria equivocado em enfatizar o contrário.

seus treinamentos cotidianos, nos combates por ele travados durante sua educação? Plutarco não discorre sobre o assunto, isso é, não afirma se o comando dos *eirēnes* ia além dessas ocasiões específicas, mas menciona o fato de que eles frequentemente (*pollákis*) puniam (*ekolázeto*) os jovens diante dos mais velhos e magistrados, de modo a mostrar que suas punições eram razoáveis e necessárias (*Lyc.* 18.3). Primeiramente, é interessante notar que, assim como no caso dos *mastigophóroi*, os *eirēnes* instruíam seus comandados, nas *syssítia* ou fora delas, às vistas dos mais velhos e sob sua autoridade, nunca sozinhos. Isso, creio eu, é ainda mais característico da situação social dos *hēbōntes*: ao mesmo tempo em que transitavam da infância para a vida adulta, eles impeliam os *paides* na mesma direção, servindo de ponte para a relação entre eles e os mais velhos. Em segundo lugar, podemos ver tais punições como um meio de conquista de honra por parte dos *eirēnes*: realizadas propositalmente às vistas dos mais velhos e magistrados, se corretas, estariam divulgando a retidão moral do *hēbōn* e seu comprometimento com a manutenção do código de honra estabelecido. Entretanto, o problema aqui é que, assim como o comando nos combates mencionado por Plutarco (*Lyc.* 17.2), essa responsabilidade de punição cotidiana não aparece em nenhuma fonte anterior. Na verdade, os *eirēnes* de Plutarco parecem, ao menos em *Lyc.* 18.3, terem tomado as funções dos *mastigophóroi* de Xenofonte. Como Kennell (1995) já argumentou, a *paideía* espartana sofrera uma série de reformas até o tempo de Plutarco, motivo pelo qual creio que diversas funções tenham sido concentradas na posição do *eirēn* até o Período Romano, valendo notar que a relação de autoridade descrita por Plutarco (*Lyc.* 17.2) entre seus *eirēnes* e o *paidonómos* é muito semelhante àquela mantida entre os *mastigophóroi* e o *paidonómos* de Xenofonte (*CL* 2.2). De qualquer forma, é completamente possível que o *eirēn* do Período Clássico tivesse outras funções além de organizar as refeições de suas *ilai*, mas não há qualquer fonte que nos possibilite afirmar isso com certeza. O que podemos afirmar a respeito de lideranças mais cotidianas, essas também provavelmente realizadas por *hēbōntes*, nos leva à última posição a ser aqui discutida: a de *eispnḗlas*.

Já argumentei anteriormente (e acabamos de reforçar) que a relação pederástica mantida em Esparta, entre um “inspirador”, provavelmente um *hēbōn*, e um “inspirado” era de extrema importância para a construção da vida cívica de ambos seus participantes, além de consistir em uma troca de “ferramentas” que visava a conquista de valor social para ambos os lados (cf. p. 134 *supra*). Enquanto o “inspirado” recebia do “inspirador” instrução e a perspectiva de pertencimento a um *syssítion* no futuro, o “inspirador” ganhava um futuro aliado político e o acesso às conexões extra-*syssítia* do “inspirado”. Estabelecida essa relação, as ações, vitórias e fracassos de ambos refletiam no valor social de ambos (cf. Ael. *VH* 3.10; Plut.

Lyc. 18.4). Nesse sentido, Plutarco (*ibid.*) descreve um caso em que um *eispnēlas* fora penalizado pelos magistrados por seu “inspirado” ter soltado um grito enquanto lutava – de modo que podemos supor que a instrução provida pelos “inspiradores” abarcasse também temas relacionados às práticas físicas exigidas dos garotos.

Assim, creio ser possível afirmar que, ao menos na Esparta da *CL*, que o *eirēn* mantinha uma influência mais concentrada sobre a instrução moral dos *paides*, sendo os *mastigophóroi* responsáveis pelo aprendizado das práticas mais cotidianas da *paideía*, talvez as de caráter físico, restando ao *eispnēlas* o lapidar do conhecimento bruto adquirido através de tais meios. Dessa forma, creio ser possível imaginar um contexto onde os *hēbōntes*, além de se preocuparem com a competição por e/ou manutenção de um posto entre os *hippeis*, *mastigophóroi* ou *eirēnes*, buscavam estabelecer relações com um *pais* que possuísse não apenas uma família importante e conexões promissoras, mas que também fosse um investimento seguro para sua carreira cívica. Afinal de contas, um garoto “mal-inspirado” poderia ser motivo de perda de *timē* e, conseqüentemente, de um dos cargos supracitados, levando à privação, por pelo menos um ano, da visibilidade e da *timē* deles advindas. Por outro lado, creio que fosse minimamente difícil que um “inspirado” tão bem situado (ou até mesmo sua família) aceitasse um “inspirador” sem credenciais prévias de excelência, sem um valor social significativo. Isso tudo no contexto de rivalidade e de preocupação com a honra individual, o mesmo no qual os *hēbōntes* e *paidískoi* eram criados desde a infância. Dessa forma, tanto o sistema da honra quanto a ambição por seu combustível se mostram elementos essenciais para perpetuação da estrutura social espartana.

5. Comandantes (?)

Um último elemento a ser mencionado em relação aos *hēbōntes* é a possibilidade de que eles ocupassem cargos de comando, militares ou políticos, apesar de Xenofonte (*CL* 4.7) afirmar que apenas os que passassem da juventude podiam ocupar os “grandes cargos”.

A primeira possível menção a um *hēbōn* ocupando um posto de comando militar, de *lokhagós*, mais especificamente, acontece em Heródoto, mas é recoberta de uma controvérsia filológica. Em sua narrativa do enterramento das baixas espartanas depois da Batalha de Plateia, Heródoto (9.85.1-2) afirma que um túmulo separado foi reservado para um grupo específico de indivíduos, dentre eles os espartanos Posidônio, Amomfáreto, Filocón e Calícrates. O problema é que quatro dos manuscritos das *Histórias* descrevem tais indivíduos coletivamente como *hiréas*, e um deles, o mais antigo como *iréas* (cf. MAKRES, 2009, p. 188, n. 13), algo

que diversos autores acreditam ser uma aproximação de *hirées*, “sacerdote”.²¹¹ Entretanto, Lodewijk Valckenaer sugeriu, no século XVIII, que tal termo seria uma alteração ou de *irénas*, termo aproximado de (*e*)*irénas* e, assim, do posterior mais conhecido *eirēnes*; ou de *hippéas*, uma aproximação dos *hippeis* posteriores. O segundo problema relacionado à essa passagem é que um dos enterrados, Amomfáreto, é também descrito como comandante do *lókhos* da vila espartana de Pitana (Hdt. 9.53.2).²¹² Ou seja, se considerarmos qualquer uma das emendas como corretas, teríamos um *hēbōn* no comando de um destacamento militar composto por cerca de 100 homens (cf. VAN WEES, 2004, p. 98-100). Meu objetivo aqui não é solucionar o debate, de modo que apresento apenas os motivos pelos quais creio que, qualquer que seja o caso, Amomfáreto não era, em Plateia, um oficial militar *hēbōn*.

Os acadêmicos que defendem a leitura do original (ver n. 211 *supra*) lhe dão sentido caracterizando os enterrados com *hirées*, “sacerdotes”. Isso é feito em parte baseando-se em estelas datadas do Período Arcaico e Clássico, inscritas com os nomes dos mortos acompanhadas de *hiareùs* e *hiarós* (IG V.1 1329 e 1338, respectivamente, cf. DILLON, 2007, p. 161-162). Isso indicaria que os sacerdotes espartanos tinham direito a honrarias funerárias diferentes em relação à de seus concidadãos, ou ao menos a uma menção ao seu sacerdócio em suas lápides. Essa, creio eu, é a opção mais plausível e que exige menos alterações no texto original.

Em segundo lugar, a defesa mais razoável da emenda para *irénas* (MAKRES, 2009) apresenta teorias plausíveis e coerentes com os elementos presentes na narrativa de Heródoto, esses que também podem ser aplicados na defesa de que a emenda correta seria para *hippéas*. Apesar de carregar a impossibilidade filológica de estar muito distante dos manuscritos, essa sugestão também é favorecida pelo conjunto das fontes. Como apontamos acima, um *lókhos* tinha por volta de 100 homens: esse era não apenas o mesmo número de *hēbōntes* escolhidos como *hippeis* pelos *hippagrétai* da CL (4.3), mas também o número de soldados selecionados que Heródoto (6.56) afirma que seguiam o rei (ou regente) em batalha para sua proteção pessoal. Se supusermos que os três grupos de 100 *hippeis* se revezassem no serviço dos reis (cf. FIGUEIRA, 2006, p. 58), podemos supor que a vez de servir na época de Plateia era a de Amomfáreto e seu *lókhos*. Entretanto, Heródoto deixa claro que esse *lókhos* era composto por homens da vila de Pitana, sendo que Xenofonte não menciona nenhum pré-requisito de

²¹¹ Ver DEN BOER, 1954, p. 288-298; KENNEL, 1995, p. 15; FLOWER; MARINCOLA, 2002, p. 255-256; GIULIA, 2003.

²¹² A negação de Tucídides (1.20.3) sobre a existência de um *lókhos* de Pitana, gerou um grande debate sobre a validade da informação provida por Heródoto.

naturalidade para a composição dos *hippeis*. Tucídides (1.20.3), aparentemente seguido por Aristóteles (fr. 541 Rose) e Hesíquio (s.v. *Pitanátēs*), nega a existência desse *lókhos*; mas, como Douglas Kelly (1981, p. 32) bem nota, Tucídides faz mais do que isso: sua fraseologia afirma que os reis não possuíam um *lókhos* de Pitana, sendo que a afirmação da mesma inexistência entre os lacedemônios é apenas um reforço à primeira afirmação. Ou seja, isso deixa implícito que o *lókhos* de Amomfáreto, por mais que tenha sido composto apenas por indivíduos naturais da vila espartana de Pitana, mantinha alguma ligação com os reis – assim como os *hippeis*. A sugestão de Marcello Lupi (2006, p. 206-207) é, a meu ver, decisiva. Segundo o autor, que aceita a sugestão de que os *hippeis* eram divididos em três grupos por serem três as tribos dórias que compunham Esparta,²¹³ a aldeia de Pitana abrigava principalmente (mas não exclusivamente) membros de uma dessas tribos e, dessa forma, é possível que um dos contingentes dos *hippeis* ficara conhecido genericamente como “o *lókhos* de Pitana”. Dessa forma, temos que Amomfáreto poderia ter sido o *hippagrétas* no comando dos *hippeis* da tribo dos hilíios, o *lokhagós* do *lókhos* de Pitana.

Creio que os argumentos supracitados nos permitem sugerir que, apesar de Heródoto se referir aos enterrados como *hiréas/iréas*, eles poderiam ser membros dos *hippeis* mortos em batalha (cf. KELLY, 1981). Isso funciona se considerarmos o termo “*eirēn*” como uma referência genérica aos jovens de 20 a 29 anos de idade, faixa etária na qual eles poderiam ser parte tanto dos *eirēnes* quanto dos *hippeis*.²¹⁴ Assim, chegamos a duas conclusões: 1) Amomfáreto, por ser um *hippagrétas*, não poderia ser um *hēbōn*, mas sim um cidadão adulto com plenos direitos cívicos; e 2) o valor dado pelos espartanos aos *hippeis* era grande ao ponto de eles lhes dedicarem um túmulo separado dos demais esparciatas – um prêmio à altura dos jovens (e de seus comandantes) que lutavam para se manter na elite espartana.

Há vários problemas com tal hipótese, como o fato de Calícrates, um dos enterrados no túmulo separado, ser descrito como “homem”, *anēr* (Hdt. 9.72.1; ver MAKRES, 2009, p. 190-191 para um uso genérico do termo), ou seja, um adulto; e por não termos outras notícias de enterramentos separados de *hippeis*. Entretanto, as passagens referentes a tal episódio são vagas e inespecíficas, de modo que é impossível ter certeza sobre uma das opções. Ainda assim, creio ser possível termos certeza de que, ao menos em Plateia, Amomfáreto foi enterrado com

²¹³ Mais especificamente os panfílios, hilíios e dimanes, segundo Tirteu (fr. 19.8 West).

²¹⁴ Makres (2009) chega a uma conclusão semelhante, mas prefere caracterizar os *eirēnes* de Plateia como os jovens responsáveis por ocupar as primeiras fileiras e, assim, assumirem o maior risco de vida. Isso lhes garantiria um enterramento destacado.

privilégios ou por conta de sua posição como sacerdote (*hirées*) ou por ser comandante de um dos destacamentos de *hippeis* e, assim, um *hippagrétas* adulto ao invés de um *hēbōn*.

Uma segunda passagem mais assertiva é a descrição de Tucídides (4.132.3) sobre os *hēbōntes* sendo enviados, pela primeira vez, para assumir posições de comando em cidades aliadas durante o ano de 423. Nesse caso, creio que a situação política do momento criou uma idiossincrasia. As vitórias de Brásidas na Trácia (Thuc. 4.78-88, 102-116) (para onde os *hēbōntes* Cleáridas e Epitélidas foram enviados), somadas à inveja (*phthónō*) sentida pelos esparciatas de seu sucesso de Brásidas (Thuc. 4.108.6-7) e à vontade desses de reaver seus prisioneiros de Esfactéria, fez com que os esforços lacedemônios para auxiliar Brásidas fossem cada vez menos entusiasmados (e.g. Thuc. 4.132.2, 5.13). Assim como os reforços por ele requisitados nunca chegaram, o envio de *hēbōntes* ao invés de cidadãos-pletos pode ter servido para descreditar sua empreitada: cedendo-lhe comandantes politicamente menos relevantes, caracterizavam, assim, sua campanha com um nível respectivo de importância. Dessa forma, creio que, exceto em casos idiossincráticos como esse, *hēbōntes* disputavam, exclusivamente, postos entre os *hippeis* e outras posições relacionadas à *paideía*. Ainda assim, o envio dos *hēbōntes* às cidades aliadas sinaliza o começo de um novo momento do sistema de honra espartano, um no qual a honra passa a ser acumulada no exterior e, como veremos, em maiores quantidades do que por meio das oportunidades internas à pólis lacônia.

*

Em nosso estudo sobre os *hēbōntes* pudemos observar que, ao menos do ponto de vista de Xenofonte, um valor específico é o mais exortado durante os dez anos que precedem a vida de um esparciata: a rivalidade, ou *philonikía*. Processos de seleções por demonstração de excelência, mecanismos de manutenção de uma constante vigilância coletiva e a promessa de honrarias significativas estão dentre as ferramentas usadas para atingir esse objetivo. Não é necessário muito esforço para notar que o sistema da honra se encontra impregnado em todas as polias que moviam esse maquinário, desde a reputação que se construía na educação, passando pela manutenção da mesma não mais apenas diante dos olhos dos adultos, até o reconhecimento dessa reputação e sua premiação com um posto dentre a elite guerreira/moral dos *hēbōntes* – isso sem contar a ainda mais alta condecoração dos *agathoergoí*. Não haveria momento mais propício para argumentar que a *philotimía* era progressivamente incrustada no *ēthos* do esparciata.

Extrapolando a *CL*, identificamos outra área de atuação para os *hēbōntes*: a de mentores dos mais jovens, encarregados de realizar servir de ponte entre o ensinamento exigido pelos mais velhos e as novas gerações que deveriam aprendê-lo. Assim, apresentava-se opções

de conquista de *timē*: podia-se atuar como *eírēn*, *mastigophóros* ou *eispnēlas*, usando as funções de tais postos não apenas para exhibir o próprio comprometimento com o código de honra espartano, mas também para tirar eventuais vantagens de qualquer demonstração de excelência por parte de pupilos e “inspirados”.

Entretanto, a vida social de um espartano não terminava depois de sua fase como *hēbōn*: as vitórias e a *timē* por ele conquistada nessa fase eram apenas mais uma do processo interminável de aquisição (e manutenção) de valor social. Veremos, a seguir, o leque de opções de investimento, privilégios e vantagens que se apresentavam, na vida adulta, àqueles que lutaram por honra (metaforicamente e literalmente) durante mais de duas décadas.

Capítulo 6 – *Gynaikas*

Tudo indica que depois de seu trigésimo aniversário os *hēbōntes* espartanos se tornavam, finalmente, cidadãos com plenos direitos e responsabilidades. Poderíamos esperar que as expectativas colocadas sobre tais indivíduos diminuíssem, que seu comprometimento com o código de honra espartano tivesse sido comprovado e premiado com a cidadania. De fato, agora os esparciatas mantinham uma liberdade maior sobre a administração de seu próprio tempo: a vida adulta era, por definição, o momento onde todo o valor social conquistado nos vinte e três anos prévios teria apenas limites etários para seu investimento. A maior parte dos postos de autoridade e visibilidade são (teoricamente) alcançáveis (cf. Xen. *CL* 4.7), assim como a possibilidade de participar dos assuntos políades e neles aumentar sua visibilidade e influência.²¹⁵

Nesse sentido, podemos retomar Platão e sua pólis timocrática, que forçava os indivíduos a buscar eleições a magistraturas incessantemente, sob a ameaça de serem menosprezado por seus iguais, esposas e até mesmo por seus escravos. Entretanto, nosso objetivo aqui não é buscar sustentar a timocracia da *República* de Platão por meio da Esparta da *CL*, mas sim ver até que ponto seu retrato corresponde ao que sabemos das instituições espartanas e do comportamento daqueles submetidos a elas. Dessa forma, proponho que analisemos os dados que possuímos sobre a vida dos espartanos adultos em um sentido “de baixo para cima”, isso é, da relação dos *homoioi* primeiramente com as instituições (relacionadas ao sistema da honra) mais populares e depois com as mais exclusivas. O objetivo disso é compreender precisamente quais eram os esforços, recursos e condições necessárias para que um esparciata ascendesse socialmente, quais os privilégios dessa ascensão, o quanto ele era exortado por seu grupo social nessa direção e qual a relação da *timé* em todo esse processo.

Nesse sentido, a *CL* de Xenofonte e seus comentários sobre o casamento – a primeira instituição à qual um esparciata provavelmente se preocupava assim que terminava sua juventude (provavelmente mesmo antes disso) – nos apresenta uma oportunidade interessante

²¹⁵ Plutarco (*Lyc.* 24.1) afirma que os jovens menores de 30 anos de idade não podiam ir à ágora, de modo que qualquer necessidade doméstica era suprida por parentes ou por seus *erastaí*. Ou seja, ele liga a presença na ágora a assuntos econômico. Algo parecido talvez tenha sido mantido em Atenas (Xen. *Mem.* 4.2.1), sendo interessante o fato de que as fontes (Ar. *Nub.* 991, 1002-1003, 1055; Isoc. 7.48; Pl. *Tht.* 173c-174a) pintarem o afastamento dos jovens da ágora como sinal de *aidōs* e *sōphrosýnē* – duas virtudes que, como vimos (p. 137-141 *supra*), também são descritas como possuidoras de um peso significativo na educação espartana. A única cautela necessária aqui é a diferença dos assuntos tratados na ágora: se para Plutarco eles eram primordialmente econômicos, para os atenienses eles tinham também um caráter político.

(por mais que não-ideal) de trazer à análise uma parte significativa da história que foi até agora deixada praticamente dormente. Me refiro, mais especificamente, ao papel das mulheres no sistema da honra espartano.

Antes de iniciar o estudo, é necessário deixar claro que a os autores antigos descrevem as mulheres espartanas apenas dentro do contexto limitado do *oikos*. Veremos que sua atuação era muito mais ampla, além de que ela não deve ser considerada apenas como um adendo ao cotidiano dos esparciatas. Assim, o presente capítulo pretende seguir o *roteiro* da *CL*, mas não sua *estrutura*.

1. Matrimônio e Eugenia

Seguindo a proposta estabelecida desde o começo da obra, o primeiro elemento mencionado por Xenofonte (*CL* 4.7) em relação aos esparciatas o é através de uma comparação. Segundo ele, enquanto os “outros gregos” mantinham os maiores de 30 anos no exército sem requerer deles um cuidado sério com a força física, Licurgo tornou a caça a atividade mais bela (*kallíston*), isso para se assegurar que seus concidadãos permanecessem capazes de enfrentar os labores (*pónous*) militares.

O primeiro elemento a ser notado é que, por mais que a caça fosse considerada a prática que mais embelezava a reputação de um cidadão, Xenofonte ainda afirma que ela ficava em segundo lugar em relação a qualquer obrigação política ou “relativa ao *dēmos*” (*ti dēmósion*). Um termo vago como *dēmósios* provavelmente se referia a um quadro muito mais amplo, mas creio que talvez possamos vislumbrar, novamente, o peso dado não somente às responsabilidades cívicas de todos os cidadãos, mas também àquelas “adquiridas”, isso é, cargos públicos e/ou a obediência aos magistrados, mas isso não necessariamente exclui os elementos supracitados da esfera de impedimentos para a prática “mais bela” em Esparta.

Em segundo lugar, poderíamos discutir a caça e seus possíveis efeitos no sistema da honra espartano, mas antes é necessário dar mais atenção ao motivo pela qual ela foi mencionada: a exortação para que os cidadãos mais adultos mantivessem (e exibissem) corpos fortes e resistentes. Dessa forma, a caça aparece como mais uma das arenas de disputa por honra, aquela advinda (também) da demonstração de comprometimento com um ideal físico. Levando isso em conta, creio que o fato de Xenofonte mencionar a caça em primeiro lugar, logo depois da passagem de *hēbōntes* para adultos, não é acidental, isso porque a primeira questão por ele abordada na *CL* era justamente relacionada a um dos motivos pelos quais requeria-se tipos físicos ideais, tanto dos homens quanto das mulheres espartanas: a eugenia.

Segundo Xenofonte (CL 1.4), “achando que também os nascidos de ambos [os pais] fortes (*iskhyrōn*) seriam mais saudáveis (*errōmenéstera*)” e que, como vimos, a geração de filhos (*teknopoiían*) era o principal dever das mulheres nascidas livres (ver NAPOLITANO, 1985), Licurgo estabeleceu não só treinamentos físicos (*sōmakein*) tanto para homens quanto para mulheres, mas também competições de corrida (*drómou*) e de força (*iskhyós*) (cf. Crítias 81 B 32 DK). Plutarco (*Mor.* 227d; *Lyc.* 14.2) elabora tal quadro, citando para o mesmo objetivo – a geração de filhos com força (*iskhyrán*) – algumas práticas incomprováveis em relação à sua utilização no Período Clássico (como o lançamento de disco e dardo), mas outras extremamente plausíveis, que suscitam conclusões importantes sobre a educação feminina e sua participação no sistema da honra espartana. Debrucemo-nos sobre tais detalhes, para depois podermos tratar dos costumes matrimoniais espartanos com um domínio maior dos elementos envolvidos.

2. Descomedimento e Exibicionismo – e Ambição?

Como as fontes supracitadas mostram, não se esperava apenas dos homens comportamentos e características específicas. Também eram colocadas sobre as mulheres expectativas de demonstrações de comprometimento com o papel que lhes era atribuído dentro da pólis, sendo um deles (talvez o principal) o de conceber os futuros cidadãos. Poucas fontes trataram a fundo sobre o modo como essa e outras expectativas eram internalizadas nas garotas espartanas, provavelmente pelo fato de uma das ferramentas usadas para tal fim ter praticamente concentrado a atenção dos autores antigos. Essa seria, mais especificamente, o estabelecimento de exercícios e competições atléticas para as jovens espartanas.

Por si só, a prática atlética feminina em Esparta não consiste em uma anomalia significativa. Se sabemos, por um lado, que Esparta mantinha festivais em honra a Dionísio nos quais as chamadas “dionisiádes”, “virgens em Esparta” segundo Hesíquio (s.v. *Dionisiádes*), competiam em corridas (Paus. 3.13.7), por outro lado temos exemplos como as Heraia, festivais a Hera realizadas em Olímpia onde mulheres também disputavam corridas (ver SCANLON, 1984), e das Arkteia, festival dedicado a Ártemis em Brauron onde garotas da Ática faziam o mesmo (ver SOURVINOU-INWOOD, 1988). O elemento que atraiu a atenção dos autores antigos foi a informação de que as espartanas, assim como os homens, se exercitavam *gymnaí* – isso é, nuas ou parcialmente vestidas (cf. BONFANTE, 1989). O Peleu de Eurípides (*Andr.* 595-601) acusa a falta de moderação (*sōphrosýnē*) das espartanas afirmando que, não bastando compartilhar com os homens as mesmas pistas de corrida e arenas de luta, elas o faziam “com

coxas nuas e *péploi* relaxados”.²¹⁶ Essa afirmação parece seguir uma tradição que remonta ao poeta Íbico de Régio (fr. 339 Campbell), que descreveu as espartanas já no século VI como “mostradoras de coxas” (*phainomēridas*; cf. Pólux 2.187, 7.55), algo que parece refletir inclusive nas evidências arqueológicas. Uma estatueta de bronze (Londres, British Museum 1876,0519.1; fig. 1), datada do último quartel do século VI e provavelmente produzida na Lacônia, representa uma jovem que aparenta estar correndo e, ao fazê-lo, puxa para cima a borda de seu *khitōn* de modo a mostrar parte de sua coxa esquerda – ação que também não parece ter sido exclusiva das espartanas (Paus. 5.16.2-3 com FANTHAM *et al.*, 1995, p. 59 60).²¹⁷ Entretanto, tal estatueta possui uma dificuldade interpretativa que nos ajuda a inserir outra variável no cálculo.

Soteroula Constantinidou (1998, p. 24) argumenta que a figura representa, na verdade, uma jovem dançando: a cabeça olhando para trás seria incomum para uma corredora, além de que o grande espaçamento entre suas pernas só estaria presente por ter sido necessário fixa-la na trípode da qual ela era um adorno.²¹⁸ Tal interpretação é baseada ainda por outro fator, esse já mencionado aqui: a utilização extensiva da *mousiké* por parte do projeto cívico espartano, o mesmo que motivou Pratinas de Fliunte (fr. 709 Campbell) a comparar, já no século VI, o lacônio a uma “cigarra pronta para entrar no coro”.²¹⁹ As referências à participação de jovens espartanas em coros remontam à pelo menos a época de composição do *Partheneion* de Álcman; sendo que Aristófanes (*Lys.* 77-84), já no final do século V, conecta o corpo forte da espartana Lampito com a prática, no ginásio (sendo impossível não notar a referência à nudez pela raiz *gymnós*), de um movimento que corresponde à uma dança descrita por Pólux (4.102) como estritamente espartana, denominada *bíbasis*, pela qual crianças e garotas (*kórais*) recebiam prêmios (*athla*, dentre os quais uma inscrição comemorativa) dependendo do seu desempenho.

²¹⁶ [...] γυμνοῖσι μηροῖς καὶ πέπλοις ἀνειμένους [...].

²¹⁷ Sobre as vestes usadas nas Heraia – que poderiam ser aproximações das utilizadas pelas espartanas – ver SERWINT, 1993, que traça a origem dessas aos *exōmís*, roupas usadas por homens em atividades extenuantes.

²¹⁸ Ver também PIPILI, 1987, p. 65-66, fig. 38; KOCH, 1986, p. 94; FITZHARDINGE, 1980, p. 116, 117 fig. 14.

²¹⁹ [...] ὁ τέττις εὐτυχὸς ἐς χορόν.

Figura 1 – Estatueta de bronze de uma jovem correndo (c. 525-500). Encontrada em Prizren, na Albânia, mas oriunda de uma oficina lacedemônia.

Fonte: britishmuseum.org

Por mais que a imagem cunhada por Aristófanes seja uma caricatura construída tendo como objetivo a comicidade, ou seja, não sendo o produto de uma reprodução criteriosa da realidade observada, ela nos faz uma sugestão interessante: o exercício físico, destacado por quase todas as fontes era, na verdade, apenas parte de uma prática social mais ampla. Nesse sentido, é praticamente decisiva a análise provida por Claude Calame (1997). Segundo o autor, que analisa minuciosamente todos os ritos que incluíam a participação de coros de garotas (p. 141-206), assim como no caso dos garotos, os festivais que sediavam apresentações corais (arenas de disputa por honra advinda da demonstração de excelência física) também tinham o papel de internalizar valores morais essenciais para o cumprimento do papel social atribuído seus participantes. No caso dos coros de garotas, é interessante notar que boa parte deles tinha o papel ritual de pavimentar a passagem entre juventude e maturidade – i.e., entre a virgindade e a maternidade (p. 236-237). Resumindo, assim como as competições e os corais de garotas eram parte de rituais com objetivos pedagógicos maiores, também a excelência física era apenas uma das dimensões da educação feminina em Esparta, maximizada graças à concentração dos autores antigos nessa “anomalia” lacedemônia.

Entretanto, o elemento que não devemos perder de vista é apontado por Plutarco (*Lyc.* 14.2): as performances das jovens em coros e procissões (que talvez incluíssem competições)

eram provavelmente testemunhadas por diversos indivíduos, inclusive homens jovens (*néōn*). Como vimos na crítica do Peleu de Eurípides, a (semi)nudez imposta sobre as espartanas não parece ter sido escondida dos olhos masculinos. Até o momento, já vimos em diversas ocasiões que a vigilância era um elemento central no sistema da honra de Esparta, de modo que não seria impressionante que também as jovens fossem por ela avaliadas – principalmente durante o período pré-matrimonial, quando elas poderiam ser adequadamente avaliadas e “escolhidas” por potenciais pretendentes. Nesse sentido, poderíamos tomar Plutarco (*Lyc.* 14.4) novamente para afirmar que, por meio das competições e apresentações, as espartanas também internalizavam a ambição (*philotimías*) e tomavam parte nas disputas por excelência (*aretēs*). Entretanto, antes de lidar com todas as consequências dessa afirmação, é necessário lidar com suas limitações, essas bem escondidas por mais um aspecto da miragem colocada sobre Esparta.

Um dos elementos mais característicos da Esparta pintada pelas fontes atenienses foi construído justamente sobre essa “liberdade” no vestuário das espartanas. Me refiro, mais especificamente, à licenciosidade que as caracterizava as espartanas, assim como o produto quase direto dessa atitude: o domínio que elas exerciam sobre os homens, também descontrolados em seu desejo sexual. Essa temática, recorrente nas peças de Eurípides e predominante no século V, já foi extensamente discutida, de modo que não é necessário descrever aqui seus pormenores.²²⁰ Ao invés disso, aponto uma conclusão interessante apresentada pela análise de Ellen Millender (1999). Segundo a autora, esse quadro consiste, na verdade, de uma pintura composta principalmente por conta da Guerra do Peloponeso, quando o arsenal de discursos utilizados para caracterizar o “outro” bárbaro, o inimigo, é aplicado ao novo rival da democracia ateniense. Assim, *Esparta como um todo* tem seus costumes distorcidos, isso de modo tomar as vestes do bárbaro que outrora residiam no centro dos ataques ideológicos atenienses. Ou seja, Esparta aparece como o lugar onde os homens são privados da força necessária para exercer o controle que lhes é próprio, abrindo espaço para que as mulheres os dominassem; além de que esse vazio de masculinidade é preenchido pela escravidão aos desejos – inclusive os sexuais, fraqueza essa também explorada pelas mulheres. Ou seja, a “anomalia” lacedemônia, originada em práticas eugênicas, é transformada no combustível de uma inversão completa da ordem e dos papéis de gênero hegemônicos – onde os homens

²²⁰ Ver REDFIELD, 1978; CARTLEDGE, 1981a; BRADFORD, 1986; KUNSTLER, 1987, p. 38-40; SCANLON, 1988; POOLE, 1994; MILLENDER, 1999; POMEROY, 2002, p. 12-19, 24-27, 29, 44-45; FLECK; HANSEN, 2009.

dominam e as mulheres são controladas, isso por conta de sua fraqueza em relação às suas volições.²²¹

As várias tentativas de ultrapassar o viés ateniense e, assim, buscar uma imagem mais clara da Esparta “histórica” produziram diversas conclusões. Há quem defenda que, apesar de todos os obstáculos, a liberação dos exercícios físicos às mulheres representava um ponto de insubmissão à estrutura social machista e aos papéis de gênero testemunhados em outros lugares da Grécia.²²² Por outro lado, há conclusões como a de Paul Christesen (2012, p. 214-222), que afirmam que a imposição tanto de expectativas físicas quanto de vestuário sobre as jovens espartanas, somando-se aos contextos nos quais elas deveriam ser correspondidas, apontam na direção oposta. Em outras palavras, a obediência a treinadores e coregos homens, os ensinamentos maternais e matrimoniais dos festivais e a avaliação pública de uma estética ideal (facilitada pelas vestes reveladoras) tinham o objetivo de motivar as mulheres, desde cedo, a aceitarem o desafio de se tornarem objetos de desejo masculino e esposas obedientes (cf. MILLENDER, 1999, p. 369).

Mas, afinal de contas, o que todas essas considerações têm a ver com o sistema da honra em Esparta?

Primeiramente, é possível ver através delas aplicados os mesmos esquemas, limitações e mecanismos de exortação mencionados anteriormente. Se esperava das jovens espartanas, assim como dos jovens espartanos, a exibição de comprometimento com os valores que estruturavam sua sociedade; exibições essas realizadas principalmente em contextos públicos, de modo que a vigilância coletiva pudesse ter seu efeito sobre o indivíduo.

Em segundo lugar, também é possível ver que também as jovens competiam por valor social, tendo objetivos pontuais em mente. Uma das consequências disso é que ultrapassamos as limitações colocadas pelas análises advindas da antropologia mediterrânea, que defendem que as mulheres, por terem sua honra ligada à da família, não disputavam por mais honra, mas apenas se limitavam a não danificar a reputação conquistada por seus responsáveis masculinos.²²³ No caso espartano, a excelência física se mostra como uma das arenas nas quais as jovens podiam disputar por valor social, algo que afetaria sua posição dentro da sociedade espartana e que poderia ser investido de diversas maneiras, inclusive na obtenção de um

²²¹ Ver também ROMEO, 2006; 2007 sobre os vieses presentes no retrato da mulher espartana nas fontes.

²²² CANTARELLA, 1987, p. 42; SEALEY, 1990, p. 82; POOLE, 1994, p. 9-10.

²²³ E.g. PITT-RIVERS, 1954, capítulos 6 e 8; CAMPBELL, 1964, p. 268-269; *contra* WIKAN, 1984, p. 639; CROOK, 2009, p. 604-610.

contrato matrimonial melhor, com um espartano melhor posicionado na hierarquia social local – uma etapa importante que, se ignorada, era respondida com sanções sociais, segundo Xenofonte (*CL* 9.5). Dessa forma, sendo a disputa por honra algo facilitado para as espartanas, creio que fosse difícil que essa ferramenta não tivesse sido usada como meio de se conquistar outros objetivos (ao menos por aquelas que tinham as condições necessárias de fazê-lo) – isso esculpiria, de certa forma, uma *philotimía* feminina.

Seguindo esse raciocínio podemos, por fim, questionar se a *CL* não esconde mais elementos do que revela. Afinal de contas, por mais que o mérito pessoal apareça como algo definitivo no caso dos jovens espartanos, vimos em uma série de momentos que sua carreira cívica dependia de inúmeros outros fatores, dentre eles os recursos necessários ao acesso a arenas inacessíveis para todos. Assim, é necessário verificar se esses elementos também influenciavam a vida das espartanas e seu poder de decisão dentro da pólis.

3. Herdeiras Gananciosas

Se no século V a principal característica da mulher espartana era a liberalidade sexual, no século IV o foco passa para outro elemento: a avidez por riquezas, ou *philokhrēmatía*.

A cobiça da mulher espartana por riquezas e luxo aparece já nas peças de Eurípides, com Helena mostrando não apenas um apetite voraz pela abastança do Oriente (um dos motivos de sua fuga para Tróia), mas também um apreço pela herança suntuosa que receberia de seus pais – caracterizados sempre com ênfase em sua proveniência espartana (MILLENDER, 1999, p. 358-360). Ainda assim, como vimos no tópico anterior, a *philokhrēmatía* é apenas um dos elementos utilizado para caracterizar as mulheres espartanas, um que é na maioria das vezes desfocado em preferência à licenciosidade. Como vimos no tópico anterior, essa caracterização se baseava na projeção de elementos antes aplicados aos bárbaros e na distorção, quase caricatural, de costumes espartanos anômalos em relação aos atenienses. Creio que seja possível demonstrar que também a avidez por riquezas, que permanece e assume o domínio imagem das mulheres espartanas no século IV, também tinha um fundo histórico importantíssimo para a compreensão do sistema social espartano – e como a honra se utilizava dele para mover esse sistema.

Uma vez que nossa guia é a *CL*, cabe a nós começar por ela. Se seguirmos os acadêmicos que aceitam a interpretação straussiana da obra, teríamos uma menção apenas indireta da *philokhrēmatía* das espartanas. Xenofonte (*CL* 1.3) critica os gregos por criarem suas filhas com as quantidades de “pães (*sítōi*) mais moderadas e o menos possível de iguarias

(*ópsōi*)”,²²⁴ dando-lhes apenas vinho diluído (quando davam) e uma vida sedentária e reclusa. O contraponto espartano esperado deveria cobrir todas essas críticas, mas, ao invés disso, lida apenas com as duas últimas: os espartanos substituem a vida sedentária e reclusa por uma de exercícios físicos e competições públicas (*CL* 1.4). Assim, segundo Strauss (1939, p. 503-506), isso seria um sinal de que Xenofonte estaria tentando sugerir sem dizer que, em Esparta, a moderação no consumo de comida e vinho (algo fomentado para os jovens, como vimos) era de fato invertida no caso das mulheres – isso é, não existia qualquer barreira que as impedisse de indulgenciar descomedidamente em comidas e bebidas. Sublinhado a isso, poderíamos ligar todo o discurso da *philokhrēmatía*, do montante de recursos necessários para sustentar uma vida desregrada e livre para consumir todo o tipo de comida e quantidade de vinho que se quisesse.

Poderíamos colocar, em adição a essa interpretação, o fato de que Xenofonte menciona claramente dois tipos de comida, esses que possuíam valores e pesos morais diferentes: os pães ou massas (*sítōi*), alimentos mais simples feitos de farinha, e iguarias (*ópsōi*), pratos mais complexos. Enquanto o primeiro denota moderação, o segundo é por vezes o símbolo da abundância e exagero, digno, inclusive, de um termo que denotava o indivíduo que (ostensivamente) só se alimentava desse tipo de comida, o *opsophágos* (ver DAVIDSON, 1995). Afirmar que o consumo desse tipo de comida era liberado às jovens espartanas (ou não afirmar o oposto disso) carregaria, assim, um peso moral de descomedimento significativo. Entretanto, também é necessário apontar que, para Xenofonte (*Mem.* 3.14.2), esse tipo de dieta parece ter sido aceitável no caso de o indivíduo estar praticando algum treinamento físico (cf. *Pl. Rep.* 8.559b) – como ele mesmo afirma que as jovens espartanas faziam (*CL* 1.4). Ou seja, por mais que a interpretação de Strauss estivesse correta, o “elemento não dito” por Xenofonte não consistiria necessariamente em uma crítica. Mesmo assim, ainda é compreensível o motivo pelo qual Strauss considerou tal interpretação plausível: os dois outros autores que também se debruçaram sobre a constituição espartana, mais especificamente Platão e Aristóteles, parecem apontar um senso-comum de que as mulheres espartanas eram realmente descomedidas e, conseqüentemente, ávidas pelos recursos necessários para manter tal estilo de vida.

No caso da *República* de Platão, já vimos que a *philokhrēmatía*, assim como o aproveitamento dos prazeres por ela permitidos, eram características do homem timocrático (8.548a-c, 8.549a-b). É interessante notar que, mesmo que esse elemento de seu *ēthos* estivesse enraizado em sua educação faltosa e na perda do controle da alma por sua parte racional (8.548b-c, e, 8.549b), o Sócrates de Platão coloca justamente os gastos domésticos e a mulher

²²⁴ [...] σίτῳ ἢ ἀνυστὸν μετριωτάτῳ τρέφουσι καὶ ὄψῳ ἢ δυνατόν μικροτάτῳ, [...].

como os destinos únicos de todas as riquezas entesouradas pelo homem timocrático. O ouro e a prata por eles honrados “selvagemmente”, além de entesourados em armazéns específicos para isso, seriam gastos na construção de paredes que cercassem suas casas (*peribólous*), muros que lhes davam a privacidade necessária para gastar todo seu dinheiro com suas esposas e com quem mais quisessem (8.548a-b). Além disso, ele afirma que um dos sintomas do declínio do homem timocrático para o oligárquico seria o desrespeito das leis por homens e mulheres, mais especificamente aquelas relacionadas ao modo de se gastar as riquezas possuídas (8.550d-e). Entretanto, mais interessante ainda é a descrição da origem do jovem timocrático (8.549c-550b): apesar de ele testemunhar o comportamento justo de seu pai, é sua mãe a primeira responsável por motivá-lo a tomar outro caminho. Primeiramente, ela reclama, diante dele, da falta de ambição de seu pai: o fato de ele não ser um dos governantes fazia com que ela fosse desprezada (*elattouménēs*) pelas outras mulheres. Em segundo lugar, ela também reclama que ele “não se importa muito com dinheiro (*khre̓mata*)”.²²⁵ São tais reclamações (somadas ao testemunho desses mesmos valores sendo praticados por outros cidadãos e reforçados pelos escravo) são as responsáveis por causar um distanciamento do governo racional da alma e a ampliação da influência das partes espirituosa e apetitiva (aquela que faz questão do dinheiro para sanar suas vontades). Ou seja, a mulher assume, para o Sócrates de Platão, quase o papel de Pandora: é ela em parte a responsável pela transição da constituição perfeita para um tipo inferior – justamente através da riqueza, o elemento mais característico da oligarquia.

Nas *Leis*, o abandono do raciocínio baseado no tipo de constituição/indivíduo faz com que parte dos argumentos sejam mantidos, mas agora reservados unicamente às mulheres, sem qualquer compartilhamento por parte dos homens. Esse contraste fica mais claro nas considerações do Estranho ateniense sobre as *syssítia*. As funções das *syssítia* são discutidas no primeiro livro das *Leis*: uma é aceita por todos os interlocutores, a de melhorar a segurança militar da cidade (1.625c-626c, 1.633a, 6.780b, cf. 6.762b-d), e uma outra é defendida apenas pelo espartano Megilo, a de fomentar a temperança (*sōphrosýnēs*) em seus cidadãos (1.635e-636a) – mesmo que o fizesse de um modo errado na opinião (talvez historicamente motivada) do ateniense (cf. 1.633a-637c). No contexto dessa defesa por parte do espartano, ele apoia sua opinião justamente na ideia de que o legislador lacedemônio tomou boas decisões para afastar seus concidadãos dos prazeres excessivos, sendo um deles o abuso do vinho, algo praticado nas Dionisíacas atenienses (1.636e-637b). Em resposta a isso, o ateniense afirma que qualquer um

²²⁵ Haveria ainda uma terceira reclamação, a de sua ausência dos assuntos públicos. Entretanto, como vimos acima (p. 68-69 *supra*), tal reclamação possui tons mais característicos da odiada sicofantia ateniense.

de seus concidadãos, por sua vez, poderia contra-atacar tais afirmações apontando a “frouxidão” (*ánesin*) das mulheres espartanas. Essa afirmação é melhor compreendida através de análises posteriores sobre a constituição lacônia, como aquela das leis relacionadas aos deveres femininos. A constituição sob a qual Megilo foi criado é caracterizada pelo ateniense como “no meio” (*dià mésou*): apesar de liberá-las dos trabalhos reservados a escravos e da reclusão, os exercícios físicos e a música a elas prescritos não as direcionam a qualquer utilidade militar. Tais medidas, assim, seriam medíocres (*diémisyn*) e não completas (*téleon*), ou seja, enquanto os homens eram devidamente regrados pelos deveres da vida militar (como a *sōphrosýnē* das *syssítia*), as mulheres são “deixadas para viver uma vida suntuosa (*tryphan*) e esbanjar (*analískein*) em um estilo de vida desordenado (*atáktōs*)” (7.805e-806c).²²⁶ Ainda em outra passagem (6.708d-781d), a negligência do legislador lacônio/cretense em relação às mulheres é combinada à necessidade de que também elas tivessem sido submetidas à presença diária nas *syssítia*. Sendo a *phýsis* das mulheres inferior à dos homens em relação à *aretē*, são elas as mais prejudicadas pelo desregramento (*akosmētōs*), de modo que, naquele ponto, elas resistiriam o máximo possível a serem legalmente forçadas a “serem vistas consumindo comidas e bebidas publicamente”.

Portanto, vemos emergir nas *Leis* um quadro diferente do da *República*. Enquanto os homens possuem uma vida regrada (mesmo que apenas dentro da pólis), o comportamento das mulheres, ao ter sido negligenciado pelas leis lacônias, não apenas as libertou dos regramentos mais usuais, mas também permitiu que elas levassem uma vida descomedida, marcada pelo esbanjamento nos prazeres da comida e bebida. É necessário estabelecer que a destemperança não é uma característica reservada às mulheres espartanas, mas algo que, ao menos no pensamento dos filósofos a serem aqui considerados (Xenofonte, Platão e Aristóteles), era uma tendência a se manifestar em *todas* as mulheres.²²⁷ Entretanto, o elemento destoante aqui é justamente a “frouxidão” com a qual as leis espartanas “regulavam” o estilo de vida de suas mulheres. Até o momento, as fontes não nos permitem hipotetizar uma justificativa para o motivo pelo qual a destemperança das espartanas assumiu o foco de suas representações, mas, assim como boa parte da bibliografia, creio que as informações providas por Aristóteles nos dão uma (importante) luz nesse sentido.

Em sua *Política*, Aristóteles mantém o argumento das *Leis*, de que o legislador lacedemônio pecou seriamente em negligenciar as mulheres ao estabelecer suas leis. Entretanto,

²²⁶ [...] ἀφιέντα τρυφᾶν καὶ ἀναλίσκειν διαίταις ἀτάκτως [...].

²²⁷ FOUCAULT, 1990, p. 78-84; cf. ROISMAN, 2004, p. 96-97.

ele liga a esse fator uma série de consequências cuja menção aqui será importante. Nesse ponto, nada é melhor do que receber os argumentos do próprio estagirita (*Pol.* 2.1269b19-34):

[...] o legislador, querendo que toda a pólis fosse resistente (*karterikḗn*), por um lado deixou isso claro nas determinações sobre os homens, mas por outro se descuidou das mulheres: pois elas vivem comodamente (*trypherōs*) e descomedidamente (*akolástōs*) em relação a todos os descomedimentos (*akolasían*). Dessa forma, forçosamente nessa constituição honra-se a riqueza (*timasthai ton plouton*), igualmente a outras que calham de ser governadas por mulheres, como é o caso dos muitos povos militarizados e guerreiros [...]. Por esse motivo isso começou entre os lacônios, e muitas coisas eram geridas pelas mulheres durante o domínio deles. Além disso, o que diferencia o governo das mulheres daquele dos governantes governados por mulheres?²²⁸

Em primeiro lugar, vemos a repetição do argumento que faltava às mulheres espartanas a resistência que caracterizava os homens, isso por conta da negligência de seu legislador. O produto dessa falta de *kartería* é uma vida cômoda e descomedida. Até agora, não há nada novo. Entretanto, é a segunda parte da passagem supracitada que nos interessa. O peripatético coloca Esparta ao lado de outros “povos militarizados”, esses que, segundo ele, possuem como elemento característico o fato de serem governados pelas mulheres. Mais adiante (*Pol.* 2.1270a1-8), ele ainda desenvolve esse raciocínio para Esparta, especificamente: na época em que seus cidadãos estavam em guerra com os argivos e tegeios, os homens teriam se submetido às normas de Licurgo e praticado a obediência, mas em seu retorno a resistência das mulheres ao legislador foi intensa ao ponto de ele desistir de regular também suas vidas. O último elemento inserido por Aristóteles no raciocínio é um subproduto do já mencionado “senso-comum” de que as mulheres eram mais sensíveis a seus desejos: elas honram a riqueza (o necessário para alimentar seu descomedimento) acima de tudo. Assim, temos o quadro completo: uma vez que são as mulheres “livres” quem mantém o governo em Esparta, toda a pólis passa a ser governada pelo princípio da honra à riqueza (ou aos que mantém tal riqueza), resultando inevitavelmente na *philokhrēmatía* coletiva (2.1270a11-15).

Considerando Xenofonte e Platão, o único elemento novo na análise de Aristóteles é o fato de as mulheres comandarem os homens. De fato, já vimos essa afirmação nas peças de

²²⁸ [...] ὅλην γὰρ τὴν πόλιν ὁ νομοθέτης εἶναι βουλόμενος καρτερικὴν, κατὰ μὲν τοὺς ἄνδρας φανερός ἐστι τοιοῦτος ὢν, ἐπὶ δὲ τῶν γυναικῶν ἐξημέληκεν: ζῶσι γὰρ ἀκολάστως πρὸς ἅπασαν ἀκολασίαν καὶ τρυφερῶς. ὥστ' ἀναγκαῖον ἐν τῇ τοιαύτῃ πολιτείᾳ τιμᾶσθαι τὸν πλοῦτον, ἄλλως τε καὶ τὴν τύχῃ γυναικοκρατούμενοι, καθάπερ τὰ πολλὰ τῶν στρατιωτικῶν καὶ πολεμικῶν γενῶν [...] διὸ παρὰ τοῖς Λάκωσι τοῦθ' ὑπῆρχεν, καὶ πολλὰ διωκεῖτο ὑπὸ τῶν γυναικῶν ἐπὶ τῆς ἀρχῆς αὐτῶν. καίτοι τί διαφέρει γυναῖκας ἄρχειν ἢ τοὺς ἄρχοντας ὑπὸ τῶν γυναικῶν ἄρχεσθαι;

Eurípides, mas ela é ali apresentada sob uma cortina de agendas que a torna minimamente duvidosa. Aristóteles, por sua vez, ao invés de construir um discurso intencionalmente depreciativo como o de Eurípides,²²⁹ busca explicações “etno-históricas” para tal fenômeno, essas acompanhadas de importantes informações sobre as mulheres espartanas e, consequentemente, sobre o sistema social espartano.

A atitude do legislador em relação às mulheres, assim como a influência por elas mantida dentro da pólis, é algo usado por Aristóteles (*Pol.* 2.1270a15-18) para basear ainda outro defeito da constituição lacedemônia: sua incapacidade de lidar com a desigualdade (*anōmalían*) econômica que acometia Esparta e seus cidadãos. Segundo ele, a concentração das terras em poucas mãos – o que causou o empobrecimento e, assim, a perda da cidadania de vários indivíduos – foi o resultado de dois fatores principais. O primeiro deles foi a má regulamentação das possibilidades de transmissão de propriedades: apesar de o legislador ter conseguido fazer, corretamente, com que se considerasse “não belo” (*ou kalón*) vender as posses, ele “deu aos que queriam a autoridade para doar e deixar por testamento” essas mesmas posses (2.1270a18-22). Ou seja, as meras sanções sociais (e não legais) da venda eram contornadas por outros mecanismos. O segundo fator seria a concentração de 2/5 das terras nas mãos das espartanas, isso por conta do número de herdeiras (*epiklérōn*) e da prática de se conceder dotes grandes (*proikas megálas*, 2.1270a23-25). Tais dados já foram analisados a fundo pela bibliografia,²³⁰ de modo que me reservo aqui a mencionar o que diz respeito à presente investigação.

Em relação ao primeiro elemento, sobre as regras de transmissão de propriedade, vale a pena mencionar unicamente a controvérsia que há ao redor do tema. Plutarco, provavelmente influenciado pelas reformas do século III, atribui a Licurgo uma redistribuição de terras que teria concedido a todos seus concidadãos lotes de tamanho igual (*Plut. Lyc.* 8; cf. *Mor.* 224f; cf. *Plb.* 6.45.3), promovendo uma igualdade a ser mantida por diversos mecanismos, dentre eles o sistema de herança. Entretanto, Plutarco descreve dois possíveis moldes assumidos por esse sistema, ambos incongruentes quando combinados. Em um deles, o indivíduo recebia um lote

²²⁹ Já é bem estabelecido a ideia de que Aristóteles assume posicionamentos cambiantes em relação a Esparta, elogiando elementos que segundo ele mereciam elogios e criticando os que mereciam críticas (ver DAVID, 1982-3; SCHÜTRUMPF, 1994). Portanto, um discurso intencionalmente depreciativo como os de Eurípides não cabe na *Política*, ao menos. Sobre Aristóteles e Esparta, ver também BERNINI, 1985; LÉVY, 2001; BERTELLI, 2004.

²³⁰ No que diz respeito à área da *Laconia Survey*, a nordeste de Esparta, é possível identificar durante o século IV uma diminuição dos assentamentos menores (possivelmente fazendolas) e a condensação de alguns outros. Esse fenômeno é interpretado como uma evidência da concentração de terras sob menos proprietários (CATLING, 2002, p. 198-199).

(*klēros*) logo ao nascer, teoricamente de uma “reserva” controlada pela própria pólis. Esse lote permaneceria sob sua autoridade até quando ele morresse, momento em que ele retornava à pólis para ser atribuído a um outro indivíduo (*Lyc.* 16.1). No outro, o detentor de um *klēros* tinha como única opção para aliená-lo a transmissão, por herança, a um herdeiro único (*Agis* 5.1). É nesse contexto da descrição desse sistema de herança que Plutarco detalha a controversa Lei de Epitadeu, através da qual o éforo de mesmo nome tornou possível alienar seu *klēros* ou por doação ou por testamento. Isso teria sido bem-vindo aos espartanos por conta da ganância (*pleonexías*) que crescia entre deles depois de sua aquisição da hegemonia, uma vez que permitia aos mais influentes adquirir outros *klēroi* e, assim, concentrar as propriedades em poucas mãos, gerando pobreza e corrompendo as leis de Licurgo (*Agis* 5.2-3).

Vários autores tentaram criar uma concordância entre essas fontes, manipulando as informações e promovendo a já referida preferência de Plutarco a autores do Período Clássico (ver HODKINSON, 2000, p. 66-68). Entretanto, as obras de Stephen Hodkinson (1986; 1989; 1992; 2000, especialmente p. 65-112), o carro-chefe das críticas a tais interpretações, nos fornece uma imagem muito mais complexa e menos semelhante com aquela pintada por Plutarco e outras fontes mais tardias, principalmente por identificar incongruências externas e internas de tal quadro. O raciocínio é demasiadamente complexo para ser aqui detalhado, de modo que nos basta afirmar que ambos os pontos defendidos por Plutarco no parágrafo anterior são contraditos pelos contemporâneos à Esparta Clássica. Primeiramente, em relação à utópica igualdade absoluta de propriedade, há exemplos bem claros (inclusive anteriores à Esparta hegemônica) que afirmam o contrário (e.g. *Hdt.* 7.134.2). O que existia eram políticas que exortavam os mais ricos ou a limitarem sua ostentação (*Thuc.* 1.6.4) ou partilharem suas posses e ganhos excedentes com os demais cidadãos.²³¹ Em segundo lugar, em relação às limitações sobre a transmissão de propriedades, além de as descrições de Plutarco serem incongruentes entre si e cheias da retórica do “declínio pela ganância”, um caso descrito por Xenofonte (*Agis.* 4.5) desmonta qualquer argumento a seu favor. Segundo o autor, quando Agesilau ascende ao trono em c. 400-398 ele herda todas as propriedades do ex-diarca Ágis e, logo em seguida, doa (*metédōken*) metade delas para seus parentes maternos que passavam necessidade. Ou seja, a menos que a Esparta hegemônica tenha sofrido um declínio moral acelerado de 404 a 398, o suficiente para passar a Lei de Epitadeu (da qual nenhum autor clássico parece ter ciência) antes da coroação de Agesilau, a narrativa histórica plutarqueana da crise gananciosa de Esparta não deve receber muito crédito (HODKINSON, 1986, p. 391). De qualquer forma, o que nos

²³¹ E.g. Xen. CL 5.3; Perseu *BNJ* 584 F 2; Esfero *BNJ* 585 F 1. Ver p. 232-233 *infra*.

interessa aqui é que, apesar de Epitadeu e Plutarco, é possível identificar uma Esparta onde os *klēroi*, principais (senão únicas) fontes de riqueza para o esparciata, eram herdados e alienados através de diversos mecanismos, sendo interessante o fato de as mulheres serem centrais em um deles.²³²

Como vimos acima, para Aristóteles (*Pol.* 2.1270a23-25) as mulheres tinham um papel duplo na concentração de propriedades em Esparta: 1) pelo número de herdeiras (*epiklēros*); e 2) pelo costume de se conceder grandes dotes (*proikes*). Os acadêmicos acreditam que, em ambos os casos, apesar de o estagirita usar a terminologia legal ática para se referir às herdeiras e aos dotes, ele não estava aludindo às mesmas determinações legais às quais as mulheres atenienses estavam submetidas.²³³

É bem claro que, em Atenas, as jovens ainda não casadas que herdavam as posses de seu pai eram aquelas “que vinham com a propriedade” ou *epiklēroi*. Juridicamente, tais mulheres serviam como um meio de transmissão da herança de seu pai a um novo proprietário, obrigatoriamente do sexo masculino, geralmente seu marido ou seu filho.²³⁴ Por outro lado, em uma passagem que aparenta possuir certo teor técnico ou oficial (CARLIER, 1984, p. 250), Heródoto (6.57.4) afirma que, em Esparta, os reis tinham a prerrogativa de julgar “o detentor adequado da herdeira solteira (*patroukhōu te parthénou*), aquela que não foi noivada pelo pai”.²³⁵ O termo ali utilizado, *patroukhos* (“a que possui a herança paterna”), possui um paralelo bem próximo no Código de Gortina, onde vemos a *patrōiōkos*, uma herdeira que conservava duas diferenças legais significativas em relação à ateniense: 1) ela mantinha a posse privada de sua herança (isso é, sem servir de “ponte” entre um proprietário masculino e outro) (Código de Gortina 2.45-48; 3.25-26, 31-34; 4.23-27; 5.17-22; 7.52-8.30; 9.7-9); e 2) tinha direito a metade da porção herdada por seus irmãos do sexo masculino (4.46-5.9). Ou seja, a *patrōiōkos* herdava 33% da propriedade de seus pais caso a dividisse com um único irmão, sendo que essa porção ficava sob sua autoridade até o momento de sua morte, quando então passava a seus filhos ou

²³² Um fragmento da *Constituição dos Lacedemônios* (611.12 Rose) de Aristóteles fala de uma “porção ancestral” (*arkhaias moiras*) cuja venda era não era permitida – isso em oposição às terras de outras categorias, cuja venda era apenas “vergonhosa” (*aiskhrōn*). Levar tal exceção em consideração aqui, novamente, criaria uma digressão complexa que nos traria poucos frutos – dado que sua existência não evitou a manutenção de qualquer igualdade econômica, no final das contas. Para uma discussão mais detalhada sobre a “porção ancestral”, ver (HODKINSON, 2000, p. 85-90).

²³³ Ver CARTLEDGE, 1981a, p. 97-98; HODKINSON, 1986, p. 396-397; 2000, p. 95-96; PATTERSON, 1998, p. 101-103.

²³⁴ Sobre a *epiklēros* atenienses, ver Iseu 3.64; 7.19-20; 10.12-13; Dem. 43.51, 54; SCHAPS, 1979, capítulo 3.

²³⁵ δικάζειν δὲ μόνους τοὺς βασιλέας τοσάδε μοῦνα, πατρούχου τε παρθένου περί, ἐς τὸν ἰκνέεται ἔχειν, ἣν μὴ περ ὁ πατήρ αὐτὴν ἐγγυήσῃ, [...].

ao parente mais próximo. Apesar dos problemas óbvios de fazer uma transposição direta entre Gortina e Esparta, mesmo com as aproximações feitas já na própria Antiguidade, as fontes parecem indicar que um sistema de herança semelhante operava em Esparta. Além de ajudar a explicar o motivo pelo qual boa parte das terras lacônias foram concentradas em mãos femininas (e não na de seus responsáveis legais ou filhos, vale notar), tal sistema nos permite entender, por exemplo, o motivo pelo qual as filhas de Lisandro eram tão cobiçadas enquanto se pensava que ele era rico (Plut. *Lys.* 30.5; Ael. *VH* 6.4, 10.15).

Por fim, o sistema de alienação por doação que vimos acima, quando combinado com a herança feminina, nos dá algumas ideias sobre que Aristóteles se refere quando cita os “dotes” (*proikes*), uma vez que há notícias sobre uma proibição do pagamento de dotes em Esparta (Plut. *Mor.* 227f-228a; 775c-e; Ael. *VH* 6.6). Tais “dotes” poderiam ser tanto porções de terra ou posses “doadas” a indivíduos como parte de um contrato de casamento (CARTLEDGE, 1981a, p. 98), presentes “informais” aos noivos (MACDOWELL, 1982, p. 82) ou apenas as porções às quais as noivas tinham direito, uma “herança antes da morte” a elas concedidas no evento de sua saída do *oikos* paterno (HODKINSON, 1986, p. 82).

Nesse panorama, portanto, vemos que o casamento consistia em uma fase crucial da vida tanto do espartano quanto da espartana. Ele representava o (talvez único) momento em que, na melhor das hipóteses, uma quantidade significativa de propriedades seria ligada à sua família, melhorando não somente o poder econômico imediato do indivíduo, mas também o de sua prole. Creio que essa conclusão se adequa ao funcionamento do sistema da honra que temos traçado desde o começo do capítulo, onde os recursos à disposição dos indivíduos podiam ter uma influência significativa em seu acesso a arenas de disputa por honra.

Dessa forma, levando em conta que o tópico presente originou-se da dúvida sobre a origem da *philokhrēmatia* da mulher espartana, creio que esse seja um bom ponto de conclusão: a avidez por riquezas das espartanas pode ter tido um começo de natureza semelhante à sua “promiscuidade”, isso é, a distorção de um costume “anômalo”. O fato de as mulheres espartanas serem vistas como mais “livres” e, portanto, provavelmente mais “desregradas”, somado ao fato de que partes cada vez maiores das principais fontes de riqueza em Esparta (as terras) passavam para suas mãos, produziu a imagem reducionista de mulheres tomadas pela *philokhrēmatia*. Dado que o poder econômico poderia ser uma das poucas ferramentas que as mulheres poderiam usar em seu favor, é natural que tal capital fosse por elas valorizado e buscado, algo que teria sido distorcido fora de Esparta como um desejo que mirava a indulgência em prazeres viciantes, aqueles tão temidos pelos filósofos da Academia ateniense (assim como a ideia de mulheres influentes).

4. O que você trouxe para o casamento?

Uma das anedotas preservadas no *Lacaenarum Apophthegmata* (Mor. 242b) atribuído a Plutarco fala de uma jovem espartana pobre que, ao ser questionada sobre qual dote havia dado ao noivo, respondeu: “a temperança paterna”. Essa anedota, quando somada aos discursos eugênicos que deram início a esse tópico e à possível limitação legal quanto aos dotes (que não os impossibilitava), produz um quadro que já nos é familiar. Teoricamente, o nível do comprometimento das jovens com os valores de seu grupo social e, conseqüentemente, a reputação de excelência nas virtudes delas esperadas seria o suficiente para que ela contraísse um casamento “adequado”, podendo finalmente cumprir o papel mais importante da mulher espartana: a maternidade. Esse panorama, por mais que ultrapasse a ideia e que as mulheres não competiam por honra, não leva em conta a força decisiva da riqueza. Em outras palavras, por mais que existisse um sistema da honra que hierarquizava as mulheres espartanas de acordo com sua beleza, seu desempenho físico nos coros e com seu comprometimento com os valores de seu grupo social,²³⁶ tais elementos parecem ter tido menos importância do que quanta propriedade poderia ser adquirida pela (e mantida na) família através do casamento. São vários os elementos que parecem afirmar isso.

Talvez o caso mais superficial que podemos citar, nesse sentido, são as procissões das Hyakínthia. Angelo Brelich (1969, p. 142-144) inaugura uma interpretação dos rituais envolvidos no festival que vê suas duas etapas contrastantes (um primeiro dia de luto pela morte de Jacinto, o homenageado ao lado de Apolo, e outros dois de festa por seu renascimento e apoteose) como símbolos de um rito de passagem: a morte do jovem/juventude e seu “renascimento” como algo superior, na opinião do italiano como um cidadão com plenos direitos e obrigações. Essa interpretação foi seguida por outros acadêmicos,²³⁷ sendo uma delas digna de nota dados os presentes objetivos: Brulé (1992, p. 31) vê esse sentido iniciático também na participação feminina no festival. As jovens solteiras (*parthénōn*) eram levadas em procissão, aparentemente pela estrada entre Esparta e Amyklai, em carros feitos de vime (*kannáthrōn*) e em carruagens de competição (*hamíllais harmátōn*) (Polícrates BNJ 588 F 1); o

²³⁶ Não apenas os “femininos”, vale notar. Se mantivermos, como no começo, que eram as mulheres as principais responsáveis pela educação primária das crianças, elas deveriam internalizar inclusive os valores masculinos. Caso contrário, elas não seriam capazes de educar seus filhos do sexo masculino ou de policiar seu comportamento, como é bem provável que tenha acontecido (cf. FIGUEIRA, 2010).

²³⁷ e.g. SERGENT, 1984, p. 114-116; BRUIT, 1990, p. 166; PETTERSSON, 1992, p. 28-29; CALAME, 1997, p. 182; RICHER, 2012, p. 362.

que, para o autor, seria uma “demonstração pré-nupcial” (cf. PETTERSSON, 1992, p. 16). Em outras palavras, exibia-se para toda a comunidade as “debutantes” que deixavam a juventude e adentravam na idade de casamento. Por mais que fosse possível que apenas as jovens mais destacadas usassem o carro de vime – como a filha de Agesilau (Xen. *Ages.* 8.7) (BRULÉ, 1992, p. 30) – ainda assim devemos notar a utilização de carruagens de competição para as demais. Seria improvável que famílias que não tivessem cavalos – ou mesmo cavalos de competição, animais ainda mais caros de se adquirir e manter (ver SPENCE, 1993, p. 272-286) – possuísem carruagens para o mesmo fim, de modo que seu uso em uma procissão que reunia (teoricamente) um grande número de pessoas era um indicativo claro do poder econômico do *oikos* da jovem. Portanto, em um mesmo evento, se revelava à sociedade provavelmente apenas uma parte da nova geração de futuras esposas e mães, aquela com recursos o suficiente (ou com patronos “generosos” o suficiente) para manter carros e cavalos de competição.

Um caso mais estrutural que fala a favor da influência da riqueza na construção do *oikos* é a já muito discutida prática da poliandria. O próprio Xenofonte faz alusão a essa prática na *CL* (1.8): homens que não quisessem coabitar com uma mulher mas, ainda assim, ter filhos, podiam propor a uma mulher de “bons filhos” (*eúteknon*) e “de boa família” (*gennaíān*) que ela fosse também mãe de seus próprios filhos – com o consentimento do marido. Esse arranjo, segundo o próprio Xenofonte (*CL* 1.9), beneficiava não só as mulheres que queriam “possuir dois *oikoi*” (*dittoùs oíkous katékhein*), mas seus maridos, cujos filhos teriam irmãos com os quais partilhar o poder (*dynámeōs*) da família, mas não sua riqueza (*khreḗmátōn*). O objetivo pretendido com esse sistema se torna mais claro quando inserimos no raciocínio a possibilidade de que irmãos uterinos casassem entre si (Fílon 3.4.22).²³⁸ A herança da mulher seria dividida entre dois indivíduos, esses que, ao casarem entre si, reuniriam a totalidade da herança materna e adicionariam suas respectivas parcelas da herança paterna. Assim, não é impressionante que Políbio (12.6b.8) afirme que era costumeiro que tais mulheres tivessem, dentre seus outros “maridos”, os próprios irmãos de seu esposo – método ainda mais eficaz de manter as propriedades de uma família entre seus descendentes. Ou seja, a poliandria se mostra um mecanismo excepcional de concentração não apenas propriedades nas mãos de alguns herdeiros, mas também do poder (*dýnamis*) e as conexões de até três famílias.²³⁹ Eis que se mostra extremamente importante um casamento com uma mulher excelente não apenas

²³⁸ Tal informação, mesmo provinda de um autor do século I d.C., é tida como confiável, uma vez que na mesma passagem ele fornece informações corretas sobre práticas de Atenas e do Egito Romano (HODKINSON, 1986, p. 393 n. 67).

²³⁹ HODKINSON, 1986, p. 392-393, 405; 1989, p. 90-93.

fisicamente e moralmente, mas também herdeira de uma fortuna e de uma linhagem significativa.

Ainda assim, de todos os elementos, parece que a riqueza era o mais importante, algo deixado claro no já citado caso das filhas de Lisandro. Mesmo sendo filhas de um dos indivíduos mais influentes na política espartana de sua época, o mesmo que reivindicava uma ascendência heráclida, elas ainda assim tiveram seus contratos de casamento quebrados quando se soube que elas não seriam herdeiras de uma grande fortuna (Plut. *Lys.* 30.5; Ael. *VH* 6.4, 10.15). Ainda mais interessante é que seus ex-noivos foram punidos pela atitude de preferir a riqueza à excelência de suas prometidas, punição essa aparentemente ancorada em uma lei específica para tais casos – o que indica alguma recorrência.

*

Creio que tais evidências mostram como a reputação das jovens espartanas advinda da excelência em múltiplos valores acabava, no final das contas, ocupando o segundo lugar em importância quando comesçassem as negociações do casamento. Obviamente, a saúde física modelar e o comprometimento com o matrimônio e a maternidade parecem ter sido importantes, mas não o suficiente para sobrepor a expectativa sobre quanta propriedade ela traria para o *oikos*. Ainda assim, pelo menos segundo o que Xenofonte parece afirmar, esses mesmos elementos – a manutenção de um corpo ideal, a internalização dos valores esparciatas (masculinos e femininos) e a autoridade sobre sua herança – parecem ter permitido que as mulheres mantivessem uma influência significativa no cotidiano espartano, um que podia ultrapassar os limites do *oikos*. A excelência de seus filhos (algo provavelmente visto como produto de sua natureza física e da educação dada a eles), assim como o poder de sua família, eram fontes de uma honra que poderia ser investida na aquisição do controle sobre outros *oikoi*, por exemplo. Dessa forma, não seria impressionante se tais mulheres mantivessem um algum poder sobre o cotidiano políade,²⁴⁰ ou até mesmo sobre alguns assuntos políticos por meio de seus maridos, dada a possível dependência deles das rendas advindas das propriedades de suas esposas. Vejamos, agora, em que instâncias essas mesmas rendas poderiam ser capitalizadas de maneira a influenciar o *cursus honorum* dos esparciatas – assim como o futuro do *oikos*.

²⁴⁰ Cf. CARTLEDGE, 1981a, p. 103, apesar de afirmar que haviam limites institucionais sobre essa influência em p. 99-100, 105; KUNSTLER, 1983; 1987; BRADFORD, 1986; HODKINSON, 1986, p. 405; 1989, p. 111-112; POMEROY, 2002, p. 73-93.

Capítulo 7 - *Andres*

Retornando aos esparciatas, levando em consideração o que já foi sobre a educação e o casamento, creio que foi deixado claro que o *oikos* no qual ele espartano nascia (contando sua educação, as conexões mantidas por seus familiares e os recursos disponíveis) possuía uma importância considerável na construção de sua reputação durante seu período como não-cidadão. Essa reputação, por sua vez, podia ser utilizada como ferramenta para a conquista de objetivos pontuais (atração de um “inspirador” valoroso, eleição a um *syssition* bem conectado, contração de um casamento economicamente profícuo). Uma vez que o esparciata tivesse dado os passos necessários ao cumprimento das expectativas mínimas do casamento e da paternidade, a honra e o respeito por ele conquistados em seu dia-a-dia poderiam ser investidos em uma gama muito maior de oportunidades, no acesso a diversas outras arenas de disputa por honra. Entretanto, como já foi dito, a honra trazida pelo sucesso em tais arenas só seria convertida em valor social, em um tipo de respeito mais elevado, se ela fosse (re)conhecida pelos outros membros do grupo social do indivíduo. Nesse sentido, creio que as *syssitia* constituíssem o palco mais essencial da avaliação e transmissão de sucessos e fracassos não apenas de seus membros, mas de todos os habitantes de Esparta.²⁴¹ Portanto, as *syssitia* eram uma polia importante no sistema de conquista, validação e aplicação da honra conquistada pelos membros da sociedade espartana.

Tendo essa ideia em mente, começemos a análise do funcionamento do sistema da honra entre os esparciatas por meio das *syssitia*, considerando os problemas de interpretação transmitidos pelas fontes que nos informam sobre elas.

1. As *Syssitia*, “Antros de Austeridade”

O termo “*syssition*” se refere, mais especificamente, à uma instituição que existia em diversos outros contextos (inclusive fora do Mundo Grego) e com uma miríade de possíveis configurações.²⁴² Tal instituição consiste em uma reunião onde vários indivíduos, de acordo com a etimologia do termo, “comem juntos”. No que se refere às especificidades dessa

²⁴¹ Nafissi (1991, p. 318-317) dá um papel semelhante aos vestígios arqueológicos por ele identificados como *léskhai*, monumentos aristocráticos conectados a necrópoles de famílias específicas. Nenhum desses edifícios é identificado por algum autor do Período Clássico, além de que necrópoles familiares ainda são ausentes no registro arqueológico da Esparta do Período Clássico. Não tratarei da possibilidade das *léskhai* de Nafissi por esses empecilhos, creio eu insolucionáveis sem um tratamento profundo e, portanto, sem uma digressão considerável.

²⁴² No Período Arcaico temos passagens que indicam a presença de *syssitia* na Megara de Teógnis (1.309) e na Atenas de Sólon (test. 342a Martina); no Período Clássico Platão (*Laws* 1.636b) menciona *syssitia* em Mileto, Beócia e Túrio; Aristóteles em Cartago e na Enótria (*Pol.* 2.1272b33, 7.1329b5, respectivamente).

comensalidade em Esparta, apesar de sua “popularidade” dentre os filósofos socráticos do Período Clássico, é importante dizer que elas são hoje frequentemente coloridas por cores providas por Plutarco. Segundo ele (*Lyc.* 12.1-2), por exemplo, as *syssítia* espartanas eram compostas por cerca de 15 cidadãos e chamadas localmente de *phidítia*; sendo que em outro ponto (*Agis* 8.1-2) ele afirma que Ágis tenta, no século III, reviver as *syssítia* em seus moldes “ancestrais”, essas com 200 a 400 homens cada. Não há como ter certeza sobre o número de membros durante o Período Clássico,²⁴³ mas o termo local figura em outras fontes, essas contemporâneas aos espartanos do século IV.²⁴⁴ De qualquer forma, creio que a etimologia que Plutarco (*Lyc.* 12.1) propõe para “*phidition*” é uma boa porta de entrada para nosso estudo. O beócio fornece três possíveis raízes para o termo: 1) o verbo *édō*, “comer”; 2) *philía* (“amizade”), o que colocaria como principal objetivo das *phidítia* a promoção de “amizade” entre seus membros; e 3) o verbo *pheidō*, “poupar”. Não me proponho aqui a defender uma das opções (ver LIPKA, 2002b, p. 140), mas destacar uma das interpretações de Plutarco, mais especificamente a terceira, que envolve a ação de “poupar” e, segundo Plutarco (*id.*), a necessidade de “ser simples” (*eutéleian*). Creio ser possível que essa interpretação etimológica seja produto de um viés colocado, ao menos desde o século IV, sobre as descrições atenienses das *syssítia*. Crítias (81 B 6, 33 DK) elogia as práticas “simposiastas” extremamente moderadas dos espartanos; Platão afirma que as *syssítia* tinham entre seus objetivos a internalização da *sōphrosýnē* por seus participantes (*Laws* 1.635e-636a); durante a revitalização das instituições de Licurgo no século III, isso sob os moldes ultra-austeros de estoicos e cínicos, vemos as *syssítia* finalmente transformadas em “antros de austeridade”, espaços onde o propósito mais alto de várias tradições filosóficas via-se destacado e uniformemente praticado. Essa imagem, embebida em um discurso moralizador, é a mesma pintada na obra que nos serve de guia.

Xenofonte começa o quinto capítulo da *CL* – aquele que dá início à exposição das instituições sob as quais todos os esparciatas estariam submetidos (*CL* 5.1) – com as *syssítia*, utilizando-as em outra comparação entre espartanos e “outros gregos”. Segundo ele (*CL* 5.2), Licurgo teria visto como o tempo dispendido pelos espartanos em suas casas os levava a serem indolentes (*rhadiourgeisthai*) – a saber, a mesma atitude combatida desde a infância pelo *paidonómos* (*CL* 2.2). Isso o motivou a “ter levado tendas comuns (*syskénia*) para fora ao

²⁴³ Singor (1999, p. 67-69), supondo que as *syssítia* compunham a base da organização militar espartana, calcula que elas poderiam ter abrigado entre 32 e 36 homens. Entretanto, seu modelo se baseia em uma interpretação simplista de Hdt. 1.65.5, de modo que não lhe atribuo uma confiabilidade decisiva. Isso principalmente porque ele próprio, posteriormente (p. 71-72), passa a calcular utilizando os números fornecidos por Plut. *Lyc.* 12.2.

²⁴⁴ Cf. Éforo *BNJ* 70 F 149; Arist. *Pol.* 2.1272a1-3. Tal termo não será utilizado aqui por ser mais convencional, tanto na bibliografia quanto em certas fontes antigas, a utilização de “*syssítia*”.

exposto, de modo a conduzir a um menor contorno dos comandos”.²⁴⁵ As transgressões que se intentava coibir se mostram claras na próxima seção: “E ele organizou a refeição para eles, de modo que eles nem se empanturrem nem fiquem com falta [de comida]”²⁴⁶ (CL 5.3); algo que de devemos somar à proibição da bebida compulsiva, “a ruína do corpo e da mente”²⁴⁷ (CL 5.4, cf. 5.7).

Apesar de possuir tonalidades socráticas de *sōphrosýnē*, já vimos (p. 140 *supra*) que Xenofonte em nenhum momento caracteriza os espartanos coletivamente por essa virtude. Portanto, creio que o cuidado com a dieta prescrita estava muito mais relacionado à exigência da pólis que seus cidadãos tivessem físicos ideais. Esse mesmo mecanismo e esse mesmo objetivo já foram destacados em relação às refeições dos *paides* (p. 126-127 *supra* com CL 2.5-6), de modo que as *syssítia* entram como substitutas das refeições entre as *ilai* a partir do momento em que o indivíduo conclui a *paideía*. Entretanto, há um elemento singular nas *syssítia*: as refeições não são mais fiscalizadas por um *eirēn*, mas por todos os presentes. É necessário notar o foco dado por Xenofonte no movimento de “trazer para fora” (*exégage*) uma dimensão mantida pelos “outros gregos” no espaço privado de suas casas. Enquanto os “outros gregos” mantinham suas refeições e simpósios no segredo de seus lares, podendo indulgenciar nos prazeres alimentares que “danificavam” seus corpos, as *syssítia* colocavam os esparciatas do lado de fora, expostos (*eis tò phaneròn*) e às vistas de todos. Olhando pelo viés sistema da honra, tal estratégia é a repetição daquela que já vimos inúmeras vezes: coloca-se o indivíduo em um espaço onde ele está vulnerável às avaliações de seu grupo social e, assim, é obrigado a evitar a vergonha e proteger seu valor social através da demonstração aberta de comprometimento com os valores por eles mantidos. Portanto, por ora a moderação alimentar tem em vista a busca do corpo ideal.

Tal vigilância recebe reforços significativos, sendo uma delas a regularidade das *syssítia*. Xenofonte não nos fornece qualquer informação sobre a frequência das reuniões, de modo que se acostumou a buscar em Plutarco informações que preenchessem essa coluna. O beócio (*Mor.* 226f-a; *Lyc.* 12.2-3) afirma implicitamente que elas aconteciam todas as noites e exigiam a participação de todos os seus membros – salvo aqueles que estivessem caçando ou realizando sacrifícios. Entretanto, como Hodkinson (HANSEN; HODKINSON, 2009, p. 488-489) bem nota, tais informações, quando combinadas com outras contemporâneas à Esparta do

²⁴⁵ [...], εἰς τὸ φανερόν ἐξήγαγε τὰ συσκήνια, οὕτως ἡγούμενος ἥκιστ' ἂν παραβαίνεσθαι τὰ προσταττόμενα.

²⁴⁶ καὶ σῖτόν γε ἔταξεν αὐτοῖς ὥς μήτε ὑπερπληροῦσθαι μήτε ἐνδεεῖς γίνεσθαι.

²⁴⁷ [...], αἱ σφάλλουσι μὲν σώματα, σφάλλουσι δὲ γνώμας, [...].

Período Clássico, revelam uma instituição cujas regras de participação parecem ter sido muito mais fluídas, que provavelmente não excluía a possibilidade da realização de refeições em contextos privados. Ainda assim, como veremos mais adiante, creio que essa fluidez não diminuía a importância das *syssítia*.

Outro reforço mencionado por Xenofonte (CL 5.5) é a composição das *syssítia* por cidadãos de diversas idades, de modo que “os mais novos fossem educados pelas muitas experiências dos mais velhos”,²⁴⁸ isso em oposição aos “outros gregos”, que costumavam se reunir apenas com seus coetâneos. Anton Powell (2001, p. 226), sendo seguido por outros especialistas (principalmente DAVID, 1991, p. 37-58), defende a posição de que essa medida, além de preencher possíveis lacunas problemáticas entre diferentes gerações, atribuía o dever de perpetuar os valores do grupo social esparciata (sob os quais residia a tão prezada *eunomia* espartana) à classe etária mais conservadora (ou que ao menos a que possuía o conhecimento e a experiência necessários para assumir tal posição). Isso fica ainda mais claro no elogio tecido pelo Ateniense de Platão (*Laws* 1.634d-e) às constituições lacônia e cretense, algo que segundo ele era “dito pelos muitos”: elas eram as únicas que proibiam os jovens de questionar os *nómoi*, permissão dada apenas aos mais velhos. Dessa forma, não é impressionante que Xenofonte, além de colocar essa mesma deferência pelo valor dos mais velhos como uma questão de *aidós* (*Mem.* 3.5.15), visse o contexto por ele colocado como oposto às *syssítia* espartanas (o dos “outros gregos”, fechados em espaços reclusos) como deficiente nessa mesma virtude (CL 5.5). Isso, além de evidenciar novamente a substituição de Xenofonte da *sōphrosynē* socrática pelo *aidós* espartano, nos permite conectar os dois elementos citados até o momento (a vigilância coletiva e a deferência pelos mais velhos): ambos testam cotidianamente o *aidós* dos *syssitói* colocando-os sob os olhos de uma audiência mais numerosa e com mais conhecimento sobre os *nómoi*. Dessa forma, o indivíduo (já sensível a opinião alheia) era colocado em um espaço que facilitava a avaliação e o conhecimento de suas ações, possibilitando, assim, um julgamento mais preciso e corrente sobre quanta *timé* ele merecia.

Esse mecanismo, como veremos, transmitia avaliações que iam muito além da condição física dos esparciatas, mas agora é necessário diminuir um pouco o ritmo da caminhada. Tal esforço de internalizar em todos indivíduos o *aidós*, a noção do que é honrável ou vergonhoso dentro do código de honra, é visto por muitos autores como um mecanismo

²⁴⁸ [...] παιδεύεσθαι τὰ πολλὰ τοὺς νεωτέρους ὑπὸ τῆς τῶν γεραιτέρων ἐμπειρίας.

desenhado para homogeneizar o comportamento dos *homoioi*.²⁴⁹ Como temos visto, são várias as medidas institucionalizadas em Esparta que visavam produzir tal resultado, compondo, assim, um júri de excelência com parâmetros os mais semelhantes possíveis. Entretanto, há posições relativamente extremas, que veem as *syssítia* espartanas como uma instituição que “democratizou”, no Período Clássico, os ideais aristocráticos de sua forma anterior, o simpósio do Período Arcaico,²⁵⁰ trazendo todo o *demos* para um mesmo estilo de vida. Vale notar que esse “simpósio arcaico” já foi, por vezes, caracterizado pelas formas providas por Homero (e.g. MURRAY, 1983). Além de ser complicada a composição sincrônica de um “simpósio homérico” coerente (LOMBARDO, 1988, p. 278, 282), assim como seu uso “genético” em relação às formas posteriores de comensalidade, é necessário ter em mente que os valores propagados pelas *syssítia* espartanas (assim como pela *paideía*), apesar de serem “democráticos” em seu acesso, permaneciam aristocráticos em sua prática. Assim, creio eu, a “homogeneização aristocrática” apresenta fundações arenosas quando aplicada ao contexto aqui estudado. Vejamos, portanto, como o funcionamento das *syssítia* espartanas ainda tendia à verticalização social, apesar de seus esforços significativos de limitar a influência em seu meio de outros capitais que não o social.

1.1. Contribuições Obrigatórias e Voluntárias

O primeiro elemento importante a ser levado em conta (um que é deixado de fora da *CL*), são as contribuições obrigatórias às *syssítia*. Segundo Aristóteles (*Pol.* 2.1271a26-37, 1272a13-16), todo cidadão espartano era obrigado a contribuir para seu *syssítion* com uma contribuição (*eisphorá*) pré-estabelecida,²⁵¹ e aquele que fosse incapaz de cumprir com tal condição seria legalmente impedido de “partilhar da cidadania” (*metékhein tēs politeías*). Essa mesma cidadania, como já vimos (p. 78-79 *supra*), também era referida pela *timé* do indivíduo – a honra e, conseqüentemente, a deferência mínima por ele reivindicável por ser um cidadão. Portanto, não seria incorreto afirmar que, não conseguindo arcar com as *eisphorá*, o espartano

²⁴⁹ E.g. DAVID, 1978, p. 487 n. 3; HODKINSON, 1983, p. 243, 251; FISHER, 1989, p. 37, 38; NAFISSI, 1991, p. 176; ASSUMPÇÃO, 2015, p. 11, 13, 20.

²⁵⁰ E.g. GSCHNITZER, 1981, p. 96-99; LÉVY, 2003, p. 67.

²⁵¹ Um valor relativo, metade de toda a produção dos hilotas, é fornecido por Tirteu (fr. 6 West), e valores absolutos, semelhantes entre si, são fornecidos por Dicearco da Messênia (*FHG* 23) e Plutarco (*Lyc.* 12.3). Figueira (1984, p. 88-89) oferece bons argumentos para acreditarmos na validade dos valores, sendo provável que Plutarco tenha se baseado nas obras de Dicearco. Esse último, filósofo peripatético discípulo de Aristóteles, merece algum crédito por ser relativamente próximo da Esparta do começo do século IV, além de que o *Suidas* (s.v. *Dikaíarkhos*) afirma que também ele compôs uma *Constituição dos Lacedemônios*. Ou seja, é possível que ele tivesse um conhecimento mais aprofundado sobre as questões por ele discutidas (FIGUEIRA, 1984, p. 88-89).

seria desonrado – mas não necessariamente um *átimos*, um “sem honra”. Como já foi dito anteriormente, diferentes grupos sociais dão pesos diferentes a elementos diferentes em seus códigos de honra. Em Esparta, especificamente, há vários motivos para acreditarmos que a parcela correspondente à cidadania era significativa. Durante a Revolta de Cínadon, por exemplo, Xenofonte (*Hell.* 3.3.6) afirma que qualquer um dos *hypomeíones* (“inferiores”, ver n. 185 *supra*), a qualquer menção dos esparciatas, não era capaz de “esconder que não sem prazer os comeria crus”.²⁵² No mesmo sentido, podemos talvez realizar um paralelo com a situação dos *trésantes*, também “disonrados” e punidos, por exemplo, com isolamento e humilhação (Hdt. 7.231), privação da *kyrieía* (direitos de compra e venda de propriedades, Thuc. 5.34.2) e a perda de privilégios advindos da senioridade ou paternidade (Xen. *CL* 9.3), dentre outros. Provavelmente a pobreza era uma “ofensa” comparativamente menor do que a covardia, mas, ainda assim, ela constituía uma quebra nos valores estabelecidos e institucionalizados. De qualquer forma, as privações dela advindas talvez fossem significativas o suficiente para causar a revolta dos *hypomeíones* descrita por Xenofonte. A conclusão disso segue a observação de Aristóteles (*id.*): apesar de as *syssítia* terem um discurso democrático, inclusive, o pertencimento a elas e, por tabela, ao corpo cívico espartano estava diretamente conectado aos recursos que um indivíduo tinha a sua disposição. Dessa forma, a quantidade mínima de capital social que um indivíduo precisava para comprar (metaforicamente) o respeito digno de um dos “iguais” deveria, necessariamente, ser comprado (literalmente) por uma quantidade predeterminada de capital econômico.

A bibliografia parece concordar que tais mecanismos abriam caminhos para que os mais ricos aproveitassem seu poder econômico, mais uma vez driblando as limitações colocadas à conquista de prestígio por meio da ostentação direta de riquezas. Como Hodgkinson (1997) sugere, um desses caminhos seria o estabelecimento de relações de patronato, firmadas na troca do pagamento das *eisphorá* de um esparciata empobrecido pelo apoio político desse ao seu patrono. Esses “contratos” poderiam ser firmados, por exemplo, com indivíduos prestes a ser rebaixados à *hypomeíones*, ou mesmo com os *móthakes* cujas famílias não tinham as condições de prover suas *eisphorá*. Tais investimentos, além de aumentarem a influência de um indivíduo simplesmente pela exibição de sua capacidade de manter de um “séquito” de dependentes,²⁵³

²⁵² [...] κρύπτειν τὸ μὴ οὐχ ἡδέως ἂν καὶ ὧμῶν ἐσθίειν αὐτῶν.

²⁵³ Nesse “séquito” poderíamos, inclusive, incluir os dependentes já mencionados, como os *nóthoi* e os *móthōnes*. Tais indivíduos, apesar de terem chances menores de ascender à cidadania e a uma carreira cívica, ainda assim poderiam servir como símbolo de poder econômico – ou até mesmo poder político, se considerarmos que a importância da mobilização militar desses indivíduos, ao menos no começo do século IV, provavelmente aumentou conforme o contingente esparciata diminuía.

poderiam vir a produzir dividendos diretos, caso um dos apadrinhados ascendesse na hierarquia cívica e usasse a *timē* por ele conquistada para apoiar os interesses de seu antigo patrono (ver HODKINSON, 1993, p. 159-162).

Mesmo que o esparciata tivesse condições de contribuir com as *esiphorá* (fosse por meios próprios ou não), isso não o livrava de ser hierarquizado *dentro* das *syssítia*. Aparentemente, indivíduos com acesso a quantidades e tipos diferentes de recursos respondiam a exigências (e concorriam a premiações) diferentes. Nesse ponto a *CL* é contraditória em vários momentos. Xenofonte (*CL* 7.2-4), justificando a proibição de que os esparciatas se envolvessem com atividades financeiras (*khre̓matismón*), afirma que a riqueza (*ploutos*) se tornou defasada entre eles quando Licurgo estabeleceu uma mesma contribuição (implicitamente, às *syssítia*) e um mesmo estilo de vida para todos. Em reforço a isso, Licurgo tornou a “ajuda aos convivas pelo labor (*ponounta*) com o corpo mais bem reputado (*eudoxóteron*) do que o dispêndio (*dapanōnta*) [de dinheiro, *khre̓mata*]”.²⁵⁴ Esse quadro parece se repetir em suas considerações específicas sobre as *syssítia*. Como vimos, Xenofonte (*CL* 5.3) afirma que Licurgo estabeleceu diretrizes específicas sobre as refeições a serem realizadas nas *syssítia* – ou seja, todos os convivas em todas as *syssítia* tinham uma refeição (minimamente) uniforme e igualitária. Entretanto, Xenofonte também afirma que muitos extras “não previstos” (*paráloga*) eram levados em adição à refeição primária, constituindo assim um jantar em duas etapas. Segundo ele, tais adicionais provinham “das caças, enquanto são os ricos (*plouúsioi*) quem adicionam pães de trigo”,²⁵⁵ isso tudo de maneira que a mesa não ficasse dispendiosa (*polydápanos*).

A oposição que Xenofonte faz entre ricos e “outros” implícitos indica que houvessem dois grupos diferentes dentro de um *syssítion*: um de indivíduos mais ricos, que forneciam adicionais na forma de pães de trigo (*árton*), e os demais, que portavam adicionais de caça (cf. Esfero *BNJ* 585 F 1). A referência específica ao *ártos*, isso é, à massa mais cara feita de trigo (ver BRESSON, 2016, p. 119-122), pode não parecer, à primeira vista, economicamente tão distante da caça, ou ao menos do tipo de caça sobre o qual Xenofonte escreveu um tratado sobre. Como Johnstone (1994, p. 226-229) bem nota, o *Sobre a Caça* de Xenofonte é um dos exemplos mais claros da utilização do *pónos* como justificativa da superioridade das elites, que podiam praticá-la sem o imperativo da necessidade e como um meio de praticar a virtude. Dessa

²⁵⁴ [...] τῷ σώματι πονοῦντα ὠφελεῖν τοὺς συνόντας εὐδοξότερον ἐποίησεν ἢ τὸ δαπανῶντα.

²⁵⁵ [...] οἱ δὲ πλούσιοι ἔστιν ὅτε καὶ ἄρτον ἀντιπαραβάλλουσιν.

forma, basta dizer que por toda a obra o aparato descrito como necessário a um caçador não era acessível a qualquer indivíduo – como cães de raças específicas e cuidadosamente treinados.²⁵⁶

Já foi visto acima que Xenofonte (CL 7.4) afirma que Licurgo colocou mais valor em um auxílio fornecido por meio do *pónos*. Se somarmos isso à sua afirmação de que Licurgo (CL 4.7), assim como ele (Cyn. 12.1-9), via a prática da caça como um exercício físico que fortalecia o corpo e a resistência aos labores (*pónous*) militares, é possível conjecturar que Xenofonte tenha sobreposto parcialmente às instituições espartanas com suas próprias ideias sobre o treinamento na *areté*. David (1993, p. 396), em relação à essa possibilidade, afirma o oposto: teria sido a retórica da caça espartana que influenciou Xenofonte. Entretanto, o próprio autor aponta que além de o próprio Xenofonte atribuir seu conhecimento sobre a caça a seus próprios ancestrais (Cyn. 12.6), vários outros autores atenienses viam a caça como provedora dos mesmos benefícios por ele mencionados.²⁵⁷ Em adição a isso, se considerarmos, como o próprio David (1993, p. 393-394) defende, que a caça “democrática” em Esparta seguia os mesmos moldes da aristocrática do Período Arcaico, não há motivos para pensar que as elites em outros lugares (como as da própria Atenas) também não os seguissem – a menos que defendamos, como David também faz, que Esparta, diferentemente de outros lugares, era uma sociedade “pseudo-primitiva” (p. 400, 412), com costumes preservados incólumes de tempos imemoriais até pelo menos o século I d.C. (p. 399).

De qualquer forma, se considerarmos outras fontes, é possível observar algumas incongruências com a descrição da caça “espartana” de Xenofonte, baseada no *pónos*. O relato do já mencionado Dicearco (FHG 23) sobre as refeições das *syssítia*, por exemplo, dá detalhes que não combinam com o discurso do *Sobre a Caça*: os pratos adicionais (as chamadas *epaikla*, precedidas pelas *áikla*) eram trazidos na forma de “peixes, lebres, pombos ou algo desse tipo”. Excetuando as lebres, a “caça” de peixes e aves não é mencionada por Xenofonte – talvez pelo baixo valor moral atribuído a tais “labores” (cf. Pl. *Laws* 7.823d-824a) – afinal de contas, aqueles que os praticavam o faziam para se sustentar, não por esporte. O quadro de Dicearco é ainda expandido por Molpis (BNJ 590 F 2c), um autor do século II, quem menciona lebres e ainda outras aves como possíveis *epaikla*, levadas “para demonstrar sua excelência na caça”.²⁵⁸

²⁵⁶ Xenofonte (CL 6.3) afirma que o empréstimo desses cães era algo comum em Esparta, algo que avançaria a ideia de que todos tinham acesso à caça. Entretanto, como veremos (p. 232-233 *infra*), o empréstimo era um assunto social, que exigia alguma proximidade entre mutuante e mutuador. Dessa forma, fica a dúvida se empréstimos como esses também não podiam ser coloridos com tons de patronato.

²⁵⁷ Pl. *Prot.* 233b; *Soph.* 222b-c; *Laws* 7.823b; Isoc. 12.163; Arist. *Pol.* 1.1256b23.

²⁵⁸ [...] τῆς αὐτῶν ἀρετῆς ἀπόδειξιν τῆς κατὰ τὴν θήραν [...].

Ou seja, a falta de detalhes no relato de Xenofonte pode ser proposital, de modo a esconder modalidades de caça com as quais ele não concordava.

As descrições posteriores das contribuições adicionais dos mais ricos também nos ajudam a compreender o quadro pouco detalhado de Xenofonte. Esfero de Borístenes (*BNJ* 585 F 1) afirma, no século III, que as *epaikla* cedidas pelos ricos eram produtos de suas propriedades, enquanto que o mesmo Molpis (*BNJ* 590 F 2c) parece (novamente) esmiuçar essa descrição ao dizer que aqueles que criavam rebanhos cediam suas crias às *syssítia* “abundantemente” (*aphthónōs*). Essa contribuição é a descrita por Xenofonte (os *ártoi*) se encaixam na definição de Esfero de Borístenes – ambos poderiam ser produtos das propriedades de seus doadores.

Portanto, por mais que as fontes supracitadas sejam de tempos diferentes, elas parecem concordam em uma divisão de tarefas entre mais ricos e mais pobres dentro das *syssítia*: os primeiros contribuía com alimentos geralmente mais caros, produzidos em suas propriedades; e os demais contribuía com caças “menos nobres”, como peixes, aves e lebres. É possível que os detalhes provenientes de fontes dos séculos III e II tivessem sido estabelecidos durante as reformas de Ágis IV e Cleômenes III, mas também é possível que eles fossem provenientes de uma fonte em comum. Figueira (1984, p. 88), por exemplo, acredita que as informações que Dicearco sobre a constituição dos lacedemônios tinha muitos elementos em comum com a de seu preceptor, Aristóteles (cf. *Suidas* s.v. *Dikaíarkhos*) – algo que nos deixaria muito mais próximos das *syssítia* espartanas do século IV. Ainda assim, creio que a divisão mencionada pelas fontes não fosse extremamente fixa, de modo a proibir os mais ricos de caçar²⁵⁹ ou os demais de partilhar com seus *syssítoi* os produtos de sua propriedade,²⁶⁰ além de que não sobreviveu qualquer indício de que os espartanos possuísem diretrizes formais para distinguir os “ricos” dos demais.

De qualquer forma, o importante aqui é a noção de que o empenho dos membros dessas *syssítia* em prover as *epaikla*, fosse por esforços de caça ou por produtos de seu próprio *oikos*, lhes garantiria elogios e, portanto, um acréscimo a seu valor social perante os membros desse círculo. Molpis (*BNJ* 590 F 2c), inclusive, afirma que a distribuição das *epaikla* entre os convivas era feita junto ao nome do doador – algo não sem motivo. Toynbee (1969, p. 312) afirma que as *syssítia* eram lugares onde os ricos, nutridores da *philotimía*, trocavam suas

²⁵⁹ Xenofonte (*Hell.* 5.3.20) afirma que a caça era um dos assuntos de interesse em comum entre os *reis* Agesilau e Agesipolis (ver também Plut. *Mor.* 226f-227a; cf. *Lyc.* 12.3).

²⁶⁰ Plutarco (*Lyc.* 12.2) não parece fazer distinções entre os que levavam produções domésticas ou frutos da caça.

riquezas excedentes pela *kháris* (“favor”) dos mais pobres e pela *timé* que perseguiam. Entretanto, levando em conta o que foi dito, as *syssítia* revelam, até certo ponto, um esforço institucional significativo de estender possibilidades de conquista de prestígio a todos os *sýssitoi*, independente de quantos recursos eles mantinham (cf. FISHER, 1989, p. 39). Dessa forma, as contribuições se revelam como oportunidades ou arenas de disputa por honra, algo que provavelmente acabava construindo uma reputação mais elevada para alguns indivíduos, algo que modo que afetaria a deferência a eles dedicada por seus convivas. Portanto, tais oportunidades tinham o potencial de alterar sua posição na hierarquia interna ao *syssítion* e, provavelmente, na externa a ela, conforme os relatos de seu empenho chegassem a outros ouvidos – há indicações que relatos desse tipo não só eram transmitidos, mas discutidos/avaliados dentro de outras *syssítia*.

1.2. Transmissão e Reconhecimento

As *syssítia* espartanas não se resumiam às refeições. Segundo a *CL* (5.6), o tempo gasto em outras pólis com insolência (*hýbris*), embriaguez (*paroinían*) e “condutas e conversas vergonhosas” (*aiskhrourgían kai aiskhrologían*) era usado em Esparta na conversa sobre “aquele alguém que teria feito algo belamente (*kalōs*) na pólis”. Plutarco (*Lyc.* 18.2) afirma que tais conversas, que incluíam inclusive os indivíduos “não-bem reputados” (*ouk eudókimos*) eram realizadas na presença dos *paides*, de modo que eles não apenas as ouvissem, mas também fossem avaliados pelos mais velhos (e pelos *eirēnes*, cf. *Lyc.* 18.2-3) por meio de zombarias (*skōmma*; *Lyc.* 12.4). A participação dos mais jovens nas *syssítia* e seu papel pedagógico/avaliativo já foi discutida (p. 140-141 *supra*), de modo que basta lembrar que o próprio Xenofonte (*CL* 3.5) faz referência tanto à tal participação quanto a perguntas sendo feitas a eles.

Tais informações, portanto, indicam que as *syssítia* eram espaços onde ocorriam avaliações de ações consideradas “belas” (*kaloi*). Dessa forma, tais ambientes, além de promoverem a avaliação e a disseminação da honra conquistada cotidianamente na pólis, também usavam tais casos como modelos a serem absorvidos pelo *ēthos* dos mais novos. Inclusive, seria impossível que os próprios debatedores não fossem também avaliados por seus convivas de acordo com a opinião por eles exteriorizada. Outro elemento que devemos considerar é a afirmação de Plutarco (*Lyc.* 18.2), de que tais discussões também tinham o objetivo de fomentar a preocupação pela conduta dos demais cidadãos – algo aparentemente ligado à ambição (*philotimía*) pela *areté*. Não há como traçar a origem dessa informação, mas,

caso ela valesse para as *syssítia* do Período Clássico, podemos atribuir-lhes duas outras funções, além do ensino do código de honra e a premiação segundo ele: o fortalecimento da vigilância coletiva e a exortação à prática da *areté* em seus moldes esparciatas – i.e., a que lhes proveria de avaliações positivas perante seus semelhantes, tanto em seu *syssítion* quanto nos demais.

*

Vimos nesse tópico que as *syssítia*, apesar de condicionar a participação na cidadania pela posse de recursos econômicos, possuía mecanismos significativos que permitiam a indivíduos de diferentes origens sociais conquistar prestígio entre seus convivas. Além disso, elas também consistiam em espaços onde não só os feitos de vários indivíduos eram divulgados e avaliados, mas onde também eram transformados em exemplos pedagógicos, servindo de reforço à vigilância coletiva e ao comprometimento com o código de honra esparciata.

Antes de encerrar o tópico, é profícuo considerar uma das possibilidades pelas quais tais elementos entram em congruência em um contexto importante: o militar. Vários autores atribuem tons militares para as *syssítia*,²⁶¹ mas dois deles, Heródoto (1.65.5) e Polieno (2.3.11), segundo alguns autores,²⁶² atribuem funções organizacionais às *syssítia*, colocando-as como as bases das convocações militares do exército esparciata. John Lazenby (1985, p. 13, 53 e n. 30) faz um bom ponto contra essa interpretação, levando em conta a imprecisão de Heródoto e a posteridade das outras fontes, mas, ainda assim, creio que a posição mais moderada assumida por Hodkinson (1983, p. 254-258; 2006, p. 142-144) parece se adequar melhor a diversos contextos além do militar.

Primeiramente, é necessário reconhecer que as variações populacionais espartanas alteraram os métodos de organização do exército lacedemônio, de Heródoto a Polieno. Ainda assim, se for possível que as *syssítia* compusessem (em algum nível) o mecanismo de organização do exército, o mesmo poderia ser dito sobre a escolha dos oficiais mencionados por Xenofonte (CL 11.4-5), também ligados à organização e movimentação das tropas. Dessa forma, é possível que as *syssítia* e a honra por elas atribuída internamente a seus membros afetasse a escolha dos oficiais. Não importando o posto conquistado por essa influência, esses provavelmente consistiam em um ganho significativo de valor social, dada a importância do desempenho militar individual como fonte de honra em Esparta.²⁶³ Além disso, se as *syssítia*

²⁶¹ E.g. Pl. *Laws* 1.633a; 635e-634a; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2.23.2-3; Plut. *Mor.* 226f-227a; Lyc. 12.3.

²⁶² MICHELL, 1952, p. 237; TOYNBEE, 1969, p. 383; p. 191-193; SINGOR, 1999, p. 67-69, apesar de sugerir em p. 71 que as *syssítia* serviam, em campanhas militares, como companhias de acampamento; VAN WEES, 2004, p. 108.

²⁶³ E.g. Thuc. 2.25.2; Plut. *Ages.* 34.8-11, 35.1-2.

fossem mobilizadas como uma unidade, seria possível que a disputa por honra atingisse o nível coletivo. A honra de seus componentes, quando somadas, poderia, por exemplo, “comprar” sua atribuição a uma posição de destaque no campo de batalha – outra arena na qual um bom desempenho poderia motivar uma aquisição de honra ainda maior. Dado o que já dissemos aqui sobre o processo de indicação para as *syssítia* (p. 131-135 *supra*), podemos ver o ciclo fechando-se quando as *syssítia* bem colocadas na hierarquia social exigissem um histórico, um valor social correspondente, do *paidískos* que requeresse uma posição em seu meio. Assim, no nível coletivo, é fácil identificar uma simbiose entre indivíduo e grupo: conforme o primeiro auxiliava a elevar a posição do grupo com seu próprio valor social, esse deixava à sua disposição o apoio (ou patronato) de outros indivíduos, ferramentas valiosas para o acesso a outras arenas de disputa por honra. Dessa forma, é possível compreender nesse sistema, embebido na noção de honra aqui mantida, vários testemunhos menores. Um dele é, por exemplo, a vergonha (*aiskhyntheîē*) sentida pelos *sýssitōi* de *trésantes* (Xen. *CL* 9.4), o sentimento de perda de valor social refletida pela desonra de um de seus convivas, aceito em seu meio apesar de sua fragilidade moral. Outro exemplo seria a exclusividade das *syssítia* dos reis, frequentadas apenas pelos polemarcos, três de seus escolhidos e os *pythíoi*, oficiais que realizavam a conexão entre os diarcas e o próprio oráculo de Delfos (Xen. *CL* 13.1, 7; Hdt. 6.57.3).

Tais considerações, por fim, nos permitem ver que as *syssítia*, apesar de terem tido um papel importante na concessão, reconhecimento e divulgação do valor social de um indivíduo, eram apenas um dos palcos onde se podia conquistar avaliações positivas. Assim, já conhecendo um dos principais nódulos da rede por onde a reputação do esparciata transitava, circulemos, agora, por espaços ainda mais amplos do tecido do qual ela fazia parte, por onde os fluxos de honra e vergonha tinham sua origem e seu final.

2. Sob Olhos Experientes

Já vimos no tópico anterior que, dentro das *syssítia*, os mais velhos podiam cobrar uma deferência maior por parte dos mais novos. Tal deferência pode ser por si só considerada como um produto do sistema da honra espartano, mas se revela ainda mais como tal por ser frequentemente descrita pelo vocabulário da honra. Xenofonte (*CL* 10.2), por exemplo, afirma que Licurgo estabeleceu os mais velhos como juízes de casos importante de modo a fazer “a velhice (*gēras*) ser mais honrada (*entimóteron*) do que a força daqueles em seu ápice”;²⁶⁴ em outro momento (*Hell.* 5.3.20) ele afirma que mesmo o rei ágida Agesipolis II respeitava

²⁶⁴ [...] ἐντιμότερον εἶναι τὸ γῆρας τῆς τῶν ἀκμαζόντων ῥώμης.

(*hypēdeito*) Agesilau “do modo como era adequado (*eikòs*) em relação aos mais velhos (*presbýteron*)”.²⁶⁵ Dado que tais episódios são descritos por um ateniense, poderíamos pensar que tal leitura é fruto de uma interpretação privada e externa de costumes espartanos, esses não necessariamente baseados no conceito de honra (cf. Xen. *Mem.* 3.5.15). Ainda assim, não creio que fosse esse o caso, uma vez que os cargos de governo mais importantes (i.e. as honrarias mais altas) eram reservados aos mesmos indivíduos. Tomemos o caso da Gerousía, cujo pertencimento é descrito por vários autores como a honraria derivada da excelência cultivada pelo indivíduo durante sua vida.²⁶⁶ Ou seja, o tempo no qual um indivíduo se mostrava comprometido com o (ou obediente ao) código de honra de seu grupo social era, por si só, uma fonte de honra importante.

Essa experiência ou reputação no que era “correto”, a mesma que servia para ensinar aos mais jovens nas *syssítia*, também autorizava os mais velhos a serem praticamente institucionalizados como fiscais da “boa ordem” – fiscalização essa que pairava também sobre eles mesmos.²⁶⁷ Entretanto, creio que seria errado afirmar, como faz Ephraim David (1991, p. 7-10), que os “mais velhos” fossem sempre apenas os indivíduos maiores de 60 anos de idade. Por vezes os adjetivos de “mais velho” e “mais novo” são utilizados no comparativo, e não em sua forma superlativa; além de que, dentre as penalizações dos *trésantes* mencionadas por Xenofonte (*CL* 9.5) há a recusa dos mais jovens (*neōtérois*) de lhes ceder seu lugar – ação essa que é elencada desde Heródoto (2.80.1) como a epítome da deferência dedicada, pelos espartanos em geral, aos mais “velhos” (cf. Plut. *Mor.* 232b, 235c-e, 237d). Ou seja, esses “mais velhos” estavam dentro do grupo dos que podiam ser acusados de covardia e, conseqüentemente, deveriam estar ativos no exército – portanto, tinham menos de 60 anos.²⁶⁸ Assim, creio que o grupo dos *presbýteroi* incluía tanto os *andres* quanto os idosos *de facto*, isso é, os que tivessem mais de 60 anos.

²⁶⁵ [...], ὡς περ εἰκὸς πρεσβύτερον. Há uma anedota frequentemente reproduzida com possíveis raízes no Período Clássico, que apesar de não usar o vocabulário da honra denota, a deferência por ela comprada. Me refiro ao costume espartano de os mais jovens darem lugar nas ruas e seus assentos aos mais velhos (ver Hdt. 2.80.1; Plut. *Mor.* 232b, 235c-e)

²⁶⁶ Arist. *Pol.* 1270b24-25; Dem. 20.107; cf. Plut. *Lyc.* 26.2 com KENNEL, 2010, p. 109-111.

²⁶⁷ Pl. *Laws* 1.634d-e; cf. Plut. *Mor.* 237c, 795e-796a.

²⁶⁸ David (1991, p. 8 n. 15) destaca a possibilidade de que maiores de 60 anos continuassem a participar do exército em postos de comando. Entretanto, de todos os exemplos por ele mencionados, a maioria se refere aos reis, indivíduos que tinham o direito de manter a posse vitalícia do comando militar (Arist. *Pol.* 3.1285a7-8, 15-6). Lisandro parece ter sido o único cidadão a manter tal posto com mais de 60 anos (Arist. [*Pr.*] 953a19; Plut. *Lys.* 2.5, 28.1 com BOMMELAER, 1981, p. 55-57), mas ele teve uma carreira com poucos paralelos em toda história espartana, de modo que não é possível afirmar que essa fosse a norma.

Vejamos, portanto, como essa fonte de respeito podia ser utilizada por seus possuidores na movimentação das engrenagens do sistema da honra espartano.

2.1. Vigilantes do Corpo

Segundo Xenofonte (*CL* 5.8), eram sempre os “mais velhos” que estivessem nos ginásios os responsáveis supervisioná-los e se assegurar que as atividades ali exigidas não fossem “menores” que as refeições prescritas. O objetivo disso seria forçar todos os indivíduos a possuírem o mesmo aspecto dos “amantes do labor” (*philoponē*) – “de boa compleição, musculoso e forte”²⁶⁹ – ao invés daquele dos “sem labor” (*áponoi*) – “ofegante, vergonhoso (*aiskhroì*) e frágil”.²⁷⁰ Antes de qualquer coisa é necessário distinguir o que pode ter um fundo histórico e o que é parte da filosofia de Xenofonte. Em primeiro lugar vemos novamente a sobreposição do *pónos* sobre uma instituição espartana, que pinta uma obrigatoriedade provavelmente ligada ao exercício da função militar ao discurso aristocrático promovido por Xenofonte. Em segundo lugar, o mesmo poderia ser dito a respeito da sugerida correspondência entre as refeições ingeridas e a dificuldade do treinamento praticado: Xenofonte (*Mem.* 1.2.4) atribui tal ideia à Sócrates, aplicando-a ele mesmo em seus próprios modelos ideais de comportamento (cf. *Xen. Cyr.* 1.16.10; *Oec.* 11.12). Assim, creio que a práxis espartana das refeições e treinamento não era definida, ao menos não por leis formais, pelas quantidades e dificuldades respectivas. Sabendo disso, creio ser possível analisar as instituições referidas por Xenofonte.

A *CL* (5.8) repete dois elementos já vistos: a vigilância de “autoridades” com maior valor social e a imposição (por meio dessa vigilância) de um ideal físico específico. Tal imposição, ao menos segundo Xenofonte, aparece aqui apenas através da ameaça da perda de valor social pela vergonha (*aiskhýne*) por aquele que não correspondesse às expectativas dos mais velhos. Autores posteriores (Agatárquides de Cnido *BNJ* 86 F 11; cf. *Ael. VH* 14.7), entretanto, mencionam penalizações formais aplicáveis a tais indivíduos, isso através da referência ao caso de Naucleidas, espartano repreendido publicamente por Lisandro (diante da assembleia espartana) e ameaçado com o exílio por ter permitido que sua gluttonia (*tryphē*) tivesse deixado seu corpo gordo. Tal anedota, que supõe alguma lei que proibia a hipertrofia, é encarado por alguns como “enraizado mais no conceito filosófico do Estado ideal” do que na realidade (LIPKA, 2002b, p. 158). Creio que tal interpretação seja a mais segura, dado que tal

²⁶⁹ [...] εὐχροὶ τε καὶ εὐσαρκοὶ καὶ εὐρωστοί [...].

²⁷⁰ [...] πεφυσχημένοι τε καὶ αἰσχροὶ καὶ ἀσθενεῖς [...].

anedota não possuiu nenhuma fonte anterior às revoluções do século III, mas que, ainda assim, carrega um elemento aproveitável. Me refiro, mais especificamente, ao modo como Naucleidas é acusado, de acordo com a versão de Agatárquides.

Lisandro, um dos espartanos mais influentes de seu tempo, “o tendo levado (*katabibásantes*) para o meio da assembleia”,²⁷¹ onde todo o grupo dos *homoioi* estaria presente (idealmente), “muito o repreendeu publicamente”.²⁷² A ação (ativa) de levar o indivíduo para um palco onde uma parte significativa do grupo social estaria presente já supõe a ideia da audiência avaliativa, principal mecanismo do sistema da honra. O termo utilizado para se referir à ação de repreensão, *oneidízein*, possui em sua raiz o substantivo *óneidos*, frequentemente conectado à imagem de um indivíduo e traduzido pela ideia de “desgraça” – portanto, um membro genuíno do vocabulário da (des)honra. Ou seja, um indivíduo cuja integridade moral era inquestionável (não é à toa ter sido Lisandro o escolhido para figurar na anedota) apresenta a seus pares um julgamento privado sobre o comprometimento de Naucleidas com o código de honra mantido entre eles. Tal julgamento é aparentemente aceito, com a ameaça formal de exílio caso Naucleidas não ajustasse seu estilo de vida às expectativas esparciatas – em outras palavras, seu valor social é reduzido ao mínimo, antes que ele fosse considerado indigno de reivindicar o respeito e os privilégios de um esparciata. Por mais que tal narrativa não represente um evento real, sua estrutura ainda parece se adequar àquela de alguns dos processos do sistema da honra.²⁷³ Por mais que fosse improvável que se esperasse um indivíduo ficar gordo para lhe apresentar reprimendas (isso em uma assembleia teoricamente reunida para tratar assuntos políticos), creio ser possível ver como permanece na literatura sobre Esparta não só a sensibilidade à opinião alheia, mas também a manutenção de uma ordem baseada na ameaça de privação de valor social. Vale notar que tal anedota, provavelmente composta no século III (dadas as fontes que falam sobre ela), pode ter desempenhado uma função modelar nos revivalismos do período.

Levando em conta o contexto menos específico mencionado por Xenofonte (*CL* 5.8) e o processo das acusações contra Naucleidas, creio ser possível identificar a razão pela qual o ateniense trata dos ginásios e de sua supervisão pelos mais velhos no mesmo capítulo. Vimos que nas *syssítia*, que Perseu (*BNJ* 584 F 2) afirma ter funcionado como um “pequeno governo

²⁷¹ [...] καταβιβάσαντες εἰς μέσῃν τὴν ἐκκλησίαν [...].

²⁷² [...] πολλὰ ὀνειδίσαντος ἐν τῷ κοινῷ [...].

²⁷³ A avaliação negativa foi concedida e respeitada pela audiência, mas não há dados sobre a aceitação ou negação por parte de Naucleidas.

(*políteuma*)”, eram discutidos os feitos “belos” (e provavelmente seus opostos) realizados na cidade. Se os mais velhos realmente cumprissem a função, mesmo que informal, de vigilantes das “boas ações” como faziam nos ginásios e em relação às leis, é uma conjectura plausível que fossem eles, em algum nível, os responsáveis por introduzir nas *syssítia* os feitos por eles observados, além de participar das discussões aplicando nelas sua experiência de vida tão valorizada. Assim, os cidadãos mais velhos e mais ilustres cumpririam, nas *syssítia*, o papel que Lisandro desempenhou na assembleia espartana: levavam ao meio do debate um indivíduo e suas ações, propondo ou construindo uma avaliação desses ao lado de seus convivas. Vale dizer que tal avaliação final não era, necessariamente, aceita homogeneamente por todos.

Poderíamos, inclusive, expandir esse quadro para outros contextos além dos ginásios, onde os esparciatas encontravam espaço para exhibir seus atributos e, com sorte, conseguir menções positivas nas *syssítia* de seus pares. Basta considerar, por exemplo, as prováveis competições atléticas internas e mais cotidianas em Esparta (ver HODKINSON, 1999, p. 148-159), onde a presença de alguns esparciatas já seria o suficiente para transmitir os feitos ali realizados – e, portanto, o valor social conquistado – para vários outros membros do seu grupo social, inclusive por meio de seu *syssítion*.

2.2. Pais

Por mais que o tipo de deferência supracitada pareça ter sido disseminado a todo o grupo de “mais velhos”, ainda assim é possível identificar subgrupos que gozavam de maior respeito – i.e., valor social. Xenofonte menciona um deles no começo do capítulo 6 da *CL*: os pais.

Como já vimos, segundo Xenofonte (*CL* 6.1) as crianças estavam sujeitas não apenas à autoridade de seus próprios pais, mas também à de todos os outros. É necessário aqui destacar que, aparentemente, Xenofonte parece dizer que apenas os adultos que já haviam tido filhos podiam participar desse sistema, e não qualquer cidadão. Ele continua (*CL* 6.2) afirmando que eram esses indivíduos que podiam punir os *paides* com golpes (*plēgàs*), algo que, se não fosse repetido pelo pai biológico da criança, lhe seria vergonhoso (*aiskhrón*). Obviamente, a pronta aceitação do julgamento alheio por parte dos pais biológicos parece ser um idealismo, mas creio que tal passagem possua um elemento interessante a ser notado.

Primeiramente, algo que parece não ter sido considerado ainda é que esse quadro entra em discordância com o que é afirmado anteriormente (*CL* 2.10), que *qualquer* cidadão que estivesse presente na ausência do *paidonómos* poderia “punir” (*kolázein*) os *paides* (e.g. HODKINSON, 2000, p. 215). As passagens são pouco específicas, de modo que não sabemos

o limite das “punições”, isso é, se elas podiam assumir formas físicas. Ainda assim, superficialmente, é possível traçar uma diferença entre os golpes dos pais e as punições dos cidadãos em geral: os primeiros parecem ter sido permitidos em um contexto mais cotidiano, enquanto que as últimas parecem reservadas ao contexto da *paideía* – assim como os *mastigophóroi*, *hēbōntes* autorizados a “punir” os *paides* apenas nesse contexto. Se tal interpretação estiver correta, é possível ver o subgrupo dos “pais” se materializar, cuja autoridade punitiva se expande para além da *paideía*, onde a dos cidadãos comuns (sem filhos) começava e terminava.

Tal diferenciação, se acreditarmos em determinadas fontes, tomava dimensões ainda mais importantes do que a implícita na *CL*. Plutarco (*Mor.* 227f; cf. *Lyc.* 15.1-2), mais especificamente, preserva uma anedota interessante, na qual um dos “mais jovens” (*neōtérōn*) se recusa a ceder seu assento a Dercíidas, esparciata dono de uma carreira de destaque nas campanhas espartanas na Ásia Menor no começo do século IV. Já vimos que essa demonstração pública de respeito, a cessão do lugar, era a epítome da deferência espartana pelos mais velhos (cf. n. 265 *supra*, ver p. 273, 308 *infra*). Entretanto, apesar do reconhecimento da boa reputação (*eudókimon*) de Dercíidas como general, esse respeito lhe é negado justamente por ele não ter tido filhos. Essa ideia é repetida em outra anedota (*Mor.* 223a), dessa vez sobre Cleombroto, filho do regente Pausânias: ele encerra uma comparação entre a *areté* de seu pai e a de um estrangeiro, dizendo que Pausânias era melhor do que seu interlocutor até que esse também se tornasse pai. Ou seja, na Esparta retratada por Plutarco, a paternidade era um elemento importante na demonstração do comprometimento do indivíduo com a *areté* em suas roupagens espartanas, algo cuja ausência poderia anular (em determinados contextos) a honra advinda da senioridade.

Como já foi dito aqui inúmeras vezes, é difícil acreditar completamente nas informações providas por Plutarco. No que se refere às passagens supracitadas, é necessário notar que ele conecta casamento e paternidade, como se o primeiro fosse uma etapa necessária ao segundo. Como vimos no começo desse tópico, o casamento era apenas uma das opções para a geração de uma prole. Como o próprio Xenofonte (*CL* 1.8) afirma, mesmo “alguém que não quisesse coabitar com uma mulher”²⁷⁴ poderia ter filhos com uma mulher casada caso obtivesse o consentimento de seu marido. Ou seja, por mais que houvessem sanções aos solteiros, o casamento não era o único meio de eles se protegerem das sanções reservadas aos que não tivessem filhos.

²⁷⁴ [...] τις αὐτῶν γυναικῶν μὲν συνοικεῖν μὴ βούλοιοτο, [...].

Excetuando tal incongruência, creio ser possível que as sanções mencionadas por Plutarco existissem na Esparta do Período Clássico, principalmente na do século IV. Isso porque Aristóteles (*Pol.* 2.1270a39-b6) nos fornece uma informação importante: tendo como objetivo incentivar o crescimento populacional, o legislador lacedemônio ofereceu recompensas aos que tivessem vários filhos, mais especificamente a isenção do serviço militar àquele que tivesse três filhos, e a isenção permanente de todas as taxas ao que tivesse quatro. Como defende Hodkinson (2000, p. 423) é plausível que tais medidas tenham sido instauradas em meados do século V, quando a população esparciata começara a decair; de modo que é crível que no século IV, em um estado ainda pior de *oliganthropía*, tais sanções fossem levadas ainda mais a sério.

Entretanto, como também foi apontado no começo desse tópico, a geração de uma prole fora de um casamento formal também envolvia outros elementos além da vontade de duas partes. Obviamente, o valor social mantido pelo homem solteiro e pela mulher casada seriam provavelmente os primeiros elementos a serem levados em conta antes da validação do acordo. Nesse ponto podemos excluir, por exemplo, mulheres ou homens rebaixados por algum motivo e que, por isso, não possuíam a *timé* do cidadão. Mesmo assim, os que tivessem uma reputação suficiente nos respectivos códigos de honra ainda poderiam ser barrados economicamente. Por mais que os maridos lucrassem de uma forma ou de outra com a geração de meios-irmãos para seus filhos, que “partilhariam da família e de seu poder (*dynámeōs*)” (como iguais ou não), as mulheres lucravam pela posse do controle de dois *oikoi*. Sendo o objetivo principal de arranjos como esse a concentração de propriedade, seria pouca a serventia e grande o risco, para ela para seus filhos, de inserir um *oikos* empobrecido na equação. Isso nos permite dizer que, independentemente da carreira cívica, da honra conquistada por indivíduos como Dercílidás, sua posição econômica sempre afetaria sua capacidade de ter filhos, fosse por meio de um casamento formal ou não.

Portanto, se realmente existisse uma diferenciação entre *andres* pais e *andres* sem filhos, ela influenciava a quantidade de honra reivindicável por um esparciata, mas, apesar de justificar-se pelo comprometimento ou não com o código de honra espartano, ela podia refletir, na verdade, possíveis desigualdades econômicas. Nesse sentido, vemos mais um contexto no qual as posses de um indivíduo possivelmente influenciavam sua posição social, independentemente do valor por ele conquistado em outros contextos.

2.3. Propriedades (e Vitórias) Compartilhadas

No mesmo capítulo 6 da *CL* Xenofonte menciona outros elementos compartilhados pelos espartanos, dessa vez propriedades privadas. Segundo ele (*CL* 6.3), todo esparciata podia

usar os servos domésticos (*oikétais*) de outro homem em caso de necessidade, os cães caso quisesse usá-los para caçar (desde que convidasse seus donos) e os cavalos caso ficasse doente ou quisesse ir a algum lugar rapidamente. Aristóteles (*Pol.* 2.1263a35-36) apresenta o mesmo quadro, mas simplificado e sem as especificidades apontadas por Xenofonte – essas que, como bem nota Hodkinson (2000, p. 199-201), são significativas. Primeiramente, os servos mencionados podem ter sido escravos privados e/ou hilotas servindo como servos pessoais, mas seu empréstimo, de qualquer forma, não seria algo tão significativo, dado que os cidadãos podiam, ou melhor, deveriam manter servos pessoais para realizar os serviços que afastassem o esparciata de suas preocupações cívicas.²⁷⁵ Em segundo lugar, o empréstimo dos cavalos é descrito como algo impessoal, sendo o elemento que mais se aproxima da ideologia do uso comunitário da propriedade privada. Entretanto, o autor não nota que o empréstimo dos cavalos é reservado a momentos específicos, e não “se alguém precisasse”, como no caso dos servos – ou seja, o empréstimo de tais propriedades a qualquer esparciata pode ter sido algo bem limitado a necessidades específicas. Por fim, temos o empréstimo dos cães de caça, elemento esse que merece maior atenção.

Hodkinson (*id.*) nota que, na descrição de Xenofonte, o empréstimo de cães para a caça é um assunto social: o mutuante deveria convidar o mutuador para a caçada, e esse os enviaria caso aceitasse o convite. Ou seja, a participação do dono dos cães está ligada ao seu uso por outros, e não à necessidade individual ou emergencial, como no caso dos servos e cavalos, respectivamente. Isso, além de supor uma relação mais próxima entre os agentes, abre espaço para considerarmos, por exemplo, a existência de relações de patronato entre mutuante e mutuador – algo que toma uma dimensão ainda mais importante se considerarmos o significado dos elementos envolvidos. Em primeiro lugar, a criação de cães de caça é descrita por Xenofonte (*Ages.* 9.6) como uma fonte de prestígio em si mesma (cf. DAVID, 1993, p. 402-404), mas praticamente exclusiva aos mais ricos – os mesmos que criavam cavalos para competição. Em segundo lugar, em relação à caça, já vimos que Xenofonte pode ter exagerado a importância dada a ela, isso como um meio de reforçar seu discurso sobre o *pónos* aristocrático. Ainda assim, não há como escapar do fato de que a caça era um dos meios pelos quais os mais pobres demonstravam seu comprometimento com o código de honra espartano, mais especificamente doando o produto de suas incursões ao seu *syssítion*. Nesse sentido, esse

²⁷⁵ Ducat (1990, p. 21), que identifica tais servos com hilotas, argumenta que essa medida de compartilhamento poderia ter sido estabelecida por razões psicológicas, mais especificamente a de deixar claro aos escravos o grupo ao qual eles pertenciam.

empréstimo de cães de caça poderia ser um meio não apenas de o mutuador (com as condições econômicas de manter os animais) conquistar favores de seu mutuante, mas também de ligar seu nome a conquistas de honra que, teoricamente, ele não deveria buscar diretamente – afinal de contas, lhe cabia apresentar à sua *syssition* principalmente produtos advindos de suas propriedades. Assim, o mesmo sistema que permitia a diminuição do abismo econômico entre ricos e pobres pode ter servido, mesmo que um nível diminuto, para que os emprestadores conquistassem mais dependentes e mais valor social aos olhos de seus iguais (cf. DAVID, 1993, p. 403).

2.4. Uma Vida Pública

O leitor deve ter percebido um elemento em comum nos três tópicos discutidos anteriormente (ou até mesmo nos anteriores a eles). A fiscalização do físico de cidadãos acontecia, provavelmente, em ambientes comuns; os jovens tinham suas ações avaliadas diante de todo o corpo cívico e outros feitos cotidianos eram testemunhados, comunicados e comentados nas *syssitia*. Esparta era, basicamente, um lugar de “vidas públicas”. Não é à toa que tal característica também tenha lugar na *CL* (10.4-8).

O primeiro elemento a ser notado é que Xenofonte apresenta (novamente) tal característica como uma das leis (*nómoi*) de Licurgo, fornecendo a justificativa de sua prática. Segundo ele (*CL* 10.4), depois de Licurgo “ter notado que onde [apenas] os que querem buscam a virtude, eles não são suficientes para engrandecer a pátria”,²⁷⁶ o legislador teria obrigado todos seus concidadãos a praticar todas as virtudes (*aretás*) publicamente (*dēmosía*). Tal prática, de considerar a demonstração (*epitēdeúousa*) de *kalokagathía* um assunto público, teria feito com que Esparta tivesse ultrapassado todas as outras pólis em relação à virtude.

Primeiramente, é necessário ter em mente que Xenofonte pode estar construindo a imagem da cidade perfeita onde todos os cidadãos se comportam com excelência (cf. Xen. *Ages.* 10.2; LIPKA, 2002b, p. 184). Entretanto, se entendermos os termos usados por meio da chave de leitura do sistema da honra, creio que ser possível encontrar bases práticas por trás do idealismo filosófico. Pelas “virtudes” podemos entender todos os comportamentos, características e valores esperados de um espartano ideal, conjunto esse expresso também pela *kalokagathía*. Segundo Xenofonte, apenas em Esparta se esperava que todos realizassem demonstrações públicas de comprometimento com esse comportamento idealizado. Entendemos qual a singularidade disso (novamente) através de sua comparação (*CL* 10.5): em

²⁷⁶ [...] κατέμαθεν ὅτι ὅπου οἱ βουλόμενοι ἐπιμελοῦνται τῆς ἀρετῆς οὐχ ἱκανοί εἰσι τὰς πατρίδας αὖξεν, [...].

outras pólis, punia-se (*kolazousōn*) apenas aqueles que realizassem alguma injustiça (*adikē*), isso é, uma ação considerada contrária ao comportamento considerado correto; mas na Esparta de Licurgo também eram passíveis de penalização aqueles que se mostrassem “negligentes (*amelōn*) em relação a como ser o melhor (*béltistos*)”.²⁷⁷ Ou seja, em Esparta não havia espaço nem mesmo para a neutralidade: demonstrações públicas de comprometimento com o código de honra vigente eram imperativas. Inclusive, o próprio Xenofonte (*CL* 10.7), afirma que o indivíduo que não era mais parte dos *homoioi* deixava isso claro (*apédeixe*) por meio da negligência desses costumes (*nómima*).²⁷⁸ Se pudermos confiar nele, isso significa que a demonstração pública de comprometimento com a *kalokagathía* espartana, com o código de honra dos *homoioi*, era um elemento crucial na identificação dos indivíduos como membros do grupo social espartano.

Resta saber qual o discurso que baseava esse costume, que o permitia influenciar ativamente vários palcos de agência do cotidiano espartano. Xenofonte nos apresenta o que, ao menos em sua interpretação, seriam dois dos principais argumentos.

O primeiro deles corresponde ao já mencionado “engrandecimento da pátria”: se todos os indivíduos se esforçassem para ser “os melhores”, a pólis como um todo seria beneficiada pela qualidade de seus membros (*CL* 10.4-6). Não há, no texto de Xenofonte, nenhuma indicação direta de esforço competitivo, mas se inserirmos a requisição de que tais demonstrações de excelência fossem públicas, creio que seja impossível não considerar esses dois elementos também dentro de um contexto agonístico. A publicidade das ações, além de assegurar o comprometimento do agente com o código de honra, invariavelmente vai ser acompanhada de seu julgamento e, conseqüentemente, da concessão do valor social correspondente à ação. Creio, portanto, que Xenofonte se refira aqui a um quadro semelhante ao da disputa dos *hēbōntes*, onde a “boa *éris*” causava o alcance de uma *andragathía* superior (*CL* 4.2, 5), com a diferença que a competição entre espartanos não chegava (ou não deveria chegar) ao mesmo nível da dos *hēbōntes*. Se tal interpretação estiver correta, é possível encarar, mais uma vez, como a educação espartana preparava seus futuros-cidadãos em estruturas semelhantes, talvez mais brutais, às da vida cívica. O problema era que uma dessas estruturas era justamente o acesso desigual a diferentes arenas de disputa por honra, algo que tornava uns mais facilmente melhores que outros.

²⁷⁷ [...] ἀμελῶν τοῦ ὡς βέλτιστος εἶναι.

²⁷⁸ Vale a pena mencionar um fato interessante apontado por Lipka (2002b, p. 185): uma construção gramatical semelhante à usada por Xenofonte para se referir aos indivíduos que cultivavam as regras de Licurgo (*CL* 10.7) aparece, nas *Memoráveis* (4.6.12), como a definição socrática de uma aristocracia.

O segundo ponto é mais individualista: aos que demonstraram esse esforço/comprometimento com o código de conduta estabelecido, “ele fez o viver na pólis igual para todos, sem ter considerado em nada a fraqueza, nem de corpo nem propriedade” (*CL* 10.7).²⁷⁹ Ou seja, Licurgo lhes deu os mesmos direitos civis, não importando qualquer defeito físico ou carência econômica. Já vimos que ambas as afirmações, se trazidas para a Esparta do Período Clássico, são completamente falsas.

Por mais que bebês fisicamente imperfeitos fossem de fato motivo de exposição (*PATTERSON*, 1985, p. 107, 113-114), a prescrição institucionalizada desse ato em Esparta aparece somente em Plutarco (*Lyc.* 16.1), sem qualquer precedente do Período Clássico e com indícios da contaminação utópica do Período Helenístico (ver *HUYS*, 1996). De qualquer forma, caso uma criança desse tipo fosse criada como membro do corpo cívico espartano, ela ainda teria dificuldades em prosperar: seriam garotos e garotas preteridos na escolha dos grupos de caça e dança durante sua infância e adolescência; os homens jovens o seriam quando eram escolhidos os *eirēnes*, *hippeis* e membros novos das *syssítia*; o mesmo durante o estabelecimento de possíveis contratos matrimoniais (ou de poliandria) eugênicos quando adultos. Isso, é claro, a menos que tivessem algum diferencial que compensasse tais preocupações, como é o caso do rei coxo Agesilau.²⁸⁰ Quanto à carência de recursos econômicos (*khrēmáton*), a discordância das fontes se dá em um plano legal: já vimos que todo esparciata só se mantinha cidadão (com direitos iguais) caso pudesse contribuir com as *eisphorá* ao seu *syssítion*, caso contrário perderia sua cidadania (cf. *Arist. Pol.* 2.1271a26-37, 1272a13-16). Tais problemas, creio eu, seriam evidentes o suficiente a um espartano (principalmente um do século IV) para que tal discurso não fosse corrente. Assim, creio que esse segundo ponto, aqui utilizado por Xenofonte para justificar a exigência de uma busca aberta pela excelência, seria, se realmente advinda de uma fonte espartana, um episódio provavelmente ligado à história da formação dos *homoioi*, do grupo de cidadãos espartanos com direitos cívicos iguais.

Portanto, creio ser possível afirmar que há elementos de caráter pragmático por trás da cidade perfeita de Xenofonte, onde todos os cidadãos buscam a *areté*. A exigência de demonstrações públicas de comprometimento com o código de honra vigente não só se conecta com o estabelecimento da vigilância coletiva, mas também com o uso do sistema da honra para a manutenção de um *status quo* específico. A exigência de demonstrações, quando todos os

²⁷⁹ [...] ὁμοίως ἅπασιν τὴν πόλιν οἰκείαν ἐποίησε, καὶ οὐδὲν ὑπελογίσατο οὔτε σωμάτων οὔτε χρημάτων ἀσθένειαν: [...].

²⁸⁰ *Xen. Hell.* 3.3.3 cf. *Plut. Ages.* 3.4, 30.1; *Lys.* 22.5; *Mor.* 399b-c.

indivíduos do corpo cívico estão sob vigilância, torna mais fácil a identificação de possíveis rebeldes e, portanto, de influências negativas contra os *nómoi* de Licurgo (cf. Plut. *Lyc.* 27.2) – os mesmos que sustentavam privilégios de um grupo específico de indivíduos.

3. O que fazer com o dinheiro?

O sétimo capítulo da *CL* remete diretamente aos elementos descritos nos dois anteriores, compondo assim uma espécie de conclusão à uma discussão que jaz no cerne de um dos aspectos mais disseminados da Miragem Espartana. Ele começa (7.1-2), como de praxe, com uma comparação: “se por um lado, provavelmente, em outras pólis todos ganham tanto dinheiro quanto são capazes”²⁸¹ por meio de vários ofícios (*tekhnōn*), em Esparta os cidadãos eram proibidos de se envolver com tais ofícios, sendo direcionados apenas aos assuntos da pólis. Xenofonte (*CL* 7.3-4) então explica como isso era possível: dado que as contribuições para as *syssítia* eram iguais para todos, que não se deveria usar dinheiro para ajudar seus convivas e que o físico por eles cultivado deveria servir como um adorno preferível a roupas elaboradas, qual seria a utilidade do dinheiro e, assim, da manutenção de um ofício por parte dos esparciatas?

O elemento em destaque aqui é o fato de os esparciatas não se envolviam com qualquer tipo de atividade financeira (ver CARTLEDGE, 1976), tanto por serem legalmente proibidos quanto por não precisarem, algo que os deixava livres para se dedicar exclusivamente à sua pólis – e, novamente, ao cultivo de um físico ideal. Em relação a isso há pouco a ser dito no que toca a honra, principalmente por não sabermos se alguma sanção legal ou social era aplicada aos que desobedecessem a proibição. O interessante aqui, entretanto, é a afirmação de que, em Esparta, de nada adiantaria se ter dinheiro.

Não é suficiente repetir aqui tudo o que já foi dito, que os recursos à disposição de uma família podiam dar acesso a seus membros a muitas outras arenas de disputa por honra, isso desde a *paideía* até as *syssítia*. Isso porque agora, enquanto esparciatas e cidadãos plenos, os *andres* tinham acesso a todo o mecanismo político de Esparta. Se obedecessem às exortações repetidas em direção a uma carreira cívica, os *homoioi* podiam adentrar e mover esse mecanismo conforme sua influência permitisse – influência essa que, como vimos, era conjugada por vários elementos além das habilidades do indivíduo. Eram vários os caminhos

²⁸¹ ἐν μὲν γὰρ δήπου ταῖς ἄλλαις πόλεσι πάντες χρηματίζονται ὅσον δύνανται: [...].

possíveis para se conseguir espaço no sistema políade e usufruir de seus privilégios, sendo um deles o uso “correto” de recursos econômicos.

Por mais que seja comum hoje se pensar que é o dinheiro a principal variável que define a posição social de um indivíduo (i.e., a principal fonte de honra), ele ainda é, no mínimo, uma dentre várias (ver OPRISKO, 2012, p. 65-66). O mesmo deve ser dito a respeito da Grécia Antiga, desde ao menos a *Economia Antiga* de Finley (1986 [1973]), isso sem considerar seus precedentes na obra de Weber (1968, p. 63-211) e Karl Polanyi (1957). Tal tradição, que coloca o *status* e os elementos que o compõem (dentre eles a honra) como as principais motivações das ações sociais na Antiguidade, tornou praticamente impossível (mesmo para os adeptos da escola econômica neoclássica) desconsiderar completamente a influência de elementos como o prestígio e os valores sociais na explicação do comportamento econômico na Grécia Antiga. Poderíamos encontrar na Esparta de Xenofonte a confirmação exagerada desse modelo, onde a busca de riqueza se mostraria, no final das contas, como algo inútil e inferior à excelência nos valores prezados pelos espartanos. Entretanto, novamente, o pequeno passo dado para fora da CL já revela um quadro bem diferente, com um mundo de caminhos por onde o investimento de riquezas retornava na forma de capital social. Esse mundo, felizmente, já foi minuciosamente analisado por Hodkinson (2000, p. 271-368), de modo que me limitarei aqui a apresentar seus principais argumentos, adicionando os comentários necessários para conectá-los ao sistema da honra.

3.1. Comprando / Conquistando o Favor Divino

Os templos eram provavelmente alguns dos *loci* mais privilegiados para o uso indireto da riqueza na conquista de valor social. Os santuários mais movimentados, por exemplo,²⁸² dependendo das regras que regiam sua visitação, consistiam de palcos perfeitos para a exibição de uma dedicação, uma vez que a práxis religiosa cotidiana atraía o testemunho de uma gama ampla de pessoas – algo potencializado exponencialmente em dias de festival. Poderíamos afirmar isso a respeito dos templos urbanos²⁸³ da acrópole de Esparta e de outros importantes

²⁸² Como Beate Dignas (2007, p. 163-165) afirma, não é possível estabelecer um cotidiano “típico” para os santuários gregos, uma vez que eles se situavam em diferentes regiões da pólis, realizavam rituais que exigiam comportamentos diferentes e recebiam diferentes níveis de atenção de seus devotos.

²⁸³ Ainda hoje é difícil falar de uma “cidade” espartana, consequência da afirmação de Tucídides (1.10.2) de que os lacedemônios vivam “em aldeias” (*katà kōmas*), isso é, sem um centro urbanizado. A ideia tradicional, de que as vilas de Tucídides correspondem às *obai* descritas por Pausânias (3.16.9), já foi contestada com sucesso por Marcello Lupi (2006, p. 199-204) levando em conta outras evidências, mas que ainda assim assume uma malha de ocupação menos centralizada. De qualquer forma, uma imagem diferente emerge da análise de Eleni Kourinou

na região, como os já mencionados de Ártemis Orthia e Apolo Hyakinthos. Em relação à acrópole espartana, reuniam-se ali não apenas santuários de divindades conectadas com diversos aspectos do discurso cívico esparciata (ver Paus. 3.17), mas também monumentos como a Estoa Persa, e o Coro, onde os coros das Gymnopaídiai se apresentavam (KOURINOU, 2000, p. 99-129). Já vimos que o templo de Ártemis Orthia, situado a leste da acrópole, e o de Apolo Hyakinthos, a cerca de 5 quilômetros dela em Amyklai, tinham papéis centrais no cotidiano da sociedade espartana. Tais locais, junto com o chamado Menelaion, o templo dedicado a Menelau e Helena situado em Kynosoura, a sudeste da acrópole, eram alguns dos palcos onde os votos de seus frequentadores teriam mais visibilidade, assim como a mensagem por eles passada.

Em relação às dedicações de caráter mais geral, as análises providas por Hodkinson (2000, p. 271-298) sobre os votos em bronze mostram que não temos os dados necessários para compreender as práticas votivas esparciatas no período que nos interessa, isso é, do final do século V ao começo do IV. Isso se deve, até certo nível, tanto pelas condições específicas de preservação do material arqueológico quanto pelo rareamento de votos em bronze a partir de meados do século V, tendência essa observada em vários santuários helênicos e pan-helênicos. Ainda assim, vale a pena mencionar algumas informações que perpassam todo o registro arqueológico.

A primeira delas é que, aparentemente, as dedicações em bronze passam a se concentrar nos santuários da acrópole e no Amyklaion a partir de meados do século VI, quando provavelmente a “reforma de Licurgo” atribui novas funções ao santuário de Ártemis Orthia e ao Menelaion, talvez mais direcionados à educação dos garotos e à das garotas, respectivamente (HODKINSON, 2000, p. 277-280, 289-291). Assim, com a acrópole estabelecida como um dos centros religiosos de Esparta, não é impressionante que o espartano Lisandro, segundo Pausânias (3.17.4), tenha escolhido justamente uma estoa próxima a ela para dedicar seu conjunto de duas águias sob imagens da deusa Níkē, em comemoração à suas vitórias em Notion (406, cf. Xen. *Hell.* 1.5.1-15) e em Egospótamos (405, cf. Xen. *Hell.* 2.1.20-28). Aqui é possível identificar um elemento interessante em relação a Esparta: Lisandro comemoraria a mesma vitória em Egospótamos com um conjunto de ao menos 38 estátuas de bronze, representando divindades e almirantes envolvidos na batalha – sendo que o próprio Lisandro foi representado sendo coroado por Poseidon (Paus. 10.9.7-10; cf. Plut. *Lys.* 18.1). Entretanto, o impressionante

(2000), com ao menos alguma concentração de edifícios públicos ao redor da acrópole espartana e a oeste dali, na “vila” de Pitana – o que nos permite, até certo ponto, falar de “templos urbanos”.

é que tal dedicação, que teria custado cerca de 19 talentos (em padrões áticos do século IV, cf. Diog. Laert. 4.35; *IG* IP² 555; cf. SCHULTZ, 2017, p. 144), foi estabelecida em Delfos, e não na própria Esparta. Esse fato nos leva a um segundo ponto interessante observado por Hodgkinson (2000, p. 286): parece ter havido algum tipo de restrição em Esparta sobre a dedicação privada de estátuas de indivíduos em bronze, conclusão essa derivada não da ausência de qualquer exemplar no registro arqueológico (o que não é nenhuma novidade), mas de qualquer *traço* de uma, tanto em testemunhos literários quanto arqueológicos. Exemplo disso é a inexistência das bases líticas de tais estátuas, que normalmente sobrevivem por não serem de um material tão custoso e reutilizável como o bronze.

Nesse ponto é necessário reconhecer um elemento que funcionou a favor do sistema da honra: evitar que indivíduos privados estabelecessem memoriais de si mesmos, principalmente em santuários tão centrais quanto os da acrópole e o Amyklaion, evitava que o dispêndio de recursos em sua comissão autorizasse aos mais ricos reivindicar uma relação mais próximas com os deuses favorecidos (TANNER, 2005, p. 86-87) e, assim, um valor social superior. Entretanto, essa tática parece ir por água abaixo quando consideramos o contexto mais amplo dos santuários pan-helênicos, onde não existia qualquer restrição sobre o volume de recursos gastos nos votos ou sobre seu estilo. Vale notar, nesse sentido, a dimensão das dedicações do regente Pausânias em Bizâncio (Hdt. 4.81.3) e Delfos (Hdt. 9.81 com Thuc. 1.132.2-3, essa barrada pelos lacedemônios), em comemoração de sua vitória em Plateia contra os persas, isso em um contexto onde ele lutava para assumir o comando absoluto da liga helênica. É impossível não pensar que monumentos como o de Lisandro e de Pausânias não funcionassem como atestados da influência de um único indivíduo, de modo que, quando colocados diante dos olhos de todos os helenos, conseguiriam um adicional significativo de prestígio aos olhos de sua audiência. Portanto, parece correto afirmar que as dedicações privadas tinham um papel potencializador sobre a honra de um indivíduo mais efetivo fora de Esparta do que dentro dela.

Tal conclusão parece precipitada quando levamos em conta apenas os casos excepcionais de Lisandro e Pausânias, separados por quase um século, além de levantar a questão dos motivos pelos quais um esparciata ambicionaria honra fora de Esparta. Deixemos o questionamento por último, e nos ocupemos agora de solidificar a conclusão supracitada, mostrando como o envolvimento esparciata com a prática esportista mais custosa de todas, a corrida de quadrigas, se encaixa nesse quadro e preenche parcialmente suas lacunas.

Já foram mencionados aqui diversos tipos de competições de caráter físico no qual os espartanos (e espartanas) podiam participar e, assim, exhibir seus atributos ao seu grupo social e

através deles, conquistar *timé*. Hodgkinson (1999) deixa bem claro que, apesar da imagem pintada pelas fontes de Tirteu (fr. 12.1-9 West) a Aristóteles (*Pol.* 8.1338b9-13), a competição atlética tinha um lugar especial dentro da sociedade espartana. São identificados votos comemorativos (ou desejosos) de vitórias atléticas desde ao menos a segunda metade do século VI,²⁸⁴ sendo que a rememoração dessas vitórias parece ter sido levada tão a sério a ponto de Helânico de Lesbos (*BNJ* 4 F 85a), historiador do século V, ser capaz de compor uma obra cronológica sobre vencedores dos jogos sediados nas Kárneia.²⁸⁵ Tais esforços com certeza proviam aos atletas algum valor social a mais, principalmente nos casos em que tais atletas não só tivessem as condições de se deslocar de Esparta até as diversas competições regionais, mas também os recursos necessários para comissionar votos cada vez mais monumentalizados (HODKINSON, 1999, p. 155-156). Ainda assim, como já foi dito, o registro arqueológico espartano não nos diz muito a respeito das dedicações do período que nos é central, isso é, o final do século V e começo do IV. Dessa forma, novamente, é necessário ir além da Lacônia.

Se contarmos o número registrado de campeões olímpicos espartanos (cf. MORETTI, 1957), vemos que até o começo do século V era grande o número de vencedores em provas atléticas: cerca de 40 entre c. 720 e 584. A partir dessa data, além de o número de atletas vencedores diminuir significativamente, os espartanos se mostram interessados em um novo tipo de competição, a das provas equestres. Apesar de as quantidades de vencedores em ambos os tipos de provas se manterem equilibradas entre c. 580 e 464 (período em que os lacedemônios colecionam 7 vitórias atléticas e 8 equestres), na segunda metade do século V as provas equestres se estabelecem como as preferidas, algo testemunhado por suas 12 vitórias contra uma única atlética no intervalo entre c. 460 e 364.

Em relação ao período de transição entre predominâncias, há quem defenda que a queda do número de atletas espartanos vencedores foi causada pela “reforma de Licurgo”, que descreditou tais vitórias em favor de treinamentos mais “úteis” do ponto de vista militar (e.g. NAFISSI, 1991, p. 167-169). Entretanto, como vimos, competições atléticas ainda eram

²⁸⁴ E.g. estatueta de um atleta encontrada em Esparta (Cambridge, Fitzwilliam Museum GR.11.1928); estela de Aiglatas, três vezes vencedor da prova de corrida de longa distância, o *dólikhos* (*IG* V.1 222); estela enunciando cinco vitórias (WOODWARD, 1925-6, p. 249-250).

²⁸⁵ As Kárneia eram festivais dórios dedicados a Apolo Karneios. Uma das poucas descrições do festival que possuímos é a provida por Demétrio de Escépcis (*apud* Athen. 4.141e-f), autor do século II que o caracteriza, em seus moldes lacedemônios, como uma “imitação do treinamento (*agōgēs*) militar” ([...] μίμημα εἶναι στρατιωτικῆς ἀγωγῆς). Não vale a pena aqui discorrer sobre o festival em si e suas simbologias (uma boa introdução pode ser encontrada em ASSUMPÇÃO, 2014, p. 202-210), bastando dizer aqui seus nove dias provavelmente eram ocupados por diversas competições atléticas e musicais (cf. *IG* V.1 222, 650, 651; Hsch. s.v. *staphylodrómoi*; Sosíbio *BNJ* 595 F3; ver GRAF, 2009, p. 96).

intencionalmente mantidas pela pólis espartana, dentre outros motivos por seu hipotético efeito eugênico na população. Ainda assim, é necessário considerar que o número de competidores olímpicos aumentava e, junto com ele, o nível de proficiência necessário (HODKINSON, 1999, p. 165-166) – principalmente se considerarmos os grandes investimentos feitos por outras cidades do Mundo Grego em seus representantes (ver o exemplo de Crotona em ANTONACCIO, 2014, p. 194-195).

Em relação à fase que nos interessa, quando as provas equestres assumem indiscutivelmente a liderança do esforço olímpico espartano, é interessante reparar que, a partir da vitória das quadrigas do espartano Arcesilau em 448, todos os vencedores de provas equestres – exceto talvez Euribíades (ou Sibaríades), de 384 (Paus. 5.8.10 com *IG* II² 2326), e Eurileonis, de 368 (Paus. 3.17.6) – comemoraram suas conquistas com estátuas suas em Olímpia.²⁸⁶ Vale a pena destacar o exemplo de Póicles, apelidado de “*Polýkhalkos*” (“Muito Bronze”), provavelmente por conta da natureza dos votos de vitória estabelecidos por ele não apenas em Olímpia, mas também em Delfos, Corinto e Nemeia (Paus. 6.1.7-8) – ou seja, em todos os quatro grandes festivais do calendário agonístico pan-helênico. Dado o que já dissemos a respeito do valor do bronze e do controle dos votos dedicados em Esparta, é possível observar uma tendência congruente: os espartanos mais ricos – ao menos os ricos o suficiente para custear não só aquilo que fosse necessário para competir em tais provas, mas também a viagem até os festivais – encontram nos santuários pan-helênicos um espaço mais propício à exibição de suas vitórias (e da posse dos recursos necessários para consegui-las) do que na própria Esparta.

Nesse ponto devemos retornar a Esparta e à única fonte que temos a respeito da celebração de provas equestres dentro dos limites da cidade: a já mencionada Estela de Damonon (*IG* V.1 213). Em primeiro lugar, sabemos que ela foi dedicada na acrópole, uma vez que sua segunda metade foi encontrada nas ruínas do templo de Atena Khakioikos (TOD; TILLYARD; WOODWARD, 1906-7, p. 176) – ou seja, ela foi depositada em um lugar de alta visibilidade. Em segundo lugar, é necessário notar que, apesar de a estela descrever tanto vitórias equestres quanto atléticas, são as primeiras que recebem maior ênfase. Além de a estela ser coroada com o relevo de uma quadriga, as vitórias equestres são mencionadas em primeiro lugar, sendo que o texto faz questão de afirmar que Damonon serviu ele mesmo como auriga nessas vitórias. Em adição a isso, é deixado claro por diversas vezes que tais vitórias foram

²⁸⁶ Arcesilau, de 448 e 444 (Paus. 6.2.1-2); Póicles, de 440 (Paus. 6.1.7-8); Licino, de 432 (Paus. 6.2.1-2); Anaxandro, de 428 (Paus. 6.1.7); Leon, de 424 (Polemon Perigetes *FGH* 3.122); Lícas, de 420 (Paus. 3.2.1-3); Cínisca, de 396 e 392 (Paus. 3.8.1, 6.1.6); Xenarces, de 388 (Paus. 6.2.1-2).

conquistadas com cavalos jovens, nascidos do rebanho do próprio Damonon (*IG* V.1 213.12-30). As vitórias atléticas mencionadas, por sua vez, são quase sempre acompanhadas da notícia que, na mesma ocasião, um corcel de Damonon vencera em outra prova (35-49, 63-89). Notemos, novamente, que essa dedicação é na forma de uma estela, e não na de uma estátua dos vencedores. Ela segue provavelmente uma tradição que James Whitley (1997, p. 147 com n. 68 para exemplos) caracterizou como uma “forma de dedicação peculiarmente lacônia”, a de estelas de pedra que listam vitórias de um (ou mais) competidores. Essa tradição se mostra frequente desde ao menos o começo do século V, talvez até mesmo em Olímpia: Pausânias (6.16.6) descreve um monumento semelhante ao de Damonon, uma estela que possivelmente listava a vitória de Calíteles na luta (provavelmente de 508) e a de seu filho, Polipeites, na corrida de quadrigas (provavelmente de 484).

Também vale notar que a Estela de Damonon não menciona qualquer vitória olímpica. Uma interpretação possível para isso, primeiramente formulada por Paul Poralla (1985, no. 219), é que a estela se refere a vitórias conquistadas nos anos posteriores à Guerra do Peloponeso – uma vez que os éforos epônimos mencionados na estela não constam na lista de Xenofonte (*Hell.* 2.3.10) para o período da Guerra – e anteriores a 400-396, quando os lacedemônios voltam a participar dos Jogos Olímpicos, isso depois de terem sido banidos em 420 por supostamente desrespeitarem a trégua olímpica.²⁸⁷ Se tal datação estiver correta, creio que seja possível afirmar que as competições equestres eram fontes honra também dentro de Esparta e no cerne do período que nos interessa, isso apesar de possíveis limitações impostas sobre comemorações de eventuais vitórias. Dado o número de recursos investidos na criação dos cavalos mencionados, em seu treinamento e no transporte para todas as 43 competições de quadrigas vencidas, é razoável afirmar que esse montante é, de certa forma, trocado por honra no momento em que as vitórias por ele permitidas são comemoradas no centro cívico da pólis. Ou seja, aqui é claro que o dinheiro, longe de ser tão inútil quanto diz Xenofonte, serviu para alavancar o prestígio de um indivíduo aos olhos de seu grupo social.

As fontes parecem afirmar que esse panorama apenas se agrava depois do período de Damonon e do retorno lacedemônio às Olimpíadas. Xenofonte (*Ages.* 9.6), inclusive, afirma que o rei Agesilau motivou sua irmã, Cínisca, a criar cavalos de corrida e competir nas provas equestres, isso com o objetivo de deixar claro que as vitórias em tais provas marcavam os vencedores como “exemplos não de virtude masculina (*andragathías*), mas de riqueza

²⁸⁷ Ver Thuc. 5.50; Xen. *Hell.* 3.2.21; Paus. 5.2.2.

(*ploútou*)”.²⁸⁸ Vale notar a recorrência da *andragathía*, o que caracterizava o homem como *agathós*, como obediente aos padrões de tudo que é “nobre” ou “bom” aos olhos de seu grupo social – tudo que traz *timē* a um indivíduo nele inserido.

Portanto, respondemos em parte o questionamento sobre a utilidade das vitórias equestres espartanas. Ao menos dentro de Esparta, suas comemorações, mesmo que limitadas, podiam reputar tão bem os indivíduos ricos o suficiente para consegui-las a ponto de incomodar mesmo os diarcas. Ainda assim, como já dissemos diversas vezes, a honra conquistada, para surtir algum efeito na posição social do indivíduo, deve ser “investida” ativamente; e é justamente o resultado de tais investimentos que podiam causar incômodos reais.

Como Hodkinson (2000, p. 325-326) argumenta, vitórias em festivais, principalmente as olímpicas, eram consideradas presente dos deuses (cf. Pind. *Pyth.* 5.122-3, 10.10), associando, assim, a imagem do indivíduo com o favorecimento divino. O valor social conquistado pelo indivíduo por essa fonte poderia, assim, ser facilmente usado na conquista de postos de importância dentro da pólis (cf. KURKE, 1993, p. 136-137). No caso de Esparta, já vimos como os vencedores atléticos provavelmente conquistavam uma posição entre os *hippeis* ao lado dos reis (p. 183 *supra*); ou até mesmo como auxiliares especiais (HODKINSON, 1999, p. 168-169). Havia ainda outras opções mais influentes, como as apresentadas pelo envolvimento na diplomacia lacedemônia – cada vez mais necessária no período que nos interessa, dados os inúmeros conflitos e negociações necessárias à manutenção da hegemonia espartana. Um bom exemplo é o de Lícas, que apesar de ter servido como um embaixador de segundo escalão em 421 (Thuc. 5.22), assume uma posição de destaque como embaixador e *próxeos* de Argos (Thuc. 5.76) depois de sua vitória equestre em 420, e em 412/11 ele é escolhido como supervisor das campanhas espartanas na Ásia Menor, mantendo uma participação importante na diplomacia relacionada àquela região (Thuc. 8.39, 42-43, 52, 57-58, 84, 87). Assim, o valor social por ele conquistado em Olímpia e advertido a todos seus visitantes provavelmente surtiu efeito tanto dentro quanto fora de Esparta. Mais opções poderiam ser encontradas nos postos de comando político/militar. Leon, vencedor equestre de 440, é provavelmente o mesmo Leon escolhido como fundador da colônia de Heracleia Traquínia em 426 (Thuc. 3.92.5), assim como para três embaixadas para Atenas em 422 e em 420 – uma delas em posição de destaque por conta de sua proximidade com os atenienses (Thuc. 5.19.2, 24.1, 44.3) – e um eforato epônimo (Xen. *Hell.* 2.3.10). Também vale notar que seu filho, Pedáreto, em sua primeira e única aparição, assume logo de cara a posição de arconte em Quios em 412

²⁸⁸ [...] οὐκ ἀνδραγαθίας ἀλλὰ πλούτου ἐπίδειγμά [...].

(Thuc. 8.28). Após sua morte no mesmo ano (Thuc. 8.55), outro Leon assume o arcontado de Quios em 411 (Thuc. 8.61), trazendo consigo um navio próprio – um padrão de riqueza que combina com o de um vencedor olímpico.

Ainda assim, é relativamente arriscado manter tais conclusões apenas com base nos poucos exemplos que possuímos de vencedores olímpicos espartanos. Por esse motivo, Hodkinson (2000, p. 335-368) comenta outras possibilidades, essas mais políticas e menos atléticas, nas quais os recursos econômicos podiam ter um efeito direto na influência do esparciata dentro de sua pólis.

*

Já cobrimos as diversas possibilidades pelas quais cidadãos mais ricos poderiam conseguir influência – e, por meio dela, valor social – por meio do estabelecimento de relações de patronato e clientelismo com outros cidadãos mais empobrecidos. Desde o custeamento da educação até a manutenção das *eisphorá* devidas às *syssítia*, a composição de um círculo de dependentes extraoficiais podia influenciar na eleição dos detentores de cargos públicos, fosse através do voto direto ou pela disseminação de testemunhos positivos a respeito do caráter de seu patrono – algo essencial para uma reivindicação exitosa da precedência baseada na *timé* do indivíduo. Dessa forma, me limito aqui a adicionar os dependentes não-cidadãos que um esparciata podia manter ao seu redor, mais especificamente os já mencionados *móthakes*, *móthones* e *nóthoi*. Por mais que eles não se tornassem cidadãos após a *paideía* (o que poderia acontecer no caso dos *móthakes*), é necessário notar que, ao menos no caso dos *nóthoi*, lhes era possível compartilhar das “coisas belas” providas por Esparta. Isso supõe que tal indivíduo possuía certo valor social, provavelmente advindo da demonstração de obediência a valores considerados “bons” pelos espartanos – algo que poderia refletir, até certo ponto, sobre seu patrono. Por fim, Hodkinson (1997, p. 66-67; 2000, p. 337) sugere que o próprio efeito visual do séquito mantido por tais patronos teria um efeito direto sobre a imagem dos patronos dentro de seu grupo social, principalmente em ocasiões como no segundo dia das Hyakínthia, quando os cidadãos provavelmente reuniam seus dependentes e banquetavam com “todos os conhecidos e seus próprios escravos”²⁸⁹ (cf. Polícrates *BNJ* 588 F 1).

²⁸⁹ [...] πάντας τοὺς γνωρίμους καὶ τοὺς δούλους τοὺς ἰδίους. Vale notar que o termo traduzido por Hodkinson como “conhecido”, *gnōrimos*, também pode significar “bem conhecido” ou “ilustre”, o que poderia diminuir a possibilidade que dependentes em geral fossem incluídos nesse grupo. Entretanto, o fato de escravos serem permitidos mostra que a ocasião não era exclusiva, mas a mais inclusiva possível – talvez principalmente para os que tinham séquitos (qualitativamente e quantitativamente) consideráveis a serem exibidos.

Dito isso, creio que seja possível passar para o aspecto mais interessante notado por Hodkinson (2000, p. 337-352), a respeito do emprego da riqueza na conquista de precedência dentro da pólis espartana. Me refiro, mais especificamente, às relações de *xenía*, amizades ritualizadas que consistia em “uma ligação de solidariedade manifesta em uma troca de bens e serviços entre indivíduos originários de unidades sociais separadas” (HERMAN, 1987, p. 10).

Uma vez estabelecidas, os *xénoi* podiam esperar receber e ter de prover, dentre outros serviços, apoio político e militar um ao outro nas respectivas unidades sociais (MITCHELL, 1997, p. 13). Isso fazia com que, em Esparta, os indivíduos que mantivessem tais conexões tivessem preferência na indicação de embaixadas e comandos militares, dada sua proximidade com os interlocutores. Lynette Mitchell (1997, p. 77) mostra que, segundo as fontes, 34% dos espartanos indicados para missões diplomáticas durante a Guerra do Peloponeso e o começo do século IV mantinham alguma conexão desse tipo em seu lugar de destino. Em relação aos postos de comando militar, a proporção chega a 17%, mas isso provavelmente devido à pouca atenção dada aos espartanos para as cidades gregas da Ásia Menor até antes da fase final da Guerra do Peloponeso (p. 84-85). Inclusive, é interessante notar que foi justamente as conexões estabelecidas por Lisandro, não só com Ciro, filho do Grande Rei da Pérsia, mas também com vários dos cidadãos mais importantes de pólis da Ásia Menor que impulsionou significativamente tanto sua própria carreira quanto o apoio e, conseqüentemente, a eficiência das frotas espartanas em atividade no Egeu (*ibid*, p. 89; ver HODKINSON, 2000, p. 346-348).

Mas quem eram os detentores de tais conexões? A “ostentação” de *xénoi* de diferentes lugares determinava e sinalizava àqueles ao seu redor a extensão da influência política do indivíduo, algo que por si só podia aumentar seu valor social. Nesse sentido, é possível ver a honra sendo articulada em estruturas internas e externas à pólis, isso graças às redes políticas e militares nelas contidas. Ainda assim, é necessário ter em mente que a influência no exterior era diretamente condicionada pelo *status* ocupado pelos *xénoi* em seus respectivos grupos sociais. Isso faz com que Gabriel Herman (1987, p. 34-40) considere que a imagem provida pelas fontes, que apenas aristocratas mantinham *xeníai*, não corresponde à realidade, mas que tais conexões podiam ser estabelecidas com qualquer indivíduo que mantivesse algum poder dentro de sua sociedade – o que, na maioria das vezes, se resumia àqueles que ocupavam as magistraturas de maior importância. Entretanto, também é necessário considerar que os únicos indivíduos capazes de sustentar uma *xenía* eram aqueles com condições não só de transitar entre diferentes contextos (como o dos santuários pan-helênicos), mas também de alimentar uma amizade ritualizada que exigia, por vezes, trocas de “presentes” relativamente custosos (ver THEUNS, 2016, p. 16-20). Dessa forma, é natural que indivíduos com mais recursos

econômicos, geralmente (mas não exclusivamente) de famílias mais importantes, fossem mais bem reputados em grupos sociais estrangeiros e, por isso, tivessem um acesso mais facilitado não só à *timé* intrínseca a um cargo público, mas também àquela produzida caso seu desempenho fosse positivo.

Exemplos extensivos de tais casos são mencionados pela bibliografia já citada, de modo que me reservo aqui a ilustrar essa conclusão com um exemplo paradigmático, o do espartano Clearco, filho de Râmfias. Sabemos que ele era *próxenos* de Bizâncio (Xen. *Hell.* 1.1.35), o que provavelmente fez com que ele fosse indicado a vários postos de comando lá situados. O vemos como arconte no Helesponto em 412 e em 411 (Thuc. 8.8.2, 39.2, 80.1); em 410 ele é enviado por Ágis como *próxenos* a Bizâncio e para a Calcedônia com o objetivo de bloquear o suprimento ateniense de grãos (Xen. *Hell.* 1.1.35) e em 408 é estabelecido como harmosta em Bizâncio (Xen. *Hell.* 1.3.15-19; Diod. 13.66.5-6). Depois da Guerra do Peloponeso, é certo que ele retornou ao Bizâncio no comando de uma força espartana, mas as fontes (Xen. *An.* 1.1.9, 2.6.2-5; Diod. 14.12) diferem sobre a natureza de seu desentendimento com as ordens provindas de Esparta. Entretanto, elas parecem concordar que, depois de exilado, Clearco ainda contrai a *xeníá* do mesmo Ciro supracitado, quando recebe recursos, monta um exército mercenário que posteriormente luta sob o comando do príncipe.

É bem possível que o mérito individual (assim como o valor social por ele conseguido) tivesse alguma influência na escolha dos magistrados,²⁹⁰ mas é necessário observar o peso das indicações internas e externas na escolha dos oficiais. Hodkinson (2000, p. 348-352) inclusive bem nota que a articulação externa dos *xénoi* podia servir como uma ferramenta para que esparciatas, ao serem indicados para postos de comando, pudessem manipular a política interna de Esparta a seu favor. Creio que o efeito durava para além de seu mandato: caso seus objetivos fossem atingidos com sucesso (provavelmente com a ajuda dos e prestando ajuda aos *xénoi*), a visibilidade de tais cargos proveria o indivíduo com mais *timé* (talvez alavancada por meio de monumentos e memoriais, tanto em Esparta quanto no exterior), essa aplicável tanto na disputa por cargos mais importantes como na reivindicação de uma deferência maior, de uma posição social mais alta.

*

²⁹⁰ Mitchell (1997, p. 89) argumenta que esse teria sido o caso das navarquias depois que elas se estabelecem como magistraturas regulares, a partir de 409. Entretanto, como a própria autora afirma, a escolha de Brásidas como comandante da expedição à Calcídia não parece ter sido motivada por sua carreira digna de nota (cf. Thuc. 4.70.1). Hodkinson (1983, p. 261-263), inclusive, chega a cogitar que ele tivesse conexões hereditárias antes de ser enviado – o que não pode ser comprovado.

Procurei demonstrar nesse tópico que a afirmação de Xenofonte (CL 7.3-4), de que em Esparta o dinheiro não tinha utilidade, não reflete o mecanismo social esboçado pelo quadro mais amplo. O dinheiro tinha sim, ao lado de elementos como nascimento e a relação entre patrono e cliente, um papel significativo na disputa por valor social. Além de impulsionar as vitórias de cada indivíduo por meio da comissão de votos cada vez mais monumentais e expostos em locais-chave, tanto dentro quanto fora de Esparta, os recursos econômicos permitiam o acesso a arenas de disputa por honra com importantes reverberações no mundo externo à Lacedemônia. As vitórias equestres e suas comemorações brônzeas podem ter servido como pavimentação do caminho em direção à laços de *xenía* com indivíduos importantes de outras pólis, laços esses que, além de ajudarem a manter a hegemonia espartana, podiam ser utilizados como ferramentas para a autopromoção dentro da própria Esparta. Lisandro, por exemplo, depois de ter sido patrocinado financeiramente – provavelmente pelos reis euripôntidas – por toda sua educação (CARTLEDGE, 1987, p. 79) e provavelmente até sua indicação como navarca (Xen. *Hell.* 1.5.1), manipulou a política interna e externa de Esparta por meio da articulação de suas conexões em diferentes partes do Egeu. O valor social por ele conseguido, combinado com a provável riqueza adquirida no caminho, quase lhe permitiu resolver o problema da pobreza de seu *oikos* com bons casamentos para suas filhas e, talvez, se confiarmos em Plutarco (*Ages.* 20.2-3), até mesmo a aspirar à ocupação de um dos tronos espartanos.

Portanto, o retrato aqui repete, de diferentes formas, aquele delineado até o momento. Apesar de o mérito (e a *timé* dele decorrente) aparecer no discurso espartano como principal definidor da posição social do indivíduo, os recursos econômicos disponíveis a ele, seja por posse direta (dele) ou indireta (de seus “amigos”), podiam constituir privilégios significativos.

Um último ponto a ser destacado é que, durante os mandatos no exterior, os espartanos podiam contrair as *xeníai* e, com elas, “presentes” de valor considerável. Tais “presentes”, se trocados por favores de caráter não-econômico (como o auxílio militar ou político para estabelecer oligarquias, por exemplo), podiam assumir o caráter de subornos – algo pelo qual os espartanos se tornaram famosos no século V, valendo notar que todas as transações atestadas pelas fontes são entre estrangeiros e esparciatas, nunca entre *homoioi*.²⁹¹ Portanto, é possível

²⁹¹ K. L. Noethlics (1987) reúne todas as instâncias nas quais o suborno de oficiais espartanos é afirmado. Aristóteles (*Pol.* 2.1270b6-13) é o único que, possivelmente, se refere a subornos internos a Esparta em sua análise sobre o cargo dos éforos, esses que, por virem majoritariamente das camadas menos favorecidas, eram facilmente “compráveis” (*ōnioi*). Ainda assim, Aristóteles usa um exemplo que provém de negociações com estrangeiros, mais especificamente os habitantes de Andros.

que os postos de comando no exterior fossem uma fonte de riquezas, seja na forma de dinheiro ou de recursos igualmente úteis.

Talvez o caso mais concreto no qual podemos ver tais tendências seja aquele da resposta dos esparciatas à proibição da posse privada de riquezas cunhadas em ouro e prata, essa substituída para o “dinheiro de ferro” ou *pélanor*, segundo Hesíquio (s.v).²⁹² Xenofonte (CL 7.5-6) afirma que essa medida remontava a Licurgo, sendo parte do pacote de *nómoi* destinados a dificultar a ostentação de riquezas dentre os *homoioi*: além de a massa ocupada pelo dinheiro de ferro ser extremamente inconveniente (uma mina egineta precisaria ser carregada em uma carroça se convertida),²⁹³ a posse de ouro, se descoberta, era passível de multa.²⁹⁴ De acordo com J. Christien (2002, p. 173-182), essa medida, instaurada depois do fim da Guerra do Peloponeso, foi desenhada para impedir que as elites, as mesmas que colecionavam *xeníai*, utilizassem suas novas conexões externas para enriquecer e, assim, acabar com a igualdade aparente dos *homoioi*. Entretanto, uma passagem preservada de Posidônio (BNJ 87 F 48c), um autor do século I, afirma que foram justamente essas conexões as que proveram os espartanos de uma saída: os valores em ouro e prata eram depositados junto aos arcádios (provavelmente *xeníoi*), vizinhos dos lacedemônios.²⁹⁵

Portanto, considerando o papel que as *xeníai* tinham tanto na posse quanto na salvaguarda de riquezas conseguidas por meios ilícitos ou não, assim como a possibilidade que elas ofereciam aos próprios espartanos de que esses tivessem uma influência mais direta na política externa de sua pólis, creio que é possível identificar um dos elementos que jaz na raiz da caracterização dos espartanos como *philótimo*i. A ascensão a cargos importantes e o estabelecimento de conexões externas (preferencialmente lucrativas) poderiam ter sido os meios mais eficazes de obter um poder econômica maior para o *oikos* – afinal de contas, o casamento tinha um poder limitado de aumentar a renda imediata de uma família.

Esse quadro só piora nos casos das famílias mais pobres, que não podiam esperar contrair um contrato de casamento bom (uma vez que ele era utilizado para concentrar propriedade, não para salvar famílias prestes a perderem a cidadania por conta da pobreza), ficando submetidas a patronos e sem qualquer expectativa de se tornarem independentes – a

²⁹² Sobre a proibição e o dinheiro de ferro ver MICHELL, 1947; DAVID, 1979-80; PICARD, 1980; EHLING, 1997; HODKINSON, 2000, p. 154-176; CHRISTIEN, 2002; FIGUEIRA, 2002. Sobre a não utilização de moedas cunhadas no Mundo Grego em geral, ver BARELLO, 1993.

²⁹³ Sobre essa equivalência ver FIGUEIRA, 2002, p. 139.

²⁹⁴ Ver Xen. CL 14.3; Posidônio BNJ 87 F 48c; cf. Plut. Lys. 16-17.1 com ALESSANDRÌ, 1985; 19.4.

²⁹⁵ Ver BERGESE, 1986; GOMES, 1995.

menos que dessem sorte no estrangeiro. Somemos a isso a política intervencionista espartana, que crescia cada vez mais a partir da Guerra do Peloponeso, motivada também por indivíduos que, como vimos, poderiam ter interesses privados enquanto magistrados em atividade – como o estabelecimento de *xeníai* no exterior, conquista de prestígio (facilitada pela visibilidade do cargo) e, talvez, aquisição de riquezas. Temos, portanto, um sistema que, além de incentivar a competição internamente, coloca como uma das poucas opções de ascensão social o sucesso político-militar obtido sobre estrangeiros. Ou seja, ao menos na visão dos não-espartanos, o intervencionismo de Esparta se mostrava como um mecanismo pelo qual seus próprios cidadãos mantinham arenas de disputa por honra abertas constantemente, buscando não apenas o prestígio que o sucesso nelas poderia prover, mas também as oportunidades de enriquecimento inexistentes na Lacedemônia. Nesse sentido, não é impressionante que o Sócrates do *Alcibíades I* (122d-123b) afirme que, apesar “muitas gerações” verem ouro e prata convergindo para a Lacedemônia, pouco disso foi visto saindo de lá.

Tomemos como exemplo menos caricato o caso de Esfódrias, onde é impossível não reconhecer os padrões delineados acima. Por mais que possa ter sido o mérito de sua carreira (cf. Xen. *Hell.* 5.4.32) o responsável por lhe conseguir uma relação próxima com o rei Cleombroto (ou o inverso), é pelas mãos desse rei que ele é estabelecido como harmosta em Téspia em 378 (5.4.15). Nessa posição, ele é convencido pelos tebanos, supostamente em troca de dinheiro (5.4.20), a tomar o Pireu e envolver Atenas em uma guerra com Esparta – pelo benefício de Tebas. É impossível não pensar que Esfódrias tinha o prospecto de ser reputado em Esparta como o “Conquistador do Pireu”, algo que nem Lisandro havia realizado, e de quebra manter algum crédito com os tebanos interessados na guerra. Portanto, temos uma carreira digna de nota seguida de uma nomeação de comando no exterior, seguida de um suposto pagamento em dinheiro e uma oportunidade de se tornar ainda mais renomado, isso às custas de um aliado.

Por mais que nem todos os elementos dessa história tenham correspondido à realidade, é esse o modo como ela foi contada por Xenofonte e, se pudermos acreditar nele, como outros gregos viam as ações espartanas. Digo isso porque a mesma fórmula aparece já no discurso dos tebanos em Atenas em 395, onde se questiona o seguinte: “desde que os lacedemônios fizeram o queriam, qual comando (*arkhēs*), qual honra (*timēs*) ou qual dinheiro (*khrēmátōn*) conseguido eles [os aliados da Guerra do Peloponeso] compartilharam?” (Xen. *Hell.* 3.5.12).²⁹⁶ Repetem-

²⁹⁶ [...] ἐπεὶ δ' ἔπραξαν ἃ ἐβούλοντο οἱ Λακεδαιμόνιοι, ποίας ἢ ἀρχῆς ἢ τιμῆς ἢ ποίων χρημάτων μεταδεδώκασιν αὐτοῖς;

se, novamente, os três pilares da *ambição* espartana: o comando (*philarkhía*), a honra (*philotimía*) e o dinheiro (*philokhrēmatía*), isso já na década seguinte à Guerra do Peloponeso.

4. Magistrado

Xenofonte começa o oitavo capítulo da *CL* (8.1-2) tocando novamente no tema da obediência dos esparciatas, mas agora uma direcionada a objetos específicos: às magistraturas (*tais arkhais*). Novamente, Xenofonte estabelece uma comparação entre Esparta e as “outras pólis”: enquanto os membros mais poderosos (*dynatōteroi*) das últimas não quereriam que se pensasse (*dokein*) que eles temiam os magistrados, isso porque consideravam esse temor algo “não-livre” (*aneleútheron*), os espartanos mais poderosos (*krátistoi*), segundo ele, “respeitam muito (*hypérkhontai*) as magistraturas, e exaltam a humildade [perante as magistraturas] dos que, quando requisitados [pelos magistrados], [os] atendem correndo ao invés de andando”.²⁹⁷ Antes de qualquer coisa, é necessário notar dois elementos interessantes que compõe essa seção da obra.

Primeiramente, Xenofonte (*CL* 8.1) conecta diretamente a obediência aos magistrados e às leis com a “boa ordem” ou “disciplina”, a *eutaxía*. Esse termo é utilizado pelos autores do século IV principalmente em contextos militares, referindo-se à disciplina e obediência dos soldados a seus oficiais. Em relação a Xenofonte, a mesma conexão direta entre *eutaxía* e obediência, se repete em vários momentos, tanto por equivalência (*Cyr.* 7.2.7-8) quanto pela primeira ser resultado da última (*Ages.* 6.4.4, cf. *CL* 8.1). Nesse sentido, a *eutaxía* toma um sentido de obediência aos oficiais do exército, de modo que seu oposto, a *ataxía*, pode ser perfeitamente compreendida como a ação de ser desobediente a esses mesmos oficiais – ou seja, como um ato de “insubordinação”.²⁹⁸ A utilização desse vocabulário, portanto, não deve ser encarada como um acidente, ainda mais se levarmos em conta a descrição detalhada que o próprio Xenofonte (*CL* 11.4-10; cf. *Thuc.* 5.66.3-4) faz da complicada estrutura de comando do exército espartano e de suas táticas de movimentação, elementos que provavelmente exigiam muita *eutaxia* para funcionar apropriadamente. Portanto, é possível que, ao menos brevemente, Xenofonte estivesse correspondendo o funcionamento do sistema político interno de Esparta ao de seu exército: cidadãos extremamente disciplinados, proativos e obedientes a seus superiores, movendo, pelos mesmos princípios, as máquinas responsáveis por fazer de Esparta a pólis

²⁹⁷ [...] καὶ ὑπέρχονται μάλιστα τὰς ἀρχὰς καὶ τῷ ταπεινοῖ εἶναι μεγαλύνονται καὶ τῷ ὅταν καλῶνται τρέχοντες ἀλλὰ μὴ βαδίζοντες ὑπακούειν, [...].

²⁹⁸ E.g. *An.* 3.2.30-31; *Cyr.* 8.5.14; *Eq. Mag.* 1.24; cf. PRITCHETT, 1974, p. 236.

“mais poderosa e famosa na Hélade” (CL 1.1). Por mais que essa seja uma reconstrução de Xenofonte, se a mesma obediência devida aos magistrados também o era aos oficiais militares, seria possível que o mesmo discurso meritocrático (pautado na honra conquistada pelo indivíduo) que justificava a autoridade dos últimos fosse transposto para os primeiros, ou o inverso.

Em segundo lugar, a obediência devida aos magistrados, além de ser um valor considerado “bom” por seus efeitos benéficos, também parece constituir um tratado de reciprocidade entre cidadãos. Segundo Xenofonte (CL 8.2), os esparciatas eram respeitosos aos magistrados porque pensavam que “se eles tomassem a liderança (*katárkhōsi*), os outros [os] seguiriam com extrema obediência”.²⁹⁹ Ou seja, obedecia-se para que se fosse obedecido em um segundo momento. Essa passagem é praticamente uma enunciação de uma das máximas associadas aos espartanos, mais especificamente de que ali a “mais bela das lições” era a de “liderar e ser liderado”. É possível que tal máxima tenha sido inaugurada por Xenofonte, isso em um contexto muito suspeito: ela aparece, pela primeira vez, atribuída a Agesilau, individualmente, em sua biografia (Ages. 2.16). Portanto, é possível que Xenofonte estivesse sobrepondo sobre o rei as suas próprias ideias sobre o líder ideal.³⁰⁰

Ainda assim, por mais que o espartano corroborasse a obediência descrita acima, é necessário não esquecer que, para que ele concorresse a uma das magistraturas (e à honra trazidas por elas), lhe era necessário cumprir vários outros requerimentos – estar casado, ter filhos, estar em dia com seu *syssítion* e praticando em seu cotidiano tudo aquilo que fosse considerado “honrável”, desde a caça até competições pan-helênicas. Uma vez que correspondesse a todas essas expectativas, ele podia (teoricamente) disputar todas as *tá kalà políades* em pé de igualdade com seus *homoioi*. Pelo menos é isso que, como vimos, o discurso espartano da competição, do amor pela vitória (*philonikía*) e das devidas recompensas a seus vitoriosos pregava desde a *paideía*. Exceto em relação aos postos na Gerousía, algo sobre o qual falaremos mais adiante, não temos notícia de qualquer limitação formal pela qual um grupo específico de espartanos não seria elegível para uma magistratura pública – isso se ignorarmos que as *eisphorá* eram, de certa forma, um impedimento econômico a certos (ex-)cidadãos.

²⁹⁹ [...] ἦν αὐτοὶ κατάρχωσι τοῦ σφόδρα πείθεσθαι, ἔψεσθαι καὶ τοὺς ἄλλους: [...].

³⁰⁰ Essa virtude, de saber liderar e ser liderado, também aparece nos persas de sua *Anábase* (1.9.4), o que reforça tal argumento. Vale notar que apesar de a máxima ser associada a outros espartanos posteriormente (Plut. *Lyc.* 30.3 para o rei Teopompo; *Mor.* 215c para o rei Ágis, filho de Arquídamo), ainda assim há mais instâncias conectadas à Agesilau e Xenofonte especificamente (Plut. *Ages.* 1.2-3, 20.2 cf. *Mor.* 212b-c), um indício da principal fonte da tradição. Na *Anábase* (1.3.15), Xenofonte parece atribuir esse valor também ao espartano exilado Clearco, mas o próprio Clearco coloca o conhecimento de como liderar e ser liderado como algo acessível a todos, não especificamente a espartanos. Para um ponto de vista menos cético, ver REDFIELD, 1977-8, p. 154.

Ainda assim, são muitas as magistraturas das quais temos notícias, e nem todas compartilhavam os mesmos processos de eleição, tempo de mandato, contextos de atuação e visibilidade. Portanto, é necessário analisar as diferentes maneiras pelas quais magistraturas diversas (um dos elementos centrais da *philotimía* espartana) influenciavam no sistema da honra espartano.

4.1. *Paidonómos*

Seguindo o raciocínio aqui proposto, comecemos pelo oficial responsável pela educação dos mais jovens, o *paidonómos*. Iniciando por sua escolha, Xenofonte (*CL* 2.2) nos diz apenas os indivíduos que ocupavam tal cargo provinham “daqueles que ocupavam as maiores magistraturas”.³⁰¹ Esse mesmo grupo, segundo Plutarco, era o “dos belos e bons” (*kalōn kai agathōn*), sendo que um de seus membros “era indicado” (*etáteto*) para o cargo de *paidonómos*. Tais informações nos trazem mais dificuldades do que auxílios.

Primeiramente, a expressão *kalós kagathós* é extremamente volátil, podendo se referir tanto a uma “elite” moral (nos moldes fornecidos pelo autor ou por sua audiência) quanto a uma social, escolha essa que não é possível realizar tendo como base apenas as passagens supracitadas. Considerando outras instâncias nas quais há referências a *kaloí kagathoí* lacônios, Felix Bourriot (1996) tenta dar um sentido único a todas essas passagens, argumentando que esse adjetivo era conferido, em Esparta, apenas àqueles indivíduos que demonstrassem um comprometimento total com a ética guerreira ideal. Philip Davies (2013), por sua vez, deixa claro como essa conclusão é extremamente reducionista e enviesada pela miragem militarista de Esparta. Nesse sentido, creio que as direções mais úteis a respeito do nicho do qual o *paidonómos* era recrutado são as de Xenofonte.

O primeiro passo para decifrar sua falta de detalhes, nesse caso, é identificar quais seriam “as maiores magistraturas” de Esparta. A aposta mais óbvia aqui seria a da Gerousía, mas isso por conta de afirmações específicas de Aristóteles na *Política*. O estagirita afirma que os eforato e a Gerousía são “as duas maiores magistraturas”, e que enquanto o *dēmos* como um todo podia participar do segundo, eles podiam apenas eleger os últimos (4.1294b29-31), uma vez que esses advinham de um grupo mais “exclusivo”: o dos *kaloí kagathoí* (2.1270b23-24), o que os caracterizaria como o elemento oligárquico da “constituição mista” de Esparta (2.1256b33-38). Essa diferenciação entre *demos* e *kaloí kagathoí* parece assumir tons sociais, já que os últimos, além de compartilharem com os éforos uma moralidade nada perfeita (2.1271a3-5), teriam sua singularidade na educação na *andragathía* (2.1270b37-38), algo que,

³⁰¹ [...] ἐξ ὧν περ αἱ μέγιστα ἄρχαι καθίστανται, [...].

segundo o próprio Aristóteles, teoricamente também estava à disposição de todo o *dēmos* espartano através da *paideía* comum (8.1337a31-33). Dadas essas incongruências, podemos supor que o estagirita se refere a uma “elite” (necessariamente informal, caso contrário de nada adiantaria o discurso dos *homoioi*), caracterizada por uma afinidade maior com os valores que compunham a *andragathía*.

Já vimos acima que a *andragathía* não só resumia todos os elementos que se buscava nos *hēbōntes* escolhidos como *hippeis* (físico ideal, competitividade, obediência às leis, etc.), mas era também o traço que os vencedores olímpicos de provas hípicas queriam demonstrar com tais conquistas – algo que aparentemente conseguiram, ao menos até o truque de Agesilau e Cínisca (Xen. *CL* 4.2; *Ages.* 8.6, respectivamente). Creio que nessas passagens e na supracitada de Aristóteles, o padrão de *andragathía* referenciado seja o mesmo, isso é, aquele mantido em Esparta.

O problema é que, como já vimos acima, no plano prático de ambos os casos de Xenofonte (escolha dos *hippeis* e as competições hípicas), a demonstração de *andragathía* era facilitada e reservada, respectivamente, à indivíduos que possuíam os recursos necessários para ter acesso a arenas específicas de disputa por honra. Se aplicarmos esse mesmo raciocínio aos *kaloí kagathoí* referenciados por Aristóteles e Plutarco, veríamos, também ali, a “elite” socioeconômica que tinha condições de demonstrar seu comprometimento com o código de honra espartano em arenas mais prestigiosas e, assim, conquistar o capital social necessário à eleição das “maiores magistraturas”. É possível, inclusive, realizar um paralelo com os cargos militares que, apesar de não serem abertamente caracterizados como “grandes”, provavelmente mantinham um poder significativo a partir do final do século V. Hodkinson (1993, p. 152-169), realizando uma análise histórica e prosopográfica dos oficiais militares espartanos que sabemos terem atuado no exterior entre as décadas de 420 e 370, observa que a maior parte deles mantinham indícios de serem de um “*status* social elevado” – isso é, de serem membros de famílias ricas e/ou conectados a esparciatas influentes.

Portanto, creio ser possível que o *paidonómos* fosse escolhido do mesmo grupo social delineado acima. Poderíamos afirmar que isso seria uma impossibilidade, dada a influência restrita do cargo e o fato de que não conhecemos nenhum esparciata que o tenha desempenhado – um provável produto claro de sua insignificância em um panorama mais amplo. Entretanto, a impossibilidade estaria em assumir que o responsável por toda a educação espartana, o elemento essencial de reprodução de todo o sistema social vigente, fosse considerado um magistrado sem importância. Nesse sentido, é interessante notar que o *paidonómos* é um dos poucos magistrados que mantém um séquito de ajudantes (os *mastigophóroi*; cf. Xen. *CL* 2.2), algo

interpretado por Ducat (2006a, p. 159) como um símbolo de sua importância. Além disso, o fato de não conhecermos o nome de nenhum *paidonómos* atesta apenas o desinteresse ou a ignorância dos autores não-espartanos que escreveram sobre Esparta.

O segundo problema advindo do texto de Plutarco também advém da falta de detalhes. Plutarco é o único que nos fala do modo de seleção do *paidonómos*: segundo ele, o *paidonómos* “era indicado” (*etáteto*). Tal terminologia é usada pelo autor para se referir a instâncias em que indivíduos eram apontados por magistrados para assumir determinado cargo, instâncias claramente distantes de um processo eletivo (cf. Plut. *Lys.* 23.5; *Crass.* 6.2; *Mor.* 486a). Isso entra em conflito direto com Aristóteles (*Pol.* 4.1294b32-33), que afirma que em Esparta todos os cargos públicos eram elegíveis (*hairètàs*). Como veremos (p. 250-270 *infra*), fontes anteriores a Aristóteles contradizem essa afirmação, de modo que não seria impressionante se o *paidonómos* também fosse uma exceção a essa generalização. Ainda assim, nenhum autor nos dá pistas sobre o magistrado responsável por nomeá-lo, caso ele não fosse eleito. De qualquer forma, se o cargo do *paidonómos* fosse ocupado por indicados ao invés de eleitos, é necessário reconhecer que talvez o acesso a tal posto ficasse restrito a esparciatas bem conectados, comprometidos com cidadãos eleitos nas “maiores magistraturas”. Em outras palavras, é bem possível que a honra e a reputação tivessem um papel menor na escolha do *paidonómos* do que os círculos de influência internos ao sistema político espartano.

Por fim, é necessário considerar que talvez o *paidonómos* mantivesse uma fonte alternativa de honra à sua disposição, uma vez que pode ter sido ele o responsável por selecionar seus assistentes, mais especificamente os já citados *matigophóroi* e *eirēnes*. Isso provavelmente lhe daria uma oportunidade de trocar favores com as famílias mais importantes, preferindo a nomeação de seus membros a outros caso esses não fossem selecionados pelos *hippagrétai*. Entretanto, essa hipótese serve apenas de suposição, não havendo fontes que a possam confirmar.

4.2. Éforos

Em relação às “maiores magistraturas”, comecemos pelos éforos, a mais bem conhecida e a primeira citada por Xenofonte (*CL* 8.3-4) como um paradigma do respeito dos espartanos por seus magistrados.

Aparentemente, os éforos eram eleitos anualmente da mesma forma que os gerontes, isso é, através da aclamação na Assembleia – descrita por Aristóteles (*Pol.* 2.1270b26-28) como

“infantil” (cf. 2.1271a9-10 com Plut. *Lyc.* 26.2-3).³⁰² Não possuímos mais detalhes a respeito do processo, mas esse fato já nos é significativo, uma vez que esse tipo de eleição inclui, necessariamente, a comparação do valor social mantido por todos os concorrentes aos olhos de seus pares, assim como a extensão da ciência desse valor social. Obviamente, isso não sobrepõe casos em que as conexões e alianças políticas podem ter tido um papel definitivo, como veremos.

Segundo Xenofonte (*CL* 8.3-4), tendo em vista justamente a inserção da obediência no *ēthos* local, os próprios espartanos estabeleceram o eforato e deram amplos poderes aos cinco indivíduos que o compusessem. Xenofonte menciona o poder de “multar a quem eles quiserem” e exigir deles pagamento imediato, assim como depor outros magistrados, decidir sobre seu aprisionamento ou acusa-los de crimes cuja pena era capital. Não é possível atestar a historicidade da versão de Xenofonte sobre as origens do eforato (ver RICHER, 1998, p. 11-20), mas, em relação aos poderes por ele mencionados, pode-se dizer que as fontes os reafirmam e adicionam prerrogativas sobre assuntos de política externa (ver MICHELL, 1952, p. 126-131). Entretanto, o elemento significativo aqui é o fato de Xenofonte (*CL* 8.4), Platão (4.12d) e Aristóteles (*Pol.* 2.1265b38-40, 1270b13-17) afirmarem que, na visão de alguns, tal cargo era semelhante a uma tirania. Isso toma um significado especial para os objetivos presentes, uma vez que, como Nicolas Richer (1998, p. 455) coloca, os éforos aparentemente “possuíam um poder geral de censura sobre os costumes de seus concidadãos”, e até mesmo sobre estrangeiros e certos modos “nocivos” à boa ordem a ser mantida (cf. Hdt. 3.148.2). O mesmo autor conecta esse fato com a força normativa que a vergonha, produzida pelas penalizações dos éforos, possuiriam em Esparta.³⁰³ Portanto, é possível ter-se uma noção da influência mantido pelos éforos/tiranos no sentido de privar seus concidadãos de valor social, fosse por meio das acusações ou das penalidades em si (ver RICHER, 1998, p. 389-490; CARTLEDGE, 2000).

O que foi dito acima nos faria imaginar que o eforato fosse uma magistratura concedida apenas a indivíduos tidos como moralmente “bons”, os que tivessem valor social o suficiente para serem vistos como modelos de comportamento e, conseqüentemente, árbitros dignos de julgar seus concidadãos. Entretanto, é necessário cuidado aqui, isso principalmente por dois

³⁰² Paul Rahe (1980) defende um método diferente de eleição dos éforos, mas seus argumentos são bem contrapostos por Peter Rhodes (1981).

³⁰³ Vale notar que Richer se baseia na diferenciação que Eric R. Dodds (1951, p. 37-70) faz de “culturas da vergonha” e “culturas de culpa”, sendo a primeira característica de sociedades mais “atrasadas” que se baseiam na honra (avaliação coletiva e externa) e a segunda das “modernas”, que se baseiam na ideia de culpa (avaliação individual e interna). Entretanto, como já discutimos no primeiro capítulo, essa assunção não funciona para outros motivos além de hierarquizar culturas diferentes, dado que a honra (assim como o sentimento de culpa) é um elemento universal e atemporal.

motivos: 1) o eforato era composto por cinco indivíduos eleitos anualmente; e 2) esses indivíduos não poderiam ocupar o cargo uma segunda vez (Plut. *Ages.* 4.2; cf. WESTLAKE, 1976) – ou apenas depois de um tempo considerável (RICHER, 1998, p. 309). Agora é necessário lembrar do contexto social do século IV: as famílias mais ricas concentravam cada vez mais os *klēroi* espartanos nas mãos de poucos herdeiros – esses que tinham um acesso maior às arenas de disputa por honra e, portanto, aos privilégios por ela conseguidos. Não temos dados demográficos para afirmar quantas dessas famílias existiam na Esparta do século IV, mas nos é possível conjecturar que os membros dessas famílias, cada vez menores em número, não conseguissem ocupar todos os postos do eforato todos os anos, principalmente pelo fato de só poderem fazê-lo uma vez. Isso indubitavelmente abria mais espaço para que esparciatas do *dēmos* como um todo concorressem ao cargo.

Creio que podemos aceitar o quadro conjecturado acima porque ele se mostra em um estado mais agravado na crítica que Aristóteles faz às regulamentações do eforato. Segundo o filósofo (*Pol.* 2.1270b6-13), os éforos eram eleitos do *dēmos* como um todo, o que permitia que indivíduos pobres assumissem o posto e o usassem como meio de enriquecimento (ver 2.1272a40-b1; *Rh.* 3.1419a31-36). Aqui é necessário lembrar que Aristóteles escrevia no final do século IV, quando provavelmente o número de esparciatas tinha sido reduzido ainda mais pela perda da Messênia e a continuação das políticas de concentração de propriedade.

Mais interessante, entretanto, são as adições a essa crítica: Aristóteles (*Pol.* 2.1270b31-35) afirma que esse enriquecimento levava a um estilo de vida (*díaita*) que enfraquecia capacidade dos éforos eleitos de resistir (*karterein*) aos “prazeres do corpo” (*tōn sōmatikōn hēdonōn*). Levando em conta as duas passagens, é impossível não reconhecer novamente a retórica do declínio pela corrupção moral, mas o mais necessário aqui é notar que tal retórica está baseada justamente nos elementos-chave da *philotimía* espartana: até mesmo os cidadãos mais pobres ambicionavam (*philotimía*) um cargo público (*philarkhía*) para lucrar por meio de subornos (*philokhrēmatía*). Isso se torna mais crível se admitirmos que os éforos mantinham, dentre suas funções, algum controle sobre o tesouro espartano (cf. Plut. *Lys.* 16.2-17.1 com Diod. 13.106.9; *Agis* 16.1). Essa crítica talvez remeta também à Esparta hegemônica, uma vez que Aristóteles usa como exemplo dessa prática um episódio relacionado à ilha de Andros – algo sobre o qual não temos ciência, mas qualquer chance de Esparta exercer alguma influência a favor ou contra Andros teria existido apenas antes de 371. Entretanto, as únicas notícias (sem ambiguidades) que temos sobre o suborno de éforos estão no próprio Aristóteles e em fontes

posteriores, falando sobre contextos posteriores,³⁰⁴ quando o poder dos éforos aumenta consideravelmente. Ainda assim, por mais que esse interesse em subornos não existisse entre os éforos do Período Clássico e possa, assim, ser caracterizada como um *topos* inserido no discurso da decadência moral espartana, ele não era o único que poderia mover a ambição de seus eleitos.

Por mais que os éforos pudessem ter assumido principalmente a função de executores das decisões da Assembleia (ver Xen. *Hell.* 2.3.34, 6.5.10), ainda haviam contextos onde lhes era possível conquistar algum prestígio – ou prejudicar o de algum rival. Tem-se como algo claro que os éforos serviam como um cerceamento ao poder real (Xen. *CL.* 15.6-7; cf. Arist. *Pol.* 5.1313a18-33; Pl. *Cartas* 8.354b-c), algo que podia, por vezes, coloca-los como peças-chave na troca de favores com os diarcas (cf. Arist. *Pol.* 2.1270b13-17). Plutarco (*Ages.* 4.2-4), inclusive, afirma que Agesilau foi um dos reis que melhor manipulou esse sistema ao seu favor, isso porque “ao parecer honrá-los (*timan*) [a éforos e gerontes] e magnificar a dignidade de seus cargos, ele secretamente aumentava seu próprio poder e adicionava à monarquia uma grandeza concedida da boa vontade deles”.³⁰⁵ É interessante notar que um dos favores mais requisitados dos éforos, tanto por reis quanto por cidadãos comuns, é a utilização de sua prerrogativa de mobilizar o exército lacedemônio (Xen. *CL* 11.2), mas contra alvos específicos e sob a liderança de indivíduos específicos. Um exemplo clássico diz respeito ao apoio enviado aos 30 Tiranos atenienses durante a *stásis* de 403. Depois da chegada dos embaixadores em Esparta, Lisandro os apoia e consegue ser enviado (provavelmente pelos éforos) para Elêusis, onde os oligarcas haviam se alojado, isso com 100 talentos a serem gastos com mercenários e uma frota comandada por seu irmão, Líbis – além de levar consigo a promessa de que, se conseguisse tomar Atenas, seria ali estabelecido como harmosta (Xen. *Hell.* 2.4.28). Vale dizer que esse Lisandro já era o reputado pelas vitórias navais, aquele que já havia reivindicado o título de “senhor do mar” e sido correspondido por várias pólis do Egeu (Xen. *Hell.* 1.6.2, 2.3.8). Assim, é natural que “o rei Pausânias, invejando Lisandro, pois se ele fosse bem-sucedido nesses assuntos ao mesmo tempo seria bem reputado (*eudokimḗsoi*) e faria Atenas sua, persuadiu três dos éforos a enviá-lo com um contingente”.³⁰⁶ Ou seja, a deferência mantida por Lisandro, comprada pela honra conquistada por ele em seus vários feitos, foi investida na indicação a

³⁰⁴ Plut. *Agis* 16.1; *Cleom.* 6.1; Plb. 4.35.13-15.

³⁰⁵ [...] τιμᾶν δοκῶν καὶ μεγάλυνειν τὸ ἀξίωμα τῆς ἐκείνων ἀρχῆς, ἐλάνθανεν αὖξων τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν καὶ τῇ βασιλείᾳ προστιθέμενος μέγεθος ἐκ τῆς πρὸς αὐτὸν εὐνοίας συγχωρούμενον.

³⁰⁶ [...] Πausanías ὁ βασιλεὺς φθονήσας Λυσάνδρῳ, εἰ κατειργασμένος ταῦτα ἅμα μὲν εὐδοκιμήσοι, ἅμα δὲ ἰδίας ποιήσοιτο τὰς Ἀθήνας, πείσας τῶν ἐφόρων τρεῖς ἐξάγει φρουράν.

mais um cargo, no acesso a um palco onde ele e seu irmão poderiam demonstrar suas habilidades, receber a reputação devida caso fossem bem-sucedidos e, de quebra, adicionar mais uma pólis à sua zona de influência. Pausânias, por sua vez, incomodado com a posição social ocupada por Lisandro (que ameaçava a sua própria), usa seu próprio valor social para persuadir uma maioria simples dos éforos. Ao ser enviado como comandante, ele podia ou manchar a reputação de Lisandro ao assumir o comando da expedição e, assim, diminuir sua *timé*, ou ao menos tomar parte da *timé* oriunda da conquista de Atenas.

A mobilização do exército era apenas uma das instâncias nas quais os éforos tinham a possibilidade de influenciar o sistema da honra espartano. Os éforos aparecem por vezes como conselheiros reais,³⁰⁷ agentes de decisões diplomáticas³⁰⁸ e propositores de medidas a serem votadas pela Assembleia,³⁰⁹ mas pode-se dizer que a maior potencialidade por eles mantida era a de privar indivíduos de valor social. Como o próprio Xenofonte (*CL* 8.4) afirma, eles tinham o poder de multar a quem quisessem e exigir pagamento imediato dessas multas, assim como privar magistrados de seus cargos, aprisioná-los e sugerir uma pena capital caso fossem formalmente processados. Esses poderes são exemplificados por outras fontes em diversas instâncias, mas vale a pena anotar alguns exemplos específicos dados os objetivos presentes.

As multas mencionadas por Xenofonte podem ser encaradas como punições, isso é, reprovações públicas que visam causar a perda de valor social por parte do indivíduo malfeitor aos olhos de seu grupo social (ou grupos sociais); também visando manter a obediência dos cidadãos ao código de honra políade. Isso pode ser visto claramente nas motivações de algumas multas sobre as quais temos notícia, das quais destaco alguns casos mais interessantes. Xenofonte (*CL* 4.6) nos fala que a desobediência à autoridade de cidadãos mais velhos por parte de *hēbōntes* era algo passível de multa; Plutarco (*Ages.* 2.3), fonte da maior parte dos exemplos, menciona uma multa aplicada ao rei Arquídamo por conta de sua escolha de esposa, isso é, por sua preferência de uma pretendente rica a uma fisicamente saudável. O mesmo autor ainda afirma que o rei Agesilau foi multado por ser muito popular, isso ao ter feito os cidadãos mais obedientes a ele do que à cidade (*Ages.* 5.2) – raiz do temor sentido pelos éforos sobre o poder (*dýnamis*) que ele acumulava.³¹⁰ Já nesses exemplos, anedotas que provavelmente circulavam

³⁰⁷ Hdt. 6.63.2, 65.4; Plut. *Ages.* 32.6; *Lys.* 30.4 cf. *Mor.* 229f-230a.

³⁰⁸ Thuc. 5.36.1-2, 46.4 como indivíduos privados; Xen. *Hell.* 5.1.1, 5.2.9; em Hdt. 9.7; Xen. *Hell.* 2.2.13, 2.4.35-36, 5.2.11 são eles os responsáveis por receber embaixadas estrangeiras e mediar seu contato com a Assembleia.

³⁰⁹ Thuc. 1.85.3-87.2; Plut. *Lys.* 17.1; *Agis* 5.2-3 (a suspeita Lei de Epitadeu), 8.1.

³¹⁰ Para outros casos, ver Plut. *Ages.* 34.8; *Mor.* 226f-277a, 238c, 239c. Punições por outros meios além da multa: Xen. *Hell.* 3.3.9, 11; Posidônio *BNJ* 87 F 48c; Plut. *Ages.* 19.4; *Mor.* 221f, 230a, 239c

no século IV até serem compiladas no Período Helenístico (ver HODKINSON, 2000, p. 37-41), é possível ver que as multas eram impulsionadas por duas motivações. Uma delas seria o desrespeito de certos valores, considerados “bons” e, portanto, honoríficos (a obediência; a valorização do dinheiro a despeito da saúde, que indica comprometimento com o ideal físico; a simplicidade motivada pelo *syssítion*). Outra motivação seria a intenção crua de subtrair valor social de um indivíduo que, de acordo com o sistema da honra, aparentemente o utilizava para comprar de seus súditos uma deferência maior do que aquele que eles dedicavam à sua pólis.

Em relação à deposição de magistrados e seu aprisionamento, creio que essa capacidade é atestada por Aristóteles (*Pol.* 2.1271a6-8), quem afirma que os éforos eram responsáveis por fiscalizar suas ações – algo aparente tanto nos relatórios quanto nas reclamações enviadas aos éforos.³¹¹ O que nos interessa aqui é como esse poder podia afetar o sistema da honra espartano. Talvez o caso mais expressivo em que isso tenha acontecido é o do desmantelamento das decarquias estabelecidas por Lisandro, na última fase da Guerra do Peloponeso (*Xen. Hell.* 3.4.2). Essas decarquias consistiam em governos oligárquicos compostos por apoiadores dos lacedemônios, normalmente guarnecidos por destacamentos estacionados nas cidades e comandados por um harmosta esparciata. Por conta dos poucos detalhes que possuímos há várias controvérsias sobre os anos exatos em que as decarquias foram estabelecidas e derrubadas (ver ANDREWES, 1971, p. 206-217), mas é possível afirmar que sua colocação, principalmente nas cidades gregas da Ásia Menor na passagem dos séculos V e IV, representaram uma variável decisiva na conquista e manutenção da influência lacedemônia na região. Algumas fontes colocam especificamente Lisandro como o principal responsável por seu estabelecimento (e.g. *Xen. Hell.* 3.4.2; *Plut. Lys.* 13.3-4; *Paus.* 9.32.9), de modo que é plausível que o navarca tivesse alguma relação com os oligarcas por ele estabelecidos e com os respectivos harmostas (cf. *Xen. Hell.* 2.3.14). Isso teria tornado, até certo ponto, Esparta e seu controle sobre tais regiões dependentes desses laços – que eram, antes de tudo, privados a Lisandro. Não é à toa que Diodoro Sículo (14.13.1) afirme que ele tenha se tornado o centro das atenções (*peribleptos*) em Esparta. Assim, a menos que essas conexões fossem tornadas públicas ou desfeitas, Lisandro manteria um acesso facilitado a posições de influência e, conseqüentemente, cargos de poder em Esparta – uma fonte de honra que poderia, inclusive, superar a dos reis. É possível que as reclamações constantes dos abusos dessas

³¹¹ E.g. *Thuc.* 1.95.3, 131.1-2; *Xen. CL* 13.5; *Hell.* 3.2.6, 5.4.24; *Plut. Lys.* 14.4; *Mor.* 225e, 229b.

decarquias³¹² tenham sido um dos motivos mais fortes por trás de seu desmantelamento – algo que provavelmente foi levado a cabo pelos éforos, uma vez que eles tinham o poder de destituir harmostas e, conseqüentemente, o apoio militar que os mantinha no poder. Além disso, também é possível que Pausânias e seus partidários tenham defendido essa medida no mesmo cabo-de-guerra por influência que levou o rei e Lisandro a Atenas (cf. p. 257-258 *supra*).

Aqui creio ser válido um pequeno parêntese. Foi o restabelecimento das decarquias uma das motivações da expedição à Ásia em 396 planejada por Lisandro e liderada por Agesilau (Xen. *Hell.* 3.4.2), e também, provavelmente, aquela que fez com que os esparciatas acompanhantes, com inveja (*phthónou*) da popularidade de Lisandro, virassem o rei contra ele (Xen. *Hell.* 3.4.8-9). Todo o episódio pode ser perfeitamente lido pelo sistema da honra. Segundo Xenofonte (*Hell.* 3.4.7), “uma multidão numerosa sempre o [a Lisandro] seguia cortejando-o, de modo que enquanto Agesilau parecia ser um indivíduo privado, Lisandro parecia ser o rei”.³¹³ A manutenção de um séquito como o de Lisandro atestava a deferência por ele mantida entre os estrangeiros, algo que teria gerado inveja não apenas nos esparciatas, teoricamente iguais a Lisandro, mas também em Agesilau, legalmente seu superior – algo que, segundo Xenofonte, foi descrito como “ilegal” (*paránoma*). A resposta de Agesilau, por sua vez, foi a de negar os pedidos dos peticionários de Lisandro, algo que acaba produzindo a desonra (*atimíai*) desse último. Ou seja, Agesilau, ao causar o fracasso das “benfeitorias” de Lisandro, diminui sua *timé* e, conseqüentemente, sua influência entre os gregos da Ásia Menor – algo que funciona a seu favor e ao dos esparciatas que, assim como Lisandro, disputavam por algum espaço na arena de luta por honra aberta pela expedição. Todo esse quadro deixa mais claro o motivo pelo qual Lisandro precisou do apoio real para colocar seu projeto em movimento, esse já desmantelado antes – também por motivos semelhantes àqueles pelos quais fracassou uma segunda vez.

Portanto, voltando aos éforos, sua responsabilidade sobre os magistrados espartanos lhes deixava, coletivamente, com um grande potencial de prejudicar reputações e limitar o acesso de indivíduos específicos a oportunidades de conquista de prestígio. Como sugere Paul Rahe (1980, p. 385), é interessante como esse poder poderia se mostrar útil em contextos de decisões políticas e períodos de eleição a magistrados de importância, isso através do prejuízo ou favorecimento da reputação de indivíduos e, por tabela, das políticas por eles defendidas.

³¹² Ver Xen. *Hell.* 3.5.12-13; Isoc. 4.110-111, 117; 5.95; 12.54; 14.13; Plut. *Lys.* 13.4-5, 19.4-6, 20.3-4; Paus. 9.32.9; ANDREWES, 1971, p. 206-217.

³¹³ [...] ἀεὶ παμπλήθης ὄχλος θεραπεύων αὐτὸν ἠκολούθει, ὥστε ὁ μὲν Ἀγησίλαος ιδιώτης ἐφαίνετο, ὁ δὲ Λύσανδρος βασιλεύς.

Entretanto, é necessário dizer que os éforos não podiam agir a seu bel-prazer. Ao menos as decisões do eforato deveriam ser aceitas pela maioria dos cinco, e cada um deles tinha suas medidas avaliadas pelos próximos éforos ao final de seu mandato (Arist. *Rhet.* 3.1419a31-36), rotatividade essa que assegurava algum “autocontrole” por parte dos eleitos.

Por fim, vale a pena mencionar a eponimía do eforato, isso é, o fato de que um dos éforos dava seu nome ao ano em que ele ocupava o mandato (ver RICHER, 1998, p. 311-322). A eponimía permitia, na menor das possibilidades, que um dos éforos mantivesse seu nome na história de sua pólis em uma posição de visibilidade – algo que poderia ser uma fonte de honra, um atestado de sua excelência nos valores cívicos, para ele e seus descendentes.

*

Vimos que os éforos mantinham um poder considerável em suas mãos – um que podia facilmente conceder ou retirar valor social de seus concidadãos. Entretanto, as fontes falam de poucas arenas onde os éforos poderiam conquistar honra individualmente. Por mais que eles tivessem um papel coletivo importante na repressão de conspirações contra a pólis,³¹⁴ os éforos aparecem individualmente nas fontes apenas na proposição de decisões a serem votadas na Assembleia, algo que é descrito com detalhes uma única vez (Thuc. 1.85.3-87.2) – duas, se considerarmos o caso provavelmente fictício de Epitadeu. Dessa forma, creio ser possível dizer que os éforos representavam uma das pontas do sistema da honra. Dado o seu papel de fiscalização do comportamento de seus concidadãos, de seu comprometimento com o estilo de vida espartano e com o código de honra inerente a nele, os éforos funcionavam como as principais autoridades políades na avaliação dos méritos e erros de cada esparciata. Isso os fazia os magistrados que, em nome da pólis como um todo, veiculavam as concessões e privação de honra oficiais. Não quero dizer que tais ações estavam sob seu monopólio, isso é, todo indivíduo poderia prestar honras ou considerar vergonhosa a companhia de determinado indivíduo, independentemente da opinião “oficial” dos éforos/pólis. Ao invés disso, considero provável que os éforos refletissem, até certo ponto, as opiniões hegemônicas do corpo cívico espartano – escapando de represálias futuras e reforçando o código de conduta vigente. Dito isso, é possível concluir que os éforos tinham um grande poder de influência dentro de Esparta por conta da cessão ou privação de honra e/ou do acesso a arenas de disputa por honra.

*

³¹⁴ Ver os casos do regente Pausânias (Thuc. 1.131.1-2, 134.1-4 cf. Diod. 11.45.2-5) e de Cínadon (Xen. *Hell.* 3.3.4-11).

A menos que ultrapássemos as fronteiras internas de Esparta, nunca teremos uma visão completa de como o sistema da honra funcionava em sua totalidade. Nos debruçamos agora sobre os cargos de maior visibilidade, aqueles que representavam as melhores chances de um indivíduo ascender na hierarquia social através de seus méritos (e recursos) próprios: os militares e diplomáticos.

4.3. Cargos Militares: Comandantes, *Hyppagrétai*, Navarcos, Harmostas e Conselheiros

Como vimos inúmeras vezes, o estilo de vida espartano era (não exclusivamente), desde a *paideia*, voltado para a preparação do exercício militar. Dessa forma, não seria impressionante se os postos de maior prestígio e maior visibilidade fossem os relacionados aos esforços militares da pólis. Isso se mostra, por exemplo, na concessão aos reis do monopólio do comando do exército (Arist. *Pol.* 3.1285a7-10; cf. 2.1271a39-41), assim como a rivalidade criada na disputa por um posto dentre os *hippeis*. Ainda assim, o sistema militar espartano era muito maior do que apenas os reis e os *hippeis*, de modo que havia muito espaço para que indivíduos privados construíssem uma “carreira”.

A começar pelo exército regular, graças a Xenofonte (*CL* 11.4) e Tucídides (5.66.3, 68.3) é possível ter uma ideia do quão complexa era sua cadeia de comando. É necessário dizer que ambos os autores descrevem estruturas organizacionais diferentes: Xenofonte provavelmente se refere a uma estabelecida posteriormente à Batalha de Mantinea, em 418, palco onde o exército descrito por Tucídides ainda atuava. As razões e diferenças dessas estruturas já foram discutidas a fundo por diversos autores e não nos cabe aqui tomar uma posição definitiva,³¹⁵ de modo que me reservo a algumas breves anotações sobre o que interessa à presente pesquisa.

Na descrição de Tucídides (5.68.3), o exército é dividido da seguinte maneira, das unidades maiores para as menores: cada *lókhos* era composto por 4 *pentēkostýes*, e cada *pentēkostýs* era formado por 4 *enōmotiai*. Segundo o ateniense, haviam 7 *lókhai* em campo, o que nos daria um total de 7 *lokhangoi*, 28 *pentēkontēres* e 112 *enōmotarkhai*, um total de 147 oficiais – sem contar os polemarcos, comandantes superiores aos *lokhangoi*, não quantificados pelo autor. Esses oficiais conduziam o exército completo dos espartanos, totalizando 3.584 homens (448 homens à frente de colunas com 8 homens de profundidade), o que faz esses

³¹⁵ Ver KAHRSTEDT, 1922, p. 299-304; MICHELL, 1952, p. 238-247; TOYNBEE, 1969, p. 364-404; ANDERSON, 1970, p. 225-251; WELWEI, 1974, p. 128-130; COZZOLI, 1979, p. 102-106; LAZENBY, 1985, p. 5-10, 41-44; CARTLEDGE, 1987, p. 427-431; 2002, p. 217-220; LIPKA, 2002b, p. 258-264; SINGOR, 2002.

oficiais serem um pouco mais de 4% de todo o contingente mobilizado. Isso já nos diz que a competição por tais postos era extremamente acirrada, com uma média de cerca de 24 indivíduos para cada posição de comando. A fim de prover um parâmetro moderno para essa razão, é possível compará-la com a do exército brasileiro atual: os oficiais correspondem, nos valores do efetivo anual autorizado pelo decreto nº 7.964 de 21 de março de 2013, a um pouco menos de 12% do contingente total – o que nos dá uma razão de cerca de 8 indivíduos para cada posição de comando.

No século IV a razão espartana se torna menos acirrada, mas isso pelo preço da diminuição do contingente populacional. Em relação a esse período temos a descrição de Xenofonte (*CL* 11.4), que necessita de outros cálculos externos à *CL*. Sigo aqui o raciocínio proposto por Michael Lipka (2002b, p. 258-261), quem, a meu ver, apresenta o mais coerente e que exige menos alterações modernas dos textos antigos. Segundo Lipka, o exército espartano do final do século V e começo do IV era dividido em 6 *mórai*, cada uma liderada por um polemarcho. Essas *mórai* eram, cada uma, subdivididas em 4 *lókhōi*, 2 deles compostos por hoplitas e 2 por cavaleiros. Esses *lókhōi*, por sua vez, eram formados por 4 *pentēkostýes*, essas formadas, cada uma, por 4 *enōmotíai* – 2 delas formadas de hoplitas espartanos e 2 de periecos. Teríamos, portanto, um total de 162 oficiais espartanos no exército regular (6 polemarchos, 12 *lokhagoí*, 48 *pentēkontēres* e 96 *enōmotarkhai*).³¹⁶ Para calcular a razão soldado comum/oficial, podemos tomar como exemplo a Batalha de Leuctra de 371, onde sabemos que quase todas as classes etárias (dos 20 aos 55 anos) foram mobilizadas, reunindo um efetivo de 700 espartanos (*Xen. Hell.* 6.4.15). Para completar o quadro com todo o exército regular será necessária alguma especulação. Seguindo as proporções conjecturadas por Mogens Hansen (1985 *apud* AKRIGG, 2011, p. 54 tabela 2.1) para a Atenas do Período Clássico, temos que o contingente esparciata mobilizado para a Batalha de Leuctra corresponderia a talvez 48,66% do corpo cívico de Esparta, o que nos daria um exército regular com um total de 731 homens. Nesse contingente, os 162 oficiais representariam cerca de 22% do total, com uma média de 4 indivíduos por posto de comando.

É necessário dizer que os valores supracitados são conjecturas baseadas nos números fornecidos pelas fontes, quantidades essas que não podem ser por nós testadas ou muito menos confirmadas pelos dados disponíveis. Ainda assim, elas possuem um valor demonstrativo

³¹⁶ Uma vez que nosso interesse aqui é apenas no contingente de espartanos, não computei os oficiais periecos nem os da cavalaria, uma vez que a atuação nesse último setor do exército era, segundo Xenofonte (*Hell.* 6.4.11), desprezado e frequentemente “terceirizado” pelos espartanos, isso além de ser deixado “aos mais fracos de corpo e menos ambiciosos (*philótimoí*)”; [...] τοῖς σώμασιν ἀδυνατώτατοι καὶ ἥκιστα φιλότιμοι [...].

significativo: além de mostrarem que a rivalidade inserida nos esparciatas desde sua educação não era sem motivo (um posto de comando era disputado, ao menos no século V, por mais de 24 indivíduos), ela também nos dá uma ideia de como a *oliganthropía* afetou o acesso a esses postos de comando. Assim, vale lembrar o quadro que Aristóteles pinta sobre os éforos, magistrados que, sendo frequentemente compostos por indivíduos empobrecidos, usavam suas prerrogativas para enriquecer. Com o acesso a tais postos facilitado pela *oliganthropía*, é plausível que qualquer indivíduo externo ao círculo das elites (ou mesmo interno a ele) usasse qualquer oportunidade que tivesse para aumentar seu próprio patrimônio – o que já vimos ser uma possibilidade mesmo para cargos militares.

Outro fator que vale a pena notar é que eram diversos os níveis de *timé* concedida por diferentes cargos, algo que afetava a competitividade e, portanto, a quantidade de *timé* necessária ao “investimento” na disputa por eles. Um esparciata recém-saído da juventude, por exemplo, dificilmente teria valor social o suficiente para competir pelo cargo de polemenco, dado que ele o faria com outros indivíduos com currículos militares maiores que o dele. Por um lado, estamos de mãos atadas para compreender esses nuances, principalmente porque não sabemos como esses oficiais eram selecionados, nem quais os atributos esperados de cada um deles. Por outro, temos algumas informações sobre as honras advindas do topo da pirâmide: segundo Xenofonte, além dos três *homoioi* responsáveis por cuidar “de todo o necessário”, os polemencos eram os únicos indivíduos que podiam compartilhar do *syssítion* do rei durante as campanhas (CL 13.1), assim como atender aos sacrifícios, ao lado dos *lokhagoí* e *pentēkontēres* (CL 13.4)³¹⁷ – momentos de visibilidade dos quais vemos excluídos os *enōmotarkhai* e oficiais da cavalaria. Uma passagem em específico (Xen. *Hell.* 6.4.14) parece indicar que os polemencos (assim como o *paidonómos*) podiam manter ajudantes (*symphoreis*), uma marca definitiva de prestígio (como eram os *mastigophóroi*) sobre a qual não temos mais informações.

Afora os oficiais do exército regular, havia ainda um cargo já mencionado que, a meu ver, era ocupado pelos *andres* (cf. p. 177-178 *supra*): o dos *hippagrétai*. Já vimos que os três *hippagrétai* responsáveis por selecionar os 300 *hippeis* eram, por sua vez, escolhidos pelos éforos, que ficavam sob seu comando quando não estivessem em campanha com os reis (cf. Xen. CL 4.3; *Hell.* 3.3.9). Apesar de sabermos que os *hippagrétai* tinham de justificar suas escolhas de *hippeis*, não sabemos se a escolha dos éforos tinha algum tipo de escrutínio, e caso a resposta seja nula, temos mais um espaço onde favores podiam ser trocados entre todos os

³¹⁷ É possível que esses oficiais compusessem, inclusive, um conselho de guerra expandido, dado que Xenofonte relata episódios onde há possíveis consultas aos *pentēkontēres* (*Hell.* 3.5.2, 4.5.7; LIPKA, 2002b, p. 215).

envolvidos no processo. De qualquer forma, é provável que o posto de *hippagrétai* apresentasse oportunidades de conquista de honra militar, fosse em batalha ou por serviços aos éforos. Se somarmos isso ao fato de que essa ainda é uma posição de liderança (e uma de grande importância, dados os deveres dos *hippeis*) dentro do corpo de elite do exército, é possível conjecturar não só que o posto de *hippagrétai* representava uma adição considerável de *timé* ao indivíduo e seria, por isso mesmo, muito disputado, mas também que seus ocupantes tivessem alguma reputação pré-existente antes de serem selecionados – afinal de contas, nenhum éforo gostaria de ser culpado de negligência ao selecionar um indivíduo incapaz de proteger os diarcas e a pólis.

Polemarcos e *hippagrétai* podiam, eventualmente, manter o comando de destacamentos militares, algo que só acontecia sob ordens diretas de algum magistrado superior ou na ausência do comandante militar espartano por excelência: o rei.³¹⁸ Entretanto, haviam cargos de comando não assumidos pelos reis que poderiam dar uma visibilidade maior ao indivíduo que os ocupasse, sendo dois deles os mais representativos da Esparta hegemônica: os navarcos e os harmostas.

Os navarcos eram os oficiais espartanos encarregados de comandar a frota dos aliados peloponésios, principalmente entre a segunda fase da Guerra do Peloponeso (ou “Guerra Jônia”) até o final da década de 370. Sabemos que, ao menos a partir da última década do século V, a navarquia era um posto anual que não admitia reeleições (ver BOMMELAER, 1981, p. 75-79), mas não temos nenhum dado sobre como os navarcos eram escolhidos, e a hipótese de que eles eram selecionados pelos éforos (cf. CHRISTIEN, 2015, p. 328, 330) parece se basear no controle que eles mantinham sobre os navarcos – controle esse que, como vimos, era posto sobre todas as magistraturas. Ainda assim, alguns dos navarcos dos quais temos notícia parecem ter tido algum tipo de “auxílio” de dentro do sistema político espartano. Lisandro, navarco de 407/6 (BOMMELAER, 1981, p. 72-75), se pudermos acreditar em Plutarco, era o *eispnélas* do então príncipe Agesilau (*Ages.* 2.1) e membro de uma família de ascendência heráclida (*Lys.* 2.1). Esse mesmo Lisandro, além de ser enviado como *epistoleús*³¹⁹ de Araco em 405/4 no nome, mas como navarco na prática (isso graças às alianças por ele estabelecidas na Ásia Menor, cf. Xen. *Hell.* 2.1.6-7), também parece ter tido algum papel na escolha de seu irmão,

³¹⁸ No caso dos *hippagrétai*, ver Hdt. 9.64.2, onde descreve-se Aimnesto, um “homem notável (*logímou*) em Esparta”, liderando 300 homens na derrota da planície de Estenicláro – provavelmente um *hippagrétas* e os 300 *hippeis* enviados pelos éforos (FIGUEIRA, 2006, p. 59-60). Para polemarcos no comando, ver e.g. Xen. *Hell.* 4.3.21-23, 4.4.7-13, 4.5.11-12, 5.4.46-47.

³¹⁹ Uma espécie de “segundo em comando” do navarco. Ver BLOEDOW, 2000.

Líbis, como navarco em 403, quando o próprio Lisandro é enviado para a Ática com um exército terrestre em auxílio dos oligarcas atenienses (Xen. *Hell.* 2.4.28). Peisandro, navarco de 395/4, é nomeado ao posto quando seu cunhado, o rei Agesilau, recebe de Esparta a autoridade sobre a frota aliada (Xen. *Hell.* 3.4.27, 29). Creio ser impossível que o mesmo Agesilau não tenha tido algum papel na escolha de seu meio-irmão, Teleutias, para a navarquia em 392/1 (Xen. *Hell.* 4.8.11), escolha essa que se repete mais duas vezes – em 390/89 (Xen. *Hell.* 5.1.2-4) e em 388/7 (Xen. *Hell.* 5.1.13).

Afora o processo de seleção dos navarcos, é profícuo identificarmos os possíveis efeitos que essa posição teve na carreira política dos envolvidos, isso de modo a compreender qual a influência desse cargo no sistema da honra espartano. Devemos dizer inicialmente que, exceto algumas exceções (como Lisandro), a maioria dos navarcos não parece ter assumido alguma posição política de importância depois de seu mandato. Podemos mencionar Araco, navarco de 405/4 (Xen. *Hell.* 2.1.7), que serve como éforo em 377 (Xen. *Hell.* 2.3.9-10) e como embaixador a Atenas em 370 (Xen. *Hell.* 6.5.33). Entretanto, é difícil avaliar esse caso por dois motivos. Primeiro porque sua navarquia foi, na verdade, uma fachada para um segundo mandato de Lisandro, de modo que é esse último o responsável por colher os frutos da rendição de Atenas. Em segundo porque há uma lacuna significativa entre 404 e 377, suficiente para duvidarmos de um efeito imediato da navarquia em sua posição social. De qualquer forma, Araco é uma exceção: a maioria dos navarcos ou morre em serviço ou desaparece das fontes com o termino de seu mandato. Ainda assim, há dois casos interessantes: Anaxíbio e Teleutias conseguem posições como harmostas alguns anos depois de seus mandatos como navarcos (Xen. *Hell.* 4.8.32 e 5.2.37, respectivamente). Por mais que sejam poucos, esses dois casos refletem algo já notado por alguns autores: o posto de harmosta era mais prestigiado pelos espartanos do que a navarquia.

Os harmostas, como vimos acima, estavam associados à manutenção da “favorabilidade” política aos espartanos nas cidades nas quais eram estabelecidos, algo que frequentemente era acompanhado de um auxílio militar. Entretanto, como Lukas Thommen (2015) bem nota, há várias diferenças entre navarcas e harmostas – diferenças essas significativas na composição da visão de Xenofonte (e talvez de seus contemporâneos) sobre as raízes da crise espartana. A começar por sua escolha, os harmostas parecem ter advindo de redes políticas internas à Esparta. O supracitado Anaxíbio convence os éforos a o estabelecerem como harmosta em Ábidos, isso com a promessa de que, em troca, ele faria guerra aos aliados dos atenienses (Xen. *Hell.* 4.8.32-33). Atribui-se a Lisandro o estabelecimento de diversos

harmostas nas cidades gregas da Ásia Menor.³²⁰ Em segundo lugar, os harmostas não estavam sujeitos à limitação de tempo dos navarcas, o que favorecia o estabelecimento de uma rede de poder associado ao esparciata individualmente e não à Esparta. Por fim, como nota Jacqueline Christien (2015, p. 337-338), na passagem do século V para o IV é possível notar que aqueles a quem ela chama de “super harmostas” recebiam muito mais recursos que os navarcas, além de serem responsáveis por campanhas militares comparáveis às dos próprios reis. Assim, não é impressionante que vários esparciatas fizessem carreiras inteiras como harmostas, migrando entre cidades – como Dercílicas – ou se fixando em uma específica – como Clearco (ver a lista em BOCKISH, 1965, p. 108-111).

Portanto, o que temos são dois postos de comando, ambos com evidências de que eram preenchidos por indicação, mas cada um com valores e possibilidades diferentes. Aparentemente a navarquia era menos valorizada do que os comandos militares em terra, esses que, além de possibilitarem a realização e comando de campanhas, colocavam seus líderes em uma posição de poder nos círculos políticos de diversas cidades. Não é sem motivo, portanto, que os harmostas tenham sido tomados como o símbolo da tirania espartana durante sua hegemonia. Eles são um dos alvos favorito do ateniense Isócrates, por exemplo (4.110-111, 117; 5.95; 12.54; 14.13, 18), quem enuncia críticas muito semelhantes às reverberadas em autores posteriores (e.g. Paus. 8.52.4, 9.32.9; Plut. *Lys.* 13.3-4). Desse ponto em diante, não demoraria muito para que os harmostas encontrassem seu lugar no discurso da crise moral espartana, a mesma que levou ao desrespeito das leis de Licurgo e, conseqüentemente, à sua derrocada. O que não faltam são exemplos de esparciatas que, uma vez no estrangeiro, são bajulados pelos locais e, uma vez longe da visão punitiva de seus iguais, onde o *aidōs* não funcionava, se rendem ao desregramento e aos costumes vergonhosos.³²¹ Aqui vale notar que o próprio Xenofonte (*CL* 14.2-4) parece ter sido um adepto dessa interpretação:

Pois sei que antes os lacedemônios preferiam viver juntos uns com os outros mantendo a moderação mais do que ser destruídos sendo harmostas (*harmózontas*) e bajulados nas pólis. Também sei que antes eles temiam se mostrar possuindo ouro, enquanto que agora há aqueles que se orgulham de suas aquisições. Sei que, por conta dessas coisas, antigamente também

³²⁰ E.g. Diod. 14.10.1-2, 13.1; cf. Xen. *Hell.* 2.2.2, 2.3.14; 5.1.5 (Hierax nomeia Górgopas). Ver também Xen. *Hell.* 3.2.29, 4.2.5, 5.4.15, 5.4.41 para nomeações reais. Vale notar que os harmostas não existiam apenas na Ásia Menor, mas também na Grécia Continental e mesmo dentro da Lacedemônia (ver PARKE, 1931; BOCKISCH, 1965).

³²¹ E.g. Thuc. 1.77.6; Xen. *Hell.* 1.1.32, 3.4.7, 2.3.14, 5.2.25-28, 5.4.20; Athen. 12.536b-d citando Teopompo; Plut. *Lys.* 20.4-6. Ver MILLENDER, 2012, p. 398-403 para os harmostas da *Anábasis*.

aconteciam *xenelasíai*³²² e viver no exterior não era permitido, de modo que os cidadãos não fossem preenchidos com a autoindulgência dos estrangeiros; mas agora sei que aqueles considerados os primeiros (*prótois*) se esforçam para não cessar de ser harmostas no exterior.³²³

Nesse ponto é fácil ver a confluência de tudo o que já foi dito. Os lacedemônios mantêm a moderação na qual foram ensinados apenas enquanto vivem reclusos, um sob o olhar vigilante de seus pares; de modo que quando são autorizados a se afastar do olhar normativo de seus iguais, do ambiente no qual o *aidós* espartano não possui efeito, eles não só se deixam ser destruídos, como também são preenchidos pelas tão temidas autoindulgências. Em decorrência disso, as riquezas necessárias para manter essa vida passam de temidas para motivos de vanglória (*philokhrēmatía*). Tendo em vista essa vida de bajulação, prazeres e riquezas, os melhores esparciatas, os colocados nas primeiras posições da hierarquia social, fazem tudo o que podem para se manterem permanentemente no posto de harmosta (*philarkhía*). Ou seja, temos finalmente o quadro completo: segundo a *CL*, os esparciatas se esforçavam para conquistar posições de destaque, isso através da aquisição de *timé* o suficiente para serem escolhidos como harmostas (*philotimía*), mas com o objetivo de fugir do estilo de vida advogado por Licurgo. Não era de se admirar, portanto, que, ao invés de buscarem os lacedemônios para obter justiça, os helenos fizessem então o que fosse necessário para não reviver a hegemonia espartana (Xen. *CL* 14.5-7).

4.4. Cargos Diplomáticos: Embaixadores e *Próxenoi*

Os cargos diplomáticos se diferenciavam dos supracitados por serem majoritariamente empregados *ad hoc*. Isso é, não havia em Esparta um posto fixo equivalente ao de um embaixador moderno. Ao invés disso, selecionava-se enviados (*presbeutai*) conforme a necessidade e na quantidade que se achasse necessário (ver MOSLEY, 1965). Novamente, não sabemos o modo pelo qual esses enviados eram escolhidos. Além dos arautos (*kérykes*) mencionados por Heródoto (6.60), que herdavam essa função de seus pais, tudo indica que, assim como em Atenas, eles fossem nomeados depois de analisadas suas qualificações

³²² “Expulsões de estrangeiros”. Ver FIGUEIRA, 2003.

³²³ οἶδα γὰρ πρότερον μὲν Λακεδαιμονίους αἰρουμένους οἴκοι τὰ μέτρια ἔχοντας ἀλλήλοις συνεῖναι μᾶλλον ἢ ἀρμόζοντας ἐν ταῖς πόλεσι καὶ κολακευομένους διαφθεῖρεσθαι. καὶ πρόσθεν μὲν οἶδα αὐτοὺς φοβούμενους χρυσίον ἔχοντας φαίνεσθαι· νῦν δ’ ἔστιν οὗς καὶ καλλωπιζομένους ἐπὶ τῷ κεκτησθαι. ἐπίσταμαι δὲ καὶ πρόσθεν τούτου ἕνεκα ξενηλασίας γιγνομένας καὶ ἀποδημεῖν οὐκ ἔξόν, ὅπως μὴ ῥαδιουργίας οἱ πολῖται ἀπὸ τῶν ξένων ἐμπίμπλαιντο· νῦν δ’ ἐπίσταμαι τοὺς δοκοῦντας πρώτους εἶναι ἐσπουδακότας ὥς μηδέποτε παύονται ἀρμόζοντες ἐπὶ ξένης.

“privadas” – como, por exemplo, suas condições de financiar a viagem até seu destino e sua proximidade com a pólis com a qual tratariam, incluindo aqui relações de *xenía* (HUMPHREYS, 1977-8, p. 100). Já vimos acima que essas conexões eram criadas e mantidas por indivíduos específicos, mais especificamente aqueles que possuíam ou recursos e oportunidades suficientes para circular por ambientes pan-helênicos (como vencedores olímpicos e harmostas) ou uma influência política interna significativa para atrair *xénoi* (como os reis espartanos).

Nesse sentido, aqui há pouco a ser adicionado além do que já foi dito antes, que o acesso a postos de visibilidade em embaixadas e, conseqüentemente, à honra produzida por um eventual sucesso diplomático era facilitado a um grupo específico de cidadãos, aqueles mais abastados e oriundos de famílias bem conectadas. Vale a pena, assim, mencionar um exemplo representativo, mais especificamente o de Antálcidas.

Plutarco (*Artax.* 21.5) nos diz que Antálcidas era filho de um certo Leon, que pode ter sido o mesmo Leon do qual já falamos anteriormente (p. 245-244 *supra*). Leon foi vencedor olímpico da corrida de quadrigas de 440 (Polemon Perigetes *FGH* 3.122), um dos fundadores de Heracleia Traquínia em 426 (Thuc. 3.92.5), três vezes embaixador para Atenas em 422 e em 420 (Thuc. 5.19.2, 24.1, 44.3) e éforo epônimo (Xen. *Hell.* 2.3.10); além de ser possivelmente pai também de Pedáreto, arconte de Quios em 412 (Thuc. 8.28), o mesmo Pedáreto a quem Leon substitui após sua morte no mesmo ano (Thuc. 8.55) e que também assume outro arcontado em Quios em 411 (Thuc. 8.61) – para onde foi com um navio próprio. Considerando esse *background* familiar, não é de se admirar que Antálcidas fosse, segundo Xenofonte, “um velho *xénos* de Ariobarzanes”, sátrapa da Frígia. Essa conexão em específico lhe renderia um acesso significativo a duas das mais importantes arenas de disputa por honra. A primeira delas é a diplomática, pela qual Antálcidas se tornou famoso (e infame). Foi ele o enviado lacedemônio responsável por negociar, com Tiribazo em 392, a possibilidade de um cessar-fogo entre Esparta e os persas. Nessa missão em particular ele não só consegue convencer o sátrapa a financiar a guerra naval espartana contra os atenienses, mas a também a defender perante o Grande Rei da Pérsia a política lacedemônia de privar as outras potências gregas de suas pólis submissas e, por fim, prender Conon, o almirante ateniense que flagelava as costas da Lacônia (Xen. *Hell.* 4.8.12, 14-16). Não é sem motivos que os espartanos o nomeiam navarco em 389 e o imbuem de concluir os termos da paz/aliança com o próprio Artaxerxes. Não bastasse isso, Antálcidas, ao retornar em 387, não só liberta uma frota lacedemônia bloqueada em Abidos como também captura todos os navios comandados pelo ateniense Trasíbulo, conduzindo uma frota de 80 navios para o bloqueio do Helesponto. O resultado não foi outro que não a

capitulação de Atenas, privada de sua fonte de abastecimento de grãos, à então chamada Paz de Antálcidas (Xen. *Hell.* 5.1.25-28).

O que quero deixar claro aqui é que, não fossem as conexões e recursos de Leon, Antálcidas talvez nunca tivesse conseguido empregar suas habilidades nos contextos em que atuou, por mais excelentes que elas fossem. Dado o que já vimos anteriormente, não creio que essa seja uma conclusão seja incongruente com o apresentado pelas fontes.

*

Nessa análise sobre os *andres*, isso é sobre os cidadãos de planos direitos e responsabilidades, pudemos ver diversos níveis nos quais a honra do indivíduo atuava no sentido de mudar sua posição na hierarquia social e a deferência que ele poderia reivindicar com ela. No que diz respeito às *syssítia*, elas parecem ter sido o palco mais democrático para a exibição do comprometimento com o *ēthos* espartano. Todos se portam sob as mesmas regras, comem as mesmas refeições e contribuem com as mesmas quantidades. Ainda assim, há espaço para a inserção de jogos de poder. Um mínimo de recursos era exigido de cada um dos membros. Havia *syssítia* mais prestigiosas (como as dos reis), e seu acesso era restrito a uma minoria escolhida – assim como as demais, no final das contas. Nessas *syssítia* circulavam os relatos sobre os feitos bons e ruins de todos os esparciatas, esses avaliados inclusive com um objetivo pedagógico. Dentre esses feitos, incluem-se a manutenção dos valores aprendidos na *paideía* (corpo saudável, moderação, obediência etc.) e um novo conjunto, dentre eles o envolvimento com a manutenção do código de honra esparciata através da educação e a paternidade – novamente, algo nem sempre aberto a todos os esparciatas.

Vimos como a posse de dinheiro e de conexões privadas podiam influenciar significativamente o acesso dos espartanos à diversas arenas de disputa por honra, fontes essenciais de *timé* a todo cidadão. Havia sim nichos onde o *dēmos* em geral poderia atuar, como o próprio eforato, mas todos eles limitados e separados daqueles preenchidos por nomeações exclusivas aos “bons e belos”. Por mais que existisse o discurso de que o dinheiro não superava a *andragathía*, os recursos disponíveis a determinado espartano ditavam se ele poderia ser um campeão olímpico, se ele conseguiria manter conexões externas a Esparta e, no final das contas, ser escolhido para os postos de maior visibilidade e com maiores chances de produzirem uma vitória prestigiosa. Vale notar que esse sistema, alimentado pelas políticas hegemônicas de Esparta, causou uma aceleração na acumulação de capital social por um grupo específico. Tal transformação não só da velocidade na qual o sistema da honra espartano funcionava, mas também da quantidade de valor social por ele movido, foi grande o suficiente

para causar preocupação mesmo nos reis. Tal observação nos ajuda a observar como o sistema da honra em Esparta não operou *sempre* com as mesmas polias, nem nas mesmas dimensões.

Por fim, vale citar uma das prováveis (e talvez uma das principais) fontes da caracterização dos espartanos como *philótimoí*: os harmostas. Lembrados por uma série de relatos sobre seu abuso de poder no favorecimento de oligarquias, eles logo foram de encontro à retórica da decadência espartana. Em posições de liderança, bajulados por oligarcas e distantes dos olhos de seus concidadãos, indulgenciam em todos os prazeres a eles negados, inclusive na aquisição de riquezas. Tais oportunidades não teriam passado despercebidas aos espartanos em Esparta, que teriam passado a se empenhar para serem indicados justamente a tais antros de corrupção moral. Chegamos, portanto, a todos os elementos da *philotimía*: a *philonikía* que promove o indivíduo, a *philarkhía* das nomeações e a *philokhrēmatía* das conquistas enquanto magistrados no exterior – isso sem mencionar a *pleonexía*, que impulsionava os espartanos a novas conquistas e, assim, a mais postos de enriquecimento.

Todo esse quadro se mostra presente aos espartanos que atingem os 30 anos de idade – mas não se resumia a eles. As duas últimas peças do quebra-cabeças, a velhice e a morte, ainda são significativas.

Capítulo 8 – *Presbytai*

Quando o esparciata chegava ao seu sexagésimo ano de vida, são principalmente dois fatores que indicam que ele adentrava a uma nova fase de sua existência cívica (ver DAVID, 1991, p. 7-9). Um deles é sua aposentadoria do exército, no qual ele não mais precisaria servir quando esse marchasse para fora da pólis espartana (Xen. *Hell.* 5.4.13; cf. Plut. *Ages.* 24.2, 33.3); e o segundo é sua elegibilidade para um corpo político tão importante quanto (senão mais do que) o eforato: a Gerousía (Plut. *Lyc.* 26.1; cf. Xen. *CL* 10.1). Tomemos esses dois fatores separadamente, de modo a termos um panorama mais geral e, depois, mais específico sobre como os anciãos movimentavam e preservavam o sistema da honra espartano. Vale notar que boa parte do trabalho necessário consta na obra de Ephraim David (1991), de modo que me limito aqui aos comentários e adições que considero necessários.

1. Aposentados(?)

A aposentadoria do exército, ao contrário do que poderíamos esperar, não era acompanhada (ou não deveria ser) de um isolamento do contexto cívico, mas pelo contrário: é provável que se esperasse do esparciata ancião um aumento de sua participação nas questões políades (DAVID, 1981, p. 51-52).

Um dos possíveis palcos para essa atuação era o próprio exército. Por mais que os anciãos não servissem mais como soldados, uma vez que seu recrutamento era submetido às classes etárias convocadas pelos éforos (Xen. *CL* 11.2), eles ainda eram elegíveis/nomeáveis para as posições de comando. Tomemos o caso do próprio Lisandro como exemplo, quem, já na velhice, ainda é enviado pelos éforos a Haliarto em 395 como comandante das tropas fócias aliadas.³²⁴ Por mais que Lisandro fosse, em vários aspectos, um caso extraordinário, sua nomeação nesse episódio indica que ela era uma possibilidade a qualquer um dos *homoioi*, por mais que não fosse frequente. Isso nos leva ao fato de que a velhice ainda era, ao menos em Esparta, um lugar não apenas de defesa da honra conquistada anteriormente, mas também de uma disputa ativa por *timai*. Isso vai totalmente de encontro ao papel que, segundo Xenofonte (*CL* 10.1), Licurgo atribuiu às eleições para a Gerousía:

Na minha opinião, Licurgo também legislou belamente em relação a como a excelência (*areté*) deveria ser praticada até a velhice. Pois colocando a eleição

³²⁴ Ver Xen. *Hell.* 3.5.6 com Plut. *Lys.* 28.1 e [Arist.] *Pr.* 953a20-21; cf. BOMMELAER, 1981, p. 55-57.

para a Gerousía no final da vida, ele fez com que nenhum dos que estavam na velhice negligenciassem os valores bons e belos (*kalokagathía*).³²⁵

Creio que a possibilidade de ocupação de outros cargos também entre nesse raciocínio sobre a eleição para a Gerousía. Dado que os gerontes mantinham seus cargos por toda a vida (Arist. *Pol.* 2.1270b38-40), sua rotatividade era reduzida, de modo que o intervalo entre uma eleição e outra deveria ser investido, por possíveis candidatos, em outras arenas de disputa por honra. Dessa forma, poder-se-ia aumentar o próprio valor social e, conseqüentemente, as chances de ser eleito até o momento em que a próxima eleição fosse convocada. O mais importante, entretanto, é o fenômeno já observado por Xenofonte: ao competirem por *timé*, os anciãos se veriam obrigados a continuar demonstrando seu comprometimento com o código de honra espartano, com a *kalokagathía* espartana, ao invés de o negligenciarem.

O fenômeno descrito acima também é importante para a compreensão da deferência devida aos mais velhos. Xenofonte (*CL* 5.5; *Hell.* 5.3.20; *Mem.* 3.5.15) frequentemente se refere a essa deferência por meio da terminologia da honra: o respeito devido aos mais velhos é expresso pelo *aidós*, pelo termo que significa também a capacidade do indivíduo de “expressar reconhecimento positivo do *status* de uma outra pessoa significativa” (CAIRNS, 1993, p. 2). Além disso, as demonstrações desse reconhecimento do maior valor social dos mais velhos – e.g. a cessão, pelos mais jovens, de assentos e de passagem nas ruas (Hdt. 2.80.1) – são frequentemente caracterizadas como honrarias, ou *timai* (Xen. *CL* 10.2; Dem. 20.106-7; cf. Plut. *Mor.* 232b, 235f; Cic. *Sen.* 63).

David (1991, p. 46-58) adota uma posição já muito criticada pela bibliografia para traçar as raízes dessa deferência. Usando com o mesmo peso testemunhos de autores clássicos, helenísticos e romanos, o autor compara a sociedade espartana dos séculos VI a III com sociedade “primitivas”, e só não as equipara por considerar que os discursos veiculados coletivamente nessas últimas são, na primeira, sustentadas por um Estado com objetivos específicos. Assim, Esparta seria uma sociedade “pseudo-primitiva” que manteve, desde o Período Arcaico (senão antes), costumes “primitivos”, mas sob a fachada de um Estado. É impossível reconhecer não só um aspecto longo da Miragem Espartana, mais especificamente seu atraso “evolutivo”, mas também o tradicional uso do Estado(-Nação) como termo de comparação. Ainda assim, o caminho tradicionalista de David produz uma conclusão interessante – que também poderia ser obtida por meio da comparação com sociedades

³²⁵ καλῶς δέ μοι δοκεῖ ὁ Λυκοῦργος νομοθετῆσαι καὶ ἡ μέχρι γήρωσ ἀσκοῖτ' ἂν ἀρετῇ. ἐπὶ γὰρ τῷ τέρματι τοῦ βίου τὴν κρίσιν τῆς γεροντίας προσθεὶς ἐποίησε μηδὲ ἐν τῷ γήρῳ ἀμελεῖσθαι τὴν καλοκάγαθIAN.

“modernas”. Os antropólogos mencionados por David (1991, p. 52-53) notam que em sociedades cujas estruturas social e moral não sofrem mudanças aceleradas, os mais velhos se tornam valiosos, uma vez que mantêm conhecimentos e experiências profundas sobre o funcionamento dessas estruturas, de modo que se configuram como uma peça importante em sua manutenção. Por outro lado, em sociedades (como as “modernas”) nas quais um intervalo de 60 anos abrange mudanças significativas no estilo de vida coletivo, os mais velhos se tornam “obsoletos”, perdem seu valor social, uma vez que já não possuem mais o conhecimento ou as habilidades consideradas “boas” pela maior parte de seu grupo social. Esparta se encaixaria no primeiro grupo, mas não porque fosse “atrasada”, mas sim porque ao menos seus costumes, os *nómoi* de Licurgo, eram rigorosamente defendidos em seus moldes “originais” – o que não os impedia de serem manipulados de acordo com as agendas dos grupos no poder. Assim, creio que seja essa a raiz mais segura da deferência institucionalmente atribuída aos mais velhos em Esparta: sua experiência e, portanto, seu conhecimento da *kalokagathía* espartana.

Portanto, se esse raciocínio valer também para Esparta, ali a senioridade não era honrada por si mesma: honrava-se uma vida inteira de experiência nos “bons costumes” e o conhecimento que isso proporcionava ao indivíduo. Não é à toa que, segundo Xenofonte (*CL* 10.2-3), a disputa pelo cargo de geronte era vista com um *agón* superior àqueles do tipo físico, um que se dava entre os que tinham as melhores almas (*psykhōn agathōn*). Aparentemente, se considerarmos as outras obras de Xenofonte, vemos que o que ele entendia por “alma” (*psykhē*) seria melhor traduzido por “caráter”, uma vez que ela parece ser a responsável por regular os apetites corporais em direção ao vício ou à virtude (HINDLEY, 2004, p. 139). Aqui é necessário lembrar que a opinião de Xenofonte sobre o “vício e virtude” era muito mais devida ao seu passado socrático do que à sua “laconização”. Ainda assim, algumas fontes contemporâneas à Esparta Clássica também caracterizam a eleição à Gerousía como um “prêmio de virtude” (*aretēs athlon*),³²⁶ ou seja, como uma honraria concedida àquele que tivesse demonstrado, durante a vida toda, um comprometimento moral significativo com a *aretē* em suas cores espartanas – o que, por si só, reconhece implicitamente o conhecimento do indivíduo sobre ela.

Se, por um lado, a consideração dos mais velhos como repositórios valiosos de experiência e conhecimento lhes atribuía um valor social considerável, ela também lhes exigia uma contribuição proporcional. Creio que David (1991, p. 38-45) está correto ao afirmar que a principal delas era a participação na educação. Já vimos que Xenofonte nos diz a respeito disso, que a experiência dos mais velhos os colocava em posições educacionais tanto nas *syssítia* (*CL*

³²⁶ Dem. 20.107; Arist. *Pol.* 2.1270b24-25; Plut. *Lyc.* 26.1.

5.5) quanto nos ginásios (CL 5.8; cf. Plut. *Lyc.* 17.1), além de que Platão (*Laws* 1.634d-e) afirma que também a discussão dos *nómoi* lhes era exclusiva. Nesse sentido, vale notar a anedota sobre um ancião que se comportava no estilo tradicional, isso de modo a servir de exemplo aos mais jovens (Plut. *Mor.* 201b). Portanto, nessa posição de autoridade e sabedoria, os julgamentos dos mais velhos a respeito das ações de concidadãos poderiam ter mantido um peso maior no sistema da honra – algo que poderia ser facilmente usado a favor de seus próprios familiares e clientes.

Portanto, em relação aos anciãos espartanos em geral, creio que são dois os pontos a serem notados aqui. O primeiro é a sua utilização como ferramenta para a manutenção de um mesmo *status quo*, de um mesmo conjunto de regras e valores em um mesmo grupo social, esse forçado sobre eles por toda sua vida e por eles passado às novas gerações, reiniciando o ciclo. Em segundo lugar, que o sistema da honra era usado de duas maneiras para evitar a negligência do código de conduta espartano e, conseqüentemente, o surgimento de modelos de comportamento desviantes: a manutenção da possibilidade de se ascender socialmente por meio da eleição a magistraturas e a concessão de privilégios à senioridade, ambos assegurados apenas em troca de demonstrações modelares cotidianas de comprometimento com o código de honra espartano. Ou seja, pode-se dizer que a *philotimía* dos mais velhos, que sua ambição por *timé*, pelos cargos (*philarkhía*) e pela deferência que ela comprava, sustentava em grande medida a reprodução do sistema social espartano como um todo – o mesmo sistema que privilegiava mais alguns do que outros dos *homoioi*.

Dito isso, é necessário novamente passar do “democrático” para o exclusivo. Assim como na maioria dos coletivos em Esparta, também dentro do grupo dos anciãos havia uma elite com a autoridade de reivindicar uma deferência ainda maior, ancorada não só na sabedoria sobre os *ēthos* espartano, mas também no modo como ela era usada. Tratemos, agora, da Gerousía.

2. Gerontes

A Gerousía e seus poderes são definidos já na Grande Rhetra, o conjunto de regras preservadas por Plutarco (*Lyc.* 6) que descreve o sistema político a ser estabelecido em Esparta, teoricamente o mesmo entregue a Licurgo pelo oráculo de Delfos.³²⁷ Esse conjunto de regras, provavelmente o documento jurídico mais antigo da Grécia, prescreve que a Gerousía deveria ser composta por 30 indivíduos, os reis (*arkhagétais*, ver FRAGKAKI, 2015, p. 41-42) e,

³²⁷ Sobre a Grande Rhetra ver NAFISSI, 2010; LIPKA, 2002a; HODKINSON, 1997.

portanto, 28 gerontes. Inicialmente, esse grupo seria o responsável por introduzir ou barrar medidas a serem votadas pelo *dēmos* (6.1, 3),³²⁸ mas Plutarco nos diz que um Adendo foi introduzido pelos reis Polidoro e Teopompo, esse que possibilitava à Gerousía vetar a decisões do *dēmos* caso ele “falasse improbidades” (ver OGDEN, 1994). O problema é que, por mais que posteriormente tenha-se criado o eforato, que dava aos representantes do *dēmos* poderes extensos, inclusive o de apresentar propostas (FRAGKAKI, 2015, 48-49, n. 72), fica claro que a Gerousía se manteve como um reduto oligárquico de decisões legislativas, como veremos.

Além da Grande Rhetra, sabemos que os gerontes também serviam, no Período Clássico, de juízes em processos civis importantes (Aristot. *Pol.* 2.1270b38-39; ver STE. CROIX, 2002), incluindo aqueles que envolviam uma possível pena capital (Xen. *CL* 10.2). Sabendo disso, creio que Aristóteles (*Pol.* 4.1294b33-34) esteja se referindo aos gerontes ao elencar algo que, segundo a visão de seus contemporâneos, era um elemento oligárquico da constituição espartana: o fato de “poucos serem responsáveis pela[s] sentenças de] morte e exílios, e outras muitas coisas desse tipo”.³²⁹ O mesmo autor (*Pol.* 2.1271a5-6) ainda destaca o fato de que os gerontes eram isentos de qualquer prestação de contas, o que com certeza abria muito espaço para maquinações políticas, realizadas possivelmente na defesa de réus específicos (inclusive de seus próprios familiares e clientes) em processos específicos. O próprio Aristóteles (*Pol.* 2. 1271a3-5) parece descrever essa prática ao conectar esses elementos à corrupção dos gerontes, afirmando que “também deixam claro que os que partilharam dessa magistratura traíram por presentes e favores muitos interesses comuns”.³³⁰ Ou seja, temos novamente a conexão da posse de um cargo como meio de enriquecimento (econômico ou político), algo que, como vimos (p. 72-73 *supra*), o próprio Aristóteles entende em termos de *philotimía* e *philokhrēmatía*.

É interessante a descrição de Plutarco (*Lyc.* 26.1) sobre os gerontes, onde praticamente se parafraseia Aristóteles em termos caros a essa pesquisa. Segundo ele, àquele que vencía a competição por um posto na Gerousía – atestado de que ele era “dentre os bons (*agathois*) e temperados, o melhor (*áriston*) e mais temperado”³³¹ – possuía “poder supremo na *politeía*,

³²⁸ Ver ANDREWES, 1957 para o sistema probulêutico espartano; RUZÉ, 1991 para o papel da Gerousía dentro da Grande Rhetra em específico.

³²⁹ [...], καὶ ὀλίγους εἶναι κυρίους θανάτου καὶ φυγῆς, καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλά.

³³⁰ φαίνονται δὲ καὶ καταδωροδοκούμενοι καὶ καταχαριζόμενοι πολλὰ τῶν κοινῶν οἱ κεκοινωνηκότες τῆς ἀρχῆς ταύτης.

³³¹ [...] ἐν ἀγαθοῖς καὶ σώφροσιν ἄριστον καὶ σωφρονέστατον [...].

sendo o responsável pela morte, desonra (*atimías*) e de todas as coisas grandes”.³³² Ou seja, vemos repetido aqui o mesmo esquema de Aristóteles (*Pol.* 4.1294b33-34), mas com uma equivalência interessante de “exílio” e “desonra”. Como vimos (p. 78-79 *supra*), as *timai* dos cidadãos correspondiam aos seus privilégios e direitos, símbolos de sua posse de um determinado valor social aos olhos de um grupo específico. O exílio consiste justamente na exclusão de um indivíduo desse grupo (cf. OPRISKO, 2012, p. 69-70, 75), algo indicado aqui através da privação desse mesmo valor social e dos símbolos que o acompanham, deixando o indivíduo com uma honra insuficiente para reivindicar a deferência devida a um cidadão pleno. É necessário considerar a possibilidade de que as diferentes temporalidades, assim como o uso terminológico para se referir a tal processo, não reflitam o modo espartano de ver a situação. Entretanto, não creio que seja esse o caso, dado que o uso de *atimía* para se referir a exílios seja algo bem estabelecido nas fontes, inclusive as externas à Atenas Clássica (LATTE, 1968, p. 297). Portanto, dito isso, é possível afirmar que os gerontes são também descritos – ao menos a partir de Aristóteles – como uma magistratura que usava seus poderes punitivos (dentre eles a privação de honra) como ferramenta para buscar objetivos pessoais em detrimento dos políades. O esquema se revela novamente: a *philotimía* como uma disposição alimentada pela *philarkhía*, essa mantida como um meio de satisfazer a *philokhrēmatía* tão danosa a Esparta e às leis de Licurgo.

Se cruzarmos informações providas por Aristóteles e Plutarco nos deparamos com um segundo ponto que nos é interessante, mais especificamente sobre a eleição dos gerontes. Em primeiro lugar, já foi apontado por muitos acadêmicos que, apesar de todos os espartanos fossem *homoioi*, aparentemente nem todos eram elegíveis à uma posição na Gerousía.³³³ A afirmação mais clara nesse sentido encontra-se na *Política* (4.1294b29-31) de Aristóteles, onde ele afirma que “das duas maiores magistraturas, uma o povo (*dēmon*) elege, da outra ele compartilha: por um lado elege os gerontes, por outro compartilham do eforato”.³³⁴ Em uma passagem anterior o estagirita deixa bem claro quem eram os indivíduos eleitos pelo *damos* como um todo. Aristóteles (*Pol.* 2.1265b33-1266a1, 4.1294b4-34), assim como alguns de seus contemporâneos (incluindo Platão, cf. p. 61 *supra*), acreditava que Esparta era regida por uma “constituição mista”, uma que permitia que todos os estratos sociais (povo, oligarcas e reis)

³³² [...] κράτος ἐν τῇ πολιτείᾳ, κύριον ὄντα καὶ θανάτου καὶ ἀτιμίας καὶ ὅλως τῶν μεγίστων [...].

³³³ FORREST, 1968, p. 46; TOYNBEE, 1969, p. 266-269; STE CROIX, 1972, p. 353-354; BRINGMANN, 1980, p. 472, 383-484; CARTLEDGE, 1982, p. 121-122; DAVID, 1991, p. 15.

³³⁴ [...] τὸ δύο τὰς μεγίστας ἀρχὰς τὴν μὲν αἰρεῖσθαι τὸν δῆμον, τῆς δὲ μετέχειν (τοὺς μὲν γὰρ γέροντας αἰροῦνται, τῆς δ' ἐφορείας μετέχουσιν) [...].

fossem representados no governo e, assim, que o desejo de manter a ordem estabelecida fosse distribuído igualmente entre todos (cf. 2.1270b17-26) – uma das raízes da lendária *eunomia* espartana. Nessa distribuição de poderes, é interessante que Aristóteles identifique claramente a Gerousía como o quinhão oligárquico do sistema (*Pol.* 2.1266b37-38), o reduto reservado aos “bons e belos” (*kaloì kagathoì*, 2.1270b23-24). Portanto, por mais que não houvessem limitações *de iure* sobre a elegibilidade para a Gerousía, é possível que ela fosse *de facto* restrita a uma pequena parcela da população, a dos “belos e bons” – ou, em outras palavras, aos que tinham as condições de sê-lo. Isso não parece ser uma idiossincrasia aristotélica, uma vez que Heródoto nos dá indícios disso já em meados do século V. Segundo o historiador (6.57.5), caso os reis não estivessem presentes nas reuniões da Gerousía (da qual também eram membros, cf. n. 76 *supra*) o geronte que fosse seu parente mais próximo poderia votar em seu nome. Isso não só destaca (novamente) a presença dos interesses familiares dentro do sistema político da pólis espartana, mas também que a existência de um geronte relacionado à linhagem heráclida era tão comum a ponto de ser imiscuída na práxis deliberativa da Gerousía (DAVID, 1991, p. 15).

Ascendência heráclida e comportamento condizente com o que era “bom e belo”. Já vimos aqui os vários motivos pelos quais esses dois elementos identificam os membros de famílias específicas, aqueles cujo valor social era engrandecido não somente por uma conexão genealógica com a realeza local, mas também pelas condições financeiras que lhes davam acesso a múltiplas arenas de disputa por honra. Se considerarmos o método de escolha dos gerontes, fica ainda mais claro o motivo pelo qual a Gerousía era vista como um reduto oligárquico. Plutarco (*Lyc.* 26.2-3), nossa única fonte sobre o assunto, descreve uma eleição por aclamação. Primeiramente, um grupo de juízes era recluso em um ambiente próximo ao local de reunião das assembleias gerais. Depois, o *damos* era convocado e os candidatos ao posto de geronte se apresentavam um de cada vez à Assembleia. As manifestações de apoio vinham na forma de aclamações e seu “entusiasmo” era registrado pelos juízes, esses que (teoricamente) não sabiam em qual ordem os candidatos seriam apresentados. Aquele que recebesse a maior aclamação aos ouvidos dos juízes era eleito para a Gerousía.

Não sabemos de diversos detalhes a respeito desse processo (de onde eram tirados os juízes, por exemplo), especialmente das possibilidades de manipulação dos resultados – talvez um dos motivos pelos quais Aristóteles (*Pol.* 2.1271a9-10) caracterize esse método de eleição como “infantil” (cf. FORREST, 1968, p. 46). De qualquer forma, o processo consistia de uma eleição, e eleições eram (ao menos na mentalidade ateniense³³⁵) vistas como oligárquicas, isso

³³⁵ Para a Sicília ver CORDANO, 2001; para a Tessália ver DI SALVATORE, 2001.

em contraste com o método democrático do sorteio de magistrados (e.g. Isoc. 7.23; Arist. *Pol.* 4.1284b7-9). O debate sobre as bases dessa diferenciação é longo,³³⁶ mas há evidências concretas para pensarmos que essa mentalidade era, de certa forma, justificável. Claire Taylor (2007), por exemplo, calcula que as magistraturas eletivas eram, em sua grande maioria, ocupadas por cidadãos mais ricos que podiam viver próximos à Atenas, enquanto que os cargos públicos sorteados distribuía melhor a representatividade política para todos os demos da Ática. Vale aqui notar uma contradição não resolvida desse trabalho, uma que nos auxilia a compreender o caráter oligárquico da Gerousía.

A autora faz duas afirmações conflitantes. A primeira é que, ao menos em Atenas, demonstrações de popularidade não eram realizadas pelos candidatos, tendo em vista a conquista de apoio político (p. 326). A autora não define o que ela considera por “popularidade”, mas o seu reconhecimento de uma exceção à essa afirmação (n. 14) nos dá uma pista: a lista que Alcibíades faz de suas conquistas (Thuc. 6.16) é, basicamente, uma lista dos motivos pelos quais ele justifica sua reivindicação de um valor social suficiente para ser eleito comandante da expedição à Sicília – o que, segundo Tucídides (6.15.2), consistia em um plano para “prosperar as próprias riquezas e beneficiar a própria reputação (*dóxe*)”.³³⁷ Segundo o discurso tucidideano de Alcibíades, o próprio ateniense deixa isso claro, afirmando que perante os próprios *nómoi* suas vitórias equestres nas Olimpíadas deveriam receber honra (*timè*). Segundo Taylor (p. 338), as eleições atenienses eram, em primeiro lugar, uma arena de disputa de demonstrações de valores aristocráticos por indivíduos politicamente ambiciosos, o que torna praticamente obrigatório que esses mesmos indivíduos divulgassem, sempre que possível, suas justificativas para a reivindicação da honra da qual se consideravam dignos. Isso nos leva à segunda afirmação (p. 339): de que os atenienses eleitos o eram, dentre outros fatores, porque eles (assim como seus feitos) eram conhecidos por seus eleitores, vivessem eles próximos da cidade ou não. Ou seja, as demonstrações de “popularidade” que não existiam em Atenas eram, ao mesmo tempo, o diferencial que mantinha as elites no controle dos cargos eletivos.

Retornando a Esparta e à Gerousía, é possível que ali esse processo de “conhecimento” dos candidatos fosse mais fácil, dado que, como vimos, o corpo cívico estava frequentemente conectado, fosse por meio do cotidiano ou de instituições como as *syssítia*. Entretanto, também vimos os diversos mecanismos pelos quais as famílias financeiramente mais bem providas podiam alavancar a reputação de seus membros – é provável que fossem poucos o que

³³⁶ Ver HEADLAM, 1933; MULGAN, 1984; HANSEN, 1986; ROCCHI, 2001; DEMONT, 2001.

³³⁷ [...] τὰ ἴδια ἅμα εὐτυχήσας χρήμασί τε καὶ δόξῃ ὠφελήσειν.

poderiam, por exemplo, estabelecer uma estela semelhante à de Damonon, jactando-se das mesmas vitórias e no mesmo local de destaque. Sabendo disso, não é impressionante que os indivíduos mais comumente eleitos gerontes fossem caracterizados, segundo os padrões atenienses, como oligarcas, mas vistos em Esparta como os “bons e belos”, dignos desse “prêmio de virtude”. Podemos afirmar, portanto, que a diferença entre uma interpretação e a outra é, basicamente, o modo de ver o mérito individual. Enquanto que em Atenas se mantinha a consciência de que os louros dos mais ricos eram advindas principalmente de suas riquezas, em Esparta a máscara da igualdade, que colocava (teoricamente) todos os cidadãos em um mesmo patamar, favorecia a aceitação de um sistema meritocrático, escondendo a consideração dos diferentes níveis de acesso às mesmas oportunidades. Naturalizava-se, assim, a superioridade dos *kaloì kagathoì*.

O último elemento que vale a pena notar a respeito dos gerontes está relacionado intimamente com o sistema da honra. Depois que um grupo social reconhece a honra de um de seus membros e o premia publicamente por isso (algo que pode vir na forma de diversos tipos de condecorações, como a própria eleição para um cargo público de prestígio), o sistema da honra cumpre sua trajetória cobrando o preço dos privilégios concedidos a esse indivíduo. Ele é edificado como um modelo de comportamento a ser seguido pelos demais, reproduzindo, assim, toda a configuração do grupo social e os valores que o mantém (OPRISKO, 2012, p. 45-46). Aparentemente, era exatamente isso que acontecia com os indivíduos eleitos gerontes.

Plutarco (*Lyc.* 26.3-4) é o único que nos provê uma descrição da cerimônia realizada ao redor do novo geronte após sua eleição. Nenhum acadêmico moderno chega a duvidar da autenticidade dessa descrição, creio eu que por conta da ausência de elementos que suscitem algum ceticismo, alguma desconfiança de inserção de elementos posteriores conectados à Miragem. Tal cerimônia pode ser dividida em duas fases principais.

Segundo Plutarco (*Lyc.* 26.3), a cerimônia começava com a colocação de uma guirlanda (*stephanōsámenos*) sobre a cabeça do vencedor, com a qual ele realizava um *tour* pelos templos locais. Esse trajeto tomava a forma de um cortejo: jovens o seguiam elogiando-o (*zēlountes*) e exaltando-o (*megalýnontes*), o mesmo sendo feito por mulheres, que então “fazem encômios (*enkōmiázousai*) por meio de odes sobre sua excelência (*aretēn*) e falam da prosperidade (*eudaimonízousai*) de sua vida”.³³⁸ Plutarco então se torna um pouco confuso. Aparentemente, durante esse circuito pelos templos, cada um dos que lhe eram “amigáveis”

³³⁸ [...] ἐγκωμιάζουσαι δι' ὅδῃς τὴν ἀρετὴν καὶ τὸν βίον εὐδαιμονίζουσαι.

(*epitêdeios*) presenteavam o geronte recém-eleito com uma refeição, mas não em caráter privado, pois o faziam dizendo: “a pólis honra-o (*tima*) com essa mesa”.³³⁹

Em relação a essa fase da cerimônia, podemos notar, primeiramente, a presença de um elemento característico dos vencedores agonísticos (DAVID, 1991, p. 18-19): Plutarco refere-se à guirlanda com o mesmo termo usado para denotar as coroas vencidas nos jogos pan-helênicos. Esse seria um símbolo de vitória facilmente reconhecível e de alto valor, um atestado da excelência superior do vencedor em relação a seus iguais – da honra maior à qual ele tinha direito de reivindicar. Um segundo elemento a ser notado é a procissão que acompanhava o geronte em seu circuito pelos templos. Já vimos que o sistema da honra exige que, para que um indivíduo reivindique com sucesso a honra e a deferência às quais ele tem direito, é necessário que uma boa parte de seu grupo social tenha conhecimento de seus feitos – o alcance da deferência comprada pela honra de tais feitos é proporcional à fama dos mesmos (ver OPRIKSO, 2012, p. 100-102). Assim, creio que o estabelecimento de uma procissão, que canta a excelência de um indivíduo naqueles que podem ter sido os espaços mais frequentados da pólis, não era fruto de uma euforia momentânea. A composição dessa comitiva também é interessante: jovens e mulheres. Esses dois grupos eram basilares para a reprodução do código de honra espartano, os jovens porque um dia o colocariam em exercício durante sua vida política como *homoioi*, e as mulheres, que, como vimos (ver p. 109, 195-213 *supra*), tinham um papel crucial na educação e manutenção dos comportamentos esperados dos espartanos. Raramente haviam ocasiões nas quais esse comportamento ficava definido claramente, e a eleição de um geronte era uma dessas. Assim, não é impressionante que ela fosse utilizada para cimentar ainda mais o código de honra espartano nos membros da procissão, quando eles próprios cantavam em louvor ao comportamento modelo deles esperados – um comportamento que, como vimos, apesar de eleger um indivíduo a geronte, não era absolutamente acessível a todos.

Por fim, um terceiro elemento a ser notado na primeira fase da cerimônia são as refeições oferecidas ao geronte eleito. Plutarco deixa claro que, em determinado momento do cortejo, elas eram oferecidas por cada um dos que eram “amigáveis” ao indivíduo celebrado, mas em nome da pólis como um todo. Creio que seja provável que tal ação, estabelecida como uma tentativa de ganho ou manutenção de favor de político privado perante o geronte, tenha sido “confiscada” pela pólis de modo aparentar ser uma honraria coletiva. Isso talvez impedisse que ela fosse vista como (não que não fosse) um presente por parte de cidadãos privados. Não sabemos o que essas refeições continham, nem se esses conteúdos estavam ao alcance

³³⁹ [...] ἡ πόλις ταύτη τιμᾷ τῇ τραπέζῃ.

monetário de qualquer cidadão, mas creio que podemos ver, em tal ocasião, o sistema da honra sendo novamente usado, talvez por um grupo específico de indivíduos, como meio de mascarar mecanismos outros de autopromoção na hierarquia social. Plutarco (*Mor.* 482c; cf. *Ages.* 4.3-4) descreve um processo semelhante em relação a Agesilau. Segundo ele, o rei enviava a cada geronte eleito uma capa e um boi como um prêmio de valor (*aristeion*), isso para que eles pensassem que ele estivesse honrando (*timan*) e exaltando (*megalýnein*) a dignidade (*axiōma*) do cargo, mas cujo principal objetivo era ganhar seu favor, “aumentando seu próprio poder (*dýnamin*) e adicionando à realeza uma grandeza (*mégethos*) a ele [Agesilau] concedida por eles [éforos e gerontes] de boa vontade”. É possível que esse gesto correspondesse, nesse caso, a uma “violência gentil”, isso é, um teste silencioso da lealdade política dos gerontes (CARTLEDGE, 1987, p. 154-155). De qualquer forma, a teoria apresentada por Plutarco funciona perfeitamente com os “amigáveis”, mas, nesse caso, se torna necessária alguma fachada que dissimulasse ali as estruturas de um grupo oligárquico e, assim, não afetasse o “equilíbrio” de poder entre os diferentes estratos sociais. Dessa forma, enquanto parecia que a cidade honrava a dignidade do cargo dos gerontes, eram os “amigáveis” quem compravam poder e grandeza para si mesmos.

Uma vez terminado o circuito e as refeições dos “amigáveis”, a segunda fase da cerimônia começava. O geronte eleito se dirigia ao seu *syssítion* e tudo acontecia como de costume, exceto pelo fato de que ele recebia uma segunda porção de comida. Essa porção, entretanto, não era para seu consumo. Ao final do jantar, as mulheres aparentadas ao geronte se reuniam às portas de seu *syssítion*, e nesse momento ele dava sua segunda porção àquela que ele mais honrava (*timōn*), afirmando que ele a dava como um prêmio de valor (*aristeion*). A escolhida, então, finalizava a cerimônia sendo emulada (*zēloutménēn*) pelas outras mulheres presentes.

Quanto à segunda porção que o *syssítion* dava ao geronte eleito, creio que seja necessário interpretar esse privilégio tendo em vista não a já delineada austeridade nutricional espartana (cf. DAVID, 1991, p. 18), pois Plutarco deixa bem claro que, desde o início, a segunda porção não é destinada ao consumo do geronte eleito. Na verdade, devemos ver essa ocasião como um paralelo ao privilégio idêntico mantido pelos reis em seu *syssítion*: eles também recebiam uma segunda porção, não para consumi-la, mas sim para que pudessem honrar (*timēsai*) a quem quisessem (Xen. *CL* 15.4). Obviamente, há diferenças entre ambas as ocasiões. Os gerontes recém-eleitos deviam limitar sua homenagem às suas parentes, além de possuir o privilégio da segunda porção apenas uma vez na vida, no dia de sua eleição, enquanto que os

reis o mantinham por toda a vida. Portanto, apesar da semelhança do privilégio, há uma diferença clara entre os dois indivíduos indicada em sua posse temporal e em seu uso – diferença essa que reflete o valor social concedido a cada um, isso é, um maior para os Heráclidas e um menor para o geronte. Isso nos leva a uma informação implícita de que não importava a excelência atingida em vida por um cidadão, ela ainda assim não produziria honra o suficiente para ultrapassar à dos reis descendentes de Héracles.

Em relação à premiação das mulheres, o primeiro elemento aparente é que seu valor social é julgado não por um conjunto de indivíduos, mas sim por um único homem – avaliação essa forçada sobre o grupo feminino que a elogia posteriormente. Não sabemos os critérios levados em conta pelo geronte, mas creio ser plausível que fosse o comprometimento com os modelos de comportamento delineados anteriormente. Se for esse o caso, é possível supor que as mulheres também tivessem um papel significativo na manutenção cotidiana do sistema de honra espartano – papel esse premiado e divulgado como modelo de comportamento quando bem desempenhado.

*

Vimos nesse tópico como os mais velhos participavam, moviam e preservavam o sistema da honra espartano. Essa participação extrema no cotidiano de seu grupo social baseia-se, dentre outros fatores, na reverência dedicadas àqueles com uma vida de experiência e contribuições à pólis. Ao invés de se retirar da vida cívica e abdicar da preocupação com sua própria imagem aos olhos de seus pares, as fontes parecem afirmar que se esperava dos anciãos espartanos não apenas uma proteção dessa imagem, mas também a continuação de sua disputa por prestígio, isso em contextos nos quais eles também favoreceriam a reprodução do sistema social espartano. Na educação, a experiência dos mais velhos na *kalokagathía* internalizava nas gerações mais novas o código de honra aqui delineado, o mesmo que favorecia a aceitação de uma superioridade aristocrática de alguns dos *homoioi*. Isso é visto claramente no ponto alto da vida de um esparciata: sua eleição para a Gerousía. A elegibilidade para tal posição de suma importância parece ter sido algo que, por mais que talvez fosse vista em Esparta como uma disputa de excelência de “caráter”, é observado por estrangeiros como uma instituição puramente oligárquica. Afinal de contas, apenas os *kaloì kagathoì* eram selecionados em uma votação por aclamação, isso sem termos notícia de alguma regra que barrasse juridicamente a elegibilidade de esparciatas de outros estratos sociais. Por fim, a cerimônia dedicada ao eleito denuncia outros mecanismos de manutenção do *status quo*: jovens e mulheres, peças essenciais na reprodução do sistema social espartano, compunham a comitiva que traçava o modelo comportamental que era o geronte eleito; amigos (possivelmente políticos) servem refeições ao

geronte sob a fachada de uma oferta coletiva; mulheres eram cooptadas ao código de honra masculino ao serem premiadas por segui-lo e ensiná-lo exemplarmente.

A velhice em Esparta, longe de ser tida como a etapa *final* de uma vida, representava, na verdade, *mais uma* etapa. Essa etapa era preenchida por um potencial significativo de contribuir para o coletivo como um todo e, dependendo do indivíduo, adquirir ainda mais influência na movimentação do sistema da honra espartano, conferindo e privando seus pares de valor social – isso sem qualquer necessidade legal de prestar contas sobre suas ações. Tais possibilidades eram, então, trocadas pelo auxílio na manutenção da ordem vigente, a mesma que beneficiava alguns mais do que outros e maquiava tal desigualdade com a máscara da honra, do mérito conquistado por um, mas conquistável por todos.

Mesmo com uma carreira exemplar como a de um geronte, o indivíduo podia ainda contribuir para o sistema da honra mesmo após sua morte. Vejamos, agora, como isso era possível.

Capítulo 9 – Da *Timē* à *Kleós*

Agora é necessário que nos afastemos um pouco da *CL* para que possamos vislumbrar como um indivíduo podia afetar o sistema da honra dos vivos mesmo depois de falecido. Falamos, mais especificamente, de como a memória de suas ações e de seu valor social poderiam ser, de alguma maneira, capitalizadas por seus associados depois que ele morresse. Felizmente, muito já se escreveu sobre as práticas funerárias espartanas,³⁴⁰ de modo que me limito aqui a apresentar as principais fontes sobre o assunto e as conclusões mais recentes sobre elas, fazendo os apontamentos que julgo necessário em relação à presente pesquisa.

A principal fonte para tal assunto consiste em uma passagem da *Vida de Licurgo* (27.1-2) de Plutarco. Ali (27.1), o beócio afirma que, em Esparta, além de Licurgo ter permitido que os espartanos enterrassem seus mortos dentro dos limites da cidade, contrariando o medo grego da poluição da morte (ver PARKER, 1983, p. 33-48), ele ainda permitiu que seus memoriais (*mnēmata*) fossem estabelecidos próximos a locais sagrados, isso para que os jovens fossem acostumados à sua presença e não temessem a morte e a poluição (*miasma*) que a acompanhava. Em segundo lugar, Licurgo teria estabelecido que nada deveria ser enterrado com os mortos, exceto as folhas de oliveira que envolveriam seu corpo e, no caso masculino, o manto carmesim característico dos esparciatas, a *phoinikís*.³⁴¹ Uma última prescrição (27.2) limitava para onze o número de dias permitidos ao luto (*pénthous*).

A começar pela permissão de enterramento dentro dos limites da cidade, relatórios de escavação mais recentes (RAFTOPOULOU, 1998, p. 135; TSOULI, 2013) de fato atestam enterramentos dentro do que podemos considerar como o espaço ocupado pela Esparta Clássica, além de que o relato de Pausânias sobre a cidade elenca alguns memoriais que, aparentemente, remontavam ao Período Clássico e eram localizados próximos a locais sagrados (e.g. 3.12.8, 15.2-3, 16.6.). Entretanto, apenas há alguns anos deixou-se claro que tais enterramentos e memoriais dentro dos limites “urbanos” não eram idiosincrasias espartanas. Os acadêmicos buscavam sempre o modelo de enterramento políade, isso é, o cemitério coletivo imediatamente fora dos limites do principal centro urbano da pólis – em outras palavras, buscava-se um Cerâmico ateniense em toda a Grécia. A Arqueologia mais recente, entretanto, além de afastar

³⁴⁰ Para análises gerais das fontes literárias e materiais, ver principalmente MISSIONI, 1986; HODKINSON, 2000, p. 237-270; PAPAPOSTOULOU, 2009; CARTLEDGE, 2012; ver também TOHER, 1991; MARANTOU, 2009. Sobre as fontes epigráficas, ver ZAVVOU, 1992-8; BRULÉ; PIOLOT, 2004; LOW, 2006. Sobre as evidências arqueológicas de casos específicos, ver ABADIE-REYNAL; SPYROPOULOS, 1985; GRIGORAKAKIS, 2009; THEMOS; ZAVVOU, 2010; TSOULI, 2013.

³⁴¹ Cf. Xen. *CL* 11.3; Ar. *Lys.* 1138-1141; ver DAVID, 1989, p. 6.

a ideia de que os cemitérios supracitados não representavam a totalidade das práticas funerárias locais (quando existiam), mostrou que haviam enterramentos urbanos em outras cidades além de Esparta (ver os exemplos citados em SNODGRASS, 2009, p. 98-99). Portanto, a racionalização de Plutarco, para o que lhe parecia ser uma exceção à regra helênica, pode não ter sido algo realmente necessário para compreender tal quadro. Não cabe aqui uma discussão dos motivos pelos quais sua descrição assumiu as cores que possuía, de modo que me limito a destacar um elemento que nos é interessante: que os memoriais (*mnēmata*) mencionados relacionados aos mortos ficavam próximos aos locais sagrados. Não temos nenhuma fonte a respeito do processo de estabelecimento desses memoriais, mas creio que fosse necessário algum tipo de permissão formal, fosse da pólis ou dos santuários, para que se realizasse a ocupação das proximidades de um espaço sagrado com monumentos não conectados com o culto ali praticado. Isso, logo de início, pode sugerir a existência de um sistema que mantinha a potencialidade de privilegiar certas famílias em detrimento de outras – famílias menos importantes (i.e. com um valor social menor), por exemplo, talvez não possuísem a aprovação para estabelecer memoriais a seus mortos nas proximidades de locais sagrados mais frequentados. Entretanto, tal sugestão não pode ser baseada em qualquer tipo de evidência local, de modo que não devemos dar muito peso a tal especulação em nosso raciocínio.

Em segundo lugar, devemos tratar das prescrições e limitações das práticas funerárias. Vale dizer que elas não eram monopólio de Esparta. Diversas pólis da Grécia Arcaica e Clássica legislaram a respeito das práticas funerárias de seus cidadãos, impondo limites para tais ocasiões – principalmente em relação ao gasto que poderia ser nele empregado pela família do morto (desde a fase de luto até as homenagens póstumas) e ao tempo dedicado à realização de todos os rituais. O objetivo aparente de tais limitações era o de impedir que as famílias aristocráticas transformassem tais eventos em exibições de seu poder econômico e político, atraindo ainda mais apoiadores impressionados com tais demonstrações. Em nossos termos, podemos afirmar que tais demonstrações buscavam perpetuar, na pessoa de familiares e descendentes, a honra mantida em vida pelo indivíduo falecido (ver os exemplos mencionados em HODKINSON, 2000, p. 246-247). Em relação a Esparta, é notável o nível ao qual a pólis levou a limitação do gasto com eventos funerários, algo visto, por exemplo, no cerceamento dos gastos com o mobiliário fúnebre. Ao passo que em Delfos, em meados do século IV, vemos um limite de gasto com tal finalidade em 35 dracmas (RHODES; OSBOURNE, 2003, no. 1, D.31-33), a Esparta contemporânea permitia apenas uma vestimenta (comum a todos os *homoioi*) e folhas de oliveira. Aparentemente tal prescrição era respeitada mesmo em enterramentos de espartanos no exterior, dado que os esqueletos enterrados na tumba dos

lacedemônios no Cerâmico ateniense³⁴² apresentam indícios de terem sido envoltos por algum tipo de tecido,³⁴³ além de não estarem acompanhados por nenhum outro objeto arqueologicamente visível – a não ser as pontas de lanças e flechas inimigas, ainda alojadas nos corpos quando esses foram enterrados.

Essa limitação salta ainda mais aos olhos quando consideramos os memoriais. Consta em um fragmento da *Constituição dos Lacedemônios* (611.13 Rose) de Aristóteles que os túmulos (*taphai*) espartanos deveriam ser “baratos e iguais para todos”. Isso parece ser corroborado pelas evidências arqueológicas disponíveis – tanto pelo único enterramento coletivo espartano do Período Clássico escavado³⁴⁴ quanto pelos descobertos nas proximidades de Esparta,³⁴⁵ assim como pela simplicidade das estelas comemorativas de guerreiros mortos em guerra (ver LOW, 2006, p. 87). Tais estelas,³⁴⁶ não muito trabalhadas e portadoras apenas de uma pequena inscrição (nome do falecido seguido de “*en polémōi*”, “na guerra”), teriam custado entre 10 e 20 dracmas na Atenas do século IV (NIELSEN *et al.*, 1989, p. 414). A pólis espartana não apresenta nenhum indício de comemorar publicamente seus mortos, de modo que tal quantia provavelmente era provida pela própria família do comemorado (cf. LOW, 2006, p. 91) – algo que, por si só, já poderia ter excluído algumas dessas famílias da possibilidade de comemorar um dos seus na única ocasião em que poderiam fazê-lo (cf. Plut. *Mor.* 238d; *Lyc.* 27.2). Como termo de comparação, podemos tomar os dados fornecidos por Lísias, orador ateniense, sobre os gastos com túmulos no final do século V: eles vão de 300 dracmas (31.21) a 5.000 dracmas (32.21).³⁴⁷ Até o momento, não há notícias de nenhuma estrutura funerária desse valor datadas da Esparta do Período Clássico, o que nos leva a crer que as prescrições de

³⁴² Ver Xen. *Hell.* 2.4.33; VAN HOOK, 1932; TOD, 1932-3; WILLEMSSEN 1977; STROZSECK, 2006.

³⁴³ STROZSECK, 2006, p. 104; KENNEL, 2010, p. 154; *contra* VAN WEES, 2018, p. 248.

³⁴⁴ Ver TOD, 1932-3; VAN HOOK, 1932; WILLEMSSEN, 1977.

³⁴⁵ Ver CHRISTOU, 1964; TSOULI, 2013.

³⁴⁶ Correspondem, mais especificamente, às inscrições IG V.1 710 (Magoula, século V), 702 (sem local de achado, século V), 703 (acrópole, começo do século IV), 704 (Kefala, final do século IV), 705 (muralla romana, século IV), 706 (torre norte, século III ou II, retrógrada, com uma leitura incerta), 707 (Amyklai, talvez do século V), 708 (sem local de achado, século III), 709 (sem local de achado, século II), 710 (santuário de Ártemis Orthia, século III ou II), 918 (Pellana, século III), 921 (próximo de Sellasia, século III), 1124 (Geraki, talvez 418), 1125 (Geraki, século V ou IV), 1320 (Thalamai, talvez do Período Imperial Romano), 1591 (Pellana, século IV), ZAVVOU, 1992-8, no. 1 (Mari, final do século IV), ZAVVOU, 1992-8, no. 2 (São Menelaos em Esparta, século I), PAPANIKOLAOU 1976-7 (Vresthena, próximo de Sellasia, talvez do século III), IG 5.2 251 (Alea na Tegeia, século II); parcialmente publicadas ou não publicadas: STEINHAEUER, 1992, p. 241 n. 8 (século I, sem mais detalhes), HODKINSON, 2000, p. 267 n. 4 (sem mais detalhes), pelo menos uma no Museu de Esparta e outra no Museu de Mystra; SEG 47.352 (próximo a Sellasia, século V, com um nome mas sem “na guerra”).

³⁴⁷ Ver DAVIES, 1971, p. xix n. 3 para mais casos. Segundo esse autor, Demóstenes (45.79) chega a mencionar um túmulo que teria custado, em c. 349, dois talentos, mas é possível que tal soma tenha sido propositalmente exagerada para criar alguma indisposição no júri em relação ao acusado, Fórmio.

Licurgo eram, em geral, respeitadas e, assim, cerceavam significativamente tentativas aristocráticas de comprar honra com demonstrações suntuárias (HODKINSON, 2000, p. 259).

Apresentamos, até aqui, uma breve análise sobre as prescrições funerárias provavelmente em vigor na Esparta do século IV e como elas podem ser corroboradas pelas fontes materiais. De certa forma, elas endossam o discurso políade padrão: comemorações semelhantes a todos os *homoioi*, independente de quanto capital se possuía ou da genealogia do indivíduo lamentado. Entretanto, como temos feito por toda a pesquisa, devemos agora analisar como tais determinações provavelmente eram influenciadas e, talvez, ajudavam a reproduzir um sistema social no qual um pequeno grupo mantinha quase um monopólio das fontes de honra e, conseqüentemente, dos privilégios políades.

Creio que seja um bom ponto de início a única indicação de privilégios funerários da qual temos conhecimento, isso em relação aos espartanos em geral. Segundo Plutarco (*Lyc.* 27.2), eram apenas dois os casos em que espartanos comuns tinham o direito de receber um *mnēma* com seus nomes inscritos: no caso das mulheres, isso ocorria quando elas morriam enquanto exerciam algum cargo religioso; no caso dos homens, quando morriam em batalha. Se tal afirmação for verdadeira, temos ao menos dois casos nos quais as famílias desses indivíduos poderiam, mesmo que de uma maneira bem limitada, capitalizar seu comprometimento com as expectativas cívicas postas sobre os espartanos. Esse processo é importante porque tais memoriais tinham a potencialidade de transformar a *timē* do indivíduo falecido em *kléos*, “glória”, o tipo de honra que não só ultrapassa a vida do indivíduo, mas também o estabelece como um exemplo de excelência com alcance além do tempo (cf. OPRISKO, 2012, p. 104). Uma vez que esse processo estivesse concluído, os descendentes desse indivíduo, “herdeiros” de suas qualidades, poderiam manter uma fonte perene de honra – independente de seus próprios erros e vitórias.

Tomemos cada um dos casos isoladamente, uma vez que suas discussões envolvem elementos diferentes.

1. Sacerdotisas, Mães e Campeãs

São essas as palavras exatas de Plutarco (*Lyc.* 27.2): “Não era permitido inscrever o nome do morto tendo-o sepultado, exceto o homem que morrera na guerra e a mulher das *hierai*”.³⁴⁸

³⁴⁸ ἐπιγράφαι δὲ τοῦνομα θάψαντας οὐκ ἔξιπν τοῦ νεκροῦ, πλὴν ἀνδρὸς ἐν πολέμῳ καὶ γυναικὸς τῶν ἱερῶν ἀποθανόντων, [...].

Nos ocupemos, primeiramente, das mulheres. O problema em apenas aceitar a informação provida por Plutarco começa na terminologia utilizada. O códex Laurentianus apresenta o termo *hierōs*, algo que seria um *hápax* lexical e de significado. Teríamos aqui um advérbio de modo, esse que deveria ligar-se ao verbo e não ao sujeito (DUCAT, 1998, p. 403), nos deixando não só com um significado (“morrera sacramento”) sem precedentes na literatura grega, mas também sem nenhuma indicação sobre o tipo de morte ao qual ele se referia – o que não condiz estilisticamente com a passagem, já que a *causa mortis* masculina é claramente delineada.³⁴⁹ A segunda opção, apresentada pelo códex Seitenstettensis, é a mantida pela maior parte dos editores. Aqui o termo é *hierōn*, um genitivo partitivo que se refere a um grupo específico (as *hierai*) inscrito ao grupo “mulheres”. Essa alternativa faz mais sentido gramaticalmente e estilisticamente, uma vez que o objetivo da passagem é justamente delinear os grupos privilegiados dentre homens e mulheres (BRULÉ; PIOLOT, 2004, p. 152).

O problema agora é definir quem eram essas *hierai*. São dois os caminhos mais debatidos. O primeiro deles advém de uma correção do texto de Plutarco atribuída a Kurt Latte por Konrat Ziegler, na edição da Teuner de 1926 (*ad loc*). Essa correção substitui o “*tōn hierōn*” do texto original por “*lekhous*” apenas, de modo que teríamos uma frase na qual se afirma que as mulheres intituladas a uma estela com seu nome seriam aquelas mortas “no parto”. Não há qualquer base filológica para tal correção, sendo o único argumento a existência de estelas funerárias inscritas com nomes de mulheres seguidos de “*lekhói*”, indicando que elas morreram durante o parto.³⁵⁰ Toma-se tais inscrições como justificava suficiente porque, como veremos, a arqueologia provou Plutarco correto em relação aos homens mortos na guerra – mas em um quadro mais complicado do que o descrito por ele (ver BRULÉ; PIOLOT, 2004, p. 155). Esse posicionamento, além de corresponder relativamente bem à imagem da Esparta de Licurgo que nos é descrita por Xenofonte (*CL* 1.4), também foi prontamente aceito por estruturalistas como Jean-Pierre Vernant (1968, p. 15) e Nicole Loraux (1981, p. 37), que colocam em evidência uma divisão (simplista) da sociedade entre homens/guerra e mulheres/parto (cf. NAFISSI, 1991, p. 295).

³⁴⁹ Cf. CHRISTOU, 1964, p. 129; MACDOWELL, 1986, p. 120-122; BRULÉ, P; PIOLOT, 2004, p. 152.

³⁵⁰ As inscrições são, principalmente, *IG* V.1 713 e 714, datadas do Período Helenístico; costuma-se inserir neste conjunto documental as inscrições 1128 e 1277, mas, apesar de possuírem conteúdos semelhantes, são datadas do Período Romano.

A correção de Latte já foi criticada por vários autores, sendo a proposta alternativa a manutenção do texto original, algo justificado por meio de vários caminhos.³⁵¹ Um deles, defendido convincentemente por Pierre Brulé e Laurent Piolot (2004), nota a presença de *hierai* (mulheres envolvidas em rituais religiosos específicos) em outras inscrições lacedemônias e messênias. Outro ponto de vista é defendido por Matthew Dillon (2007), que acrescenta a esse raciocínio inscrições funerárias dedicadas a *hieroi*, isso é, homens que pertenceriam à mesma categoria das *hierai*. Por mais que tais interpretações possam parecer plausíveis, há um problema apontado por Hodkinson (2000, p. 260-261): nenhuma das inscrições referentes ou às *hierai* ou às mulheres que morreram no parto são seguramente datáveis do Período Clássico. Isso não significa, necessariamente, que Plutarco esteja errado, talvez apenas que ele se referia a um costume iniciado em um período posterior (BRULÉ; PIOLOT, 2004, p. 165) – talvez posterior à composição da passagem das *Moralia* (238d) que menciona o privilégio da inscrição aos homens mortos na guerra, mas que não diz nada sobre as *hierai*. Dessa forma, em relação ao período ao qual nos referimos aqui, as fontes disponíveis podem nos dar apenas suposições em retrospecto sobre mulheres privilegiadas em suas comemorações *post mortem*. Suposições essas não aceitas na presente pesquisa, justamente por conta da falta de fontes que as baseiem.

Ainda assim, vale notar que dentre os memoriais (a indivíduos não-míticos) estabelecidos em Esparta e descritos por Pausânias, apenas dois deles são de mulheres, sendo que ambas as comemoradas compartilham o fato de terem sido campeãs olímpicas nas corridas de quadriga durante o século IV. Me refiro, mais especificamente, ao *hērōon* dedicado a Cínisca, filha do rei Arquídamo (Paus. 3.15.1, cf. 3.8.1), e à estátua de Eurileônis (Paus. 3.17.6). Não é possível confiar absolutamente na suposição de que tais monumentos foram erigidos no século IV e não nos séculos seguintes, mas, se tal suposição estiver correta, vemos que as únicas mulheres espartanas comemoradas o foram apenas graças às suas (caras) vitórias olímpicas. Ou seja, mais uma vez duas das que seriam as famílias mais ricas de Esparta (uma delas conectada à casa real dos Euripôntidas) se mostram privilegiadas, isso de um modo que as permitiria não só capitalizar, mas também perpetuar o valor social advindo das conquistas de seus membros.

2. Com Ele, ou Sobre Ele

Retornando à passagem da *Vida de Licurgo* (27.2) de Plutarco, temos que “Não era permitido inscrever o nome do morto tendo-o sepultado (*thápsantas*), exceto o homem que

³⁵¹ Ver DEN BOER, 1954, p. 188-198 para uma equivalência entre as *hierai* de Plutarco (*Lyc.* 27.2) e os *iréas* de Heródoto (9.85).

morrera na guerra”. Há, também nessa informação relacionada aos homens, problemas relacionados tanto ao conteúdo quanto à enunciação da informação.

Primeiramente, em relação ao conteúdo, é necessário deixar claro que a morte em batalha, apesar de ser considerada “bela” (*kalós*),³⁵² não era um imperativo a todos os espartanos (*contra* LORAUX, 1995, p. 63). Não afirmo, assim, que ela era desimportante – ela era algo que de fato “embelezava” a imagem do guerreiro morto, que demonstrava seu comprometimento máximo com o código de honra mantido por seu grupo social (cf. HODKINSON, 2000, p. 247). Os versos de Tirteu (frs. 10, 11, 12 West), esses recitados no Período Clássico (cf. p. 122-123 *supra*), deixam isso bem claro. O problema, ignorado por alguns autores (e.g. NAFISSI, 1991, p. 291), é que também ele não reserva qualquer possibilidade de uma “pós-vida” gloriosa apenas aos indivíduos que encontrassem seu fim na guerra (Tirteu frs. 10.27-9; 11.11-3; 12.35-42 West).

Xenofonte parecer deixa bem claro na *CL* (9.2) que esse pensamento se manteve até o século IV. Segundo ele, “salvar-se por mais tempo” – isso é, viver por mais tempo – era mais visto como um resultado de *areté* do que de vileza (*kakía*), isso é, de descomprometimento com um conjunto de valores considerados “bons” (*kalós*). Isso não apenas porque a *areté* era mais cômoda e prazerosa, mas também porque ela fazia os indivíduos mais inventivos (*euporōtéra*) e fortes (*iskhyrotéra*), além de atrair a “boa reputação” (*eúkleia*) e a aliança de todos que quisessem se associar (*symmakhein*) aos que fossem “bons” (*agathois*). É possível, nessa passagem, ver a recorrência de duas características ensinadas aos esparciatas desde a infância, mais especificamente a inventividade e o vigor corporal (ver p. 126-127, 179-180, 196, 216 *supra*). Ambas essas características são aqui tidas não apenas como sinônimos de *areté*, mas também como ferramentas que manteriam vivo por mais tempo o indivíduo que as possuísse, e como fontes de “boa reputação” e de alianças – essas que com certeza serviriam para a disseminação dessa mesma reputação. Resumindo: a morte *não* mantinha o monopólio da honra em Esparta, uma vez que os responsáveis por a disseminar, os *symmakhoi*, estavam mais preocupados com os que viviam mais e melhor graças à própria *areté*. Tal discurso é um claramente meritocrático, que justifica a deferência devida aos mais honrados e a manutenção de seus “séquitos”.

Em relação aos problemas de enunciação, há quem interprete tal passagem, considerando o verbo *thápsantas* (“tendo-o sepultado”) no aoristo, como uma evidência de que

³⁵² Sobre a “bela morte” em batalha e suas raízes homéricas, ver VERNANT, 1978; para o caso espartano específico ver LORAUX, 1995, p. 63-75; GARCÍA, 2010.

as estelas funerárias sobre as quais falamos acima eram estabelecidas logo depois de o morto ser enterrado, provavelmente por aqueles que o sepultaram.³⁵³ Além disso, o fato de que as estelas “na guerra” terem sido encontradas apenas dentro da Lacônia, ou no território antes controlado por Esparta (cf. LOW, 2006, p. 88-90), levou alguns acadêmicos a afirmar que os corpos dos indivíduos nelas comemorados haviam sido trazidos à Esparta para serem enterrados (NAFISSI, 1991, p. 290-293; RICHER, 1994, p. 57). O problema é que as fontes literárias do Período Clássico, ao descreverem o destino dos espartanos mortos em guerra, descrevem invariavelmente um enterramento no local ou nas vizinhanças do campo de batalha.³⁵⁴ Tais fatores são “conciliados”, principalmente, através de duas estratégias: 1) um argumento quantitativo, que lista múltiplas referências a sepultamentos de guerreiros realizados na própria Esparta;³⁵⁵ e b) a composição de um quadro no qual haveriam métodos de sepultamento diferentes, um dedicado aos soldados que “apenas” morressem na batalha (os enterramentos coletivos), e um àqueles que, apesar de terem morrido, se destacaram no combate e, por isso mesmo, tiveram o privilégio de ser trazidos a Esparta para um sepultamento com mais honrarias (dentre elas as estelas “na guerra”) (e.g. NAFISSI, 1991, p. 297-301; RICHER, 1994, p. 55-57).

Em relação à primeira estratégia, é importante notar que as fontes geralmente então citadas ou são muito antigas ou muito tardias. Dentre as mais antigas destaca-se um fragmento de Tirteu (12.27-34 West) no qual ele descreve o lamento dedicado ao morto, esse que inclui seus familiares e “toda a cidade”, se referindo, assim, a um funeral realizado em Esparta. Tirteu, apesar de ser tido em alta conta pelos espartanos do Período Clássico, compôs esse poema para uma Esparta diferente, uma anterior aos conflitos sociais que levaram à legislação sobre várias práticas aristocráticas que baseavam sua autoridade – dentre elas as práticas funerárias “heroizantes” que caberiam na descrição tirtaica (NAFISSI, 1991, p. 339-340). Essa passagem é normalmente complementada por fontes iconográficas, mais especificamente duas placas de marfim escavadas no santuário de Ártemis Orthia e datadas de meados do século VII, representando a lamentação de um morto (fig. 2), e uma taça do Pintor da Caça, datada da

³⁵³ NAFISSI, 1991, p. 296 a favor da ideia de que as estelas eram marcadores de túmulos, não memoriais de indivíduos enterrados em outros lugares, cf. RÖHL, 1876, p. 230; PRITCHETT, 1985, p. 245.

³⁵⁴ E.g. Paus. 2.38.5 com Hdt. 1.82 (Batalha dos Campeões, Thyrea, c. 546); Hdt. 3.55.2 (Batalha de Samos, c. 525); Hdt. 5.63.4 (Batalha de Alopece, 511); Hdt. 7.228.1 (Batalha das Termópilas, 480); Hdt. 9.85.1-2, cf. Plut. *Arist.* 21.2 (Batalha de Plateia, 479); Thuc. 5.74.2 (Batalha de Mantinea, 418); Xen. *Hell.* 2.4.33 (Atenas, 403); Xen. *Hell.* 3.5.23-24 com Plut. *Lys.* 29.3 e PRITCHETT, 1985, p. 164 (Batalha de Haliarto, 395).

³⁵⁵ Tirteu fr. 12.27-34 West; *Anth. Pal.* 7.229 (cf. Plut. *Mor.* 241f com HAMMOND, 1979-80) 434, 435; Plut. *Mor.* 235a, 241a, 241c-d, Ael. *VH* 12.21.

segunda metade do século VI, representando dois jovens guerreiros carregando um terceiro mais velho (Berlim, Staatliche Museen zu Berlin 3404; fig. 3). Juntas, essas fontes afirmariam a permanência, até depois da Reforma de Licurgo, da prática de repatriamento dos mortos na guerra. Entretanto, há sérios problemas com tais interpretações.

Em relação aos marfins, a representação por eles carregada faz referência a uma realidade outra à da Esparta Clássica. Não creio ser possível afirmar que qualquer figuração represente uma reprodução totalmente fiel à realidade observada, mas vale notar dois pontos. Primeiramente, os mantos extremamente decorados que envolvem os mortos de ambas as cenas contrastam com a *phoinikís* simplista mencionada por Plutarco, além de que, em segundo lugar, nada indica que os mortos ali referidos tivessem alguma relação com baixas de guerra. Em relação ao cálice do Pintor da Caça, é senso comum que qualquer corpo não seria carregado até Esparta da maneira ali retratada (cf. KURTZ; BOARDMAN, 1971, p. 191; RICHER, 1994, p. 72). Assim, é mais provável que a cena se referisse a procissão inicial de um enterramento *in situ*, onde os companheiros de exército do morto o levam para o túmulo coletivo (PRITCHETT, 1985, p. 104; NAFISSI, 1991, p. 294 n. 73).

Em relação às fontes tardias, elas provêm majoritariamente de epigramas helenísticos, de Plutarco (século I-II d.C.) e de Eliano (séculos II-III d.C.). Já falamos dos problemas inerentes a essa transposição e porque eles geralmente causam suposições infundadas, de modo que creio que a melhor hipótese para tais conteúdos anedóticos seja a suposição de que, em algum momento do século III, os espartanos tenham passado a aceitar a ideia de um repatriamento de seus guerreiros caídos – momento no qual a célebre frase “Com ele ou sobre ele” (Plut. *Mor.* 241f) passou a ser dita pela mãe espartana a seu filho guerreiro.

Em relação à segunda estratégia, creio que elas seriam tentativas anacrônicas de dar sentido a informações de contextos diferentes projetadas para a Esparta do Período Clássico. Isso principalmente porque o ponto inicial dessa argumentação, o aoristo “*thápsantas*” de Plutarco (*Lyc.* 27.2), não aparece no provavelmente anterior *Instituta Laconica* (*Mor.* 238d): “[Licurgo] também acabou com as inscrições dos memoriais (*mnēmeíōn*), exceto as dos que morreram na guerra”.³⁵⁶ Ou seja, tal passagem foi reescrita e estilizada por Plutarco em sua *Vida de Licurgo* 27.2, isso de modo a prover detalhes inexistentes que, no final, acabaram por distorcer a informação (HODKINSON, 2000, p. 249).

³⁵⁶ ἀνεῖλε δὲ καὶ τὰς ἐπιγραφὰς τὰς ἐπὶ τῶν μνημείων, πλὴν τῶν ἐν πολέμῳ τελευτησάντων, [...].

Figura 2 – Placas de marfim esculpidas em alto relevo, representando uma cena de *próthesis* (c. 740). Escavadas no santuário de Ártemis Orthia em Esparta.

Fonte: DAWKINS, 1929, pl. CII, nos. 2 e 3.

Sabendo disso, podemos concluir que as estelas “na guerra” não eram parte de um ritual fúnebre que envolvia a presença física de seus homenageados. É muito mais provável (e mais aceito atualmente) que tais estelas fossem exatamente aquilo que o *Instituta Laconica* afirma que elas eram: *mnēmeía*, “memoriais” comemorativos de indivíduos mortos enterrados em outro lugar.³⁵⁷ Tal passagem também nos leva a crer que todo espartano morto em guerra tinha direito a uma estela comemorativa, ou seja, uma fonte de honra que não poderia ser monopolizada por um grupo específico. Entretanto, isso ainda não quer dizer que honrarias fúnebres fossem igualmente divididas entre todos.

³⁵⁷ Um caso interessante é o da estela referente à inscrição IG V.1 1124, onde encontramos inscrito “Eválces, na guerra, em Mantineia” (Εὐάλκης ἐν πολέμοι ἐν Μαντινέαι). Essa estela provavelmente se refere a um dos indivíduos mortos na Batalha de Mantineia, de 418. Nesse caso em específico, Tucídides (5.74.2) nos diz que os esparciatas mortos foram enterrados no território aliado de Tegeia, de modo que a estela não pode se referir ao local onde os restos de Eválces jazeram depois de um enterramento secundário – a menos que Eválces fosse tão importante quanto o rei Leônidas, o único indivíduo cujos restos foram repatriados para Esparta de seu leito original nas Termópilas (Paus. 3.14.1).

Figura 3 – Cálice de figuras negras em estilo lacônio, representando dois jovens guerreiros carregando o corpo de um terceiro mais velho (c. 550-500). Encontrado em Traquínia (Itália), mas atribuído ao Pintor da Caça.

Fonte: smb-digital.de

Em relação aos enterramentos no exterior, alguns dos poucos casos por nós conhecidos evidenciam algum tipo de honraria a mais concedida a indivíduos específicos. Sabemos que os espartanos enterrados na Thyrea (Paus. 2.38.5), responsáveis pela conquista da região depois da Batalha dos Campeões em c. 546 (Hdt. 1.82), eram celebrados anualmente nas Parparonia (ver Hesíquio, s.v. *Párparos*; bibliografia citada em BERSHADSKY, 2012, p. 67, n. 95), mas não há nada que indique que um dos soldados especificamente era destacado do coletivo. Em relação aos caídos na Batalha das Termópilas (Hdt. 7.228.1), temos dois casos interessantes, mas que dificilmente possuem algum significado importante para o objetivo presente. Pausânias (3.14.1) nos diz que os restos mortais do rei Leônidas foram trazidos de volta a Esparta 40 anos depois do combate (ver CONNOR, 1979), onde foram encimados por um monumento sobre o qual se celebrava, anualmente, um festival com competições atléticas pelo menos até o Período Romano.³⁵⁸ Isso, entretanto, não parece ser uma exceção à regra: há três outros casos de reis

³⁵⁸ Cf. *IG* V.1 18-20, 559, 660; ver GENGLER, 2009.

que morreram longe de Esparta, e em todos eles seus corpos foram levados até pólis para serem enterrados.³⁵⁹ Ou seja, esse repatriamento parece ser algo institucionalizado em relação aos reis. O segundo caso referente às Termópilas é o dos irmãos Alfeu e Máron, os mesmos que, além de terem sido julgados como dois dos melhores (*aristeusai*) guerreiros na ocasião (Hdt. 7.227), também teriam recebido um *hērōon* em Esparta (Paus. 3.12.9). Isso não significa que seus restos mortais foram repatriados junto com os de Leônidas (como afirma NAFISSI, 1991, p. 310-311), além de que Richer (1994, p. 96) promove uma interpretação interessante para esse dado: os irmãos, celebrados junto com Leônidas, representariam Cástor e Pólux, os irmãos que não só serviam de metáfora para a diarquia espartana, mas também eram considerados seus protetores (ver SAHLINS, 2011). Ou seja, se tal interpretação estiver correta, o *hērōon* de Alfeu e Máron precisou de uma motivação maior que o prêmio de *aristeía* para ser edificado – tanto porque Dieneces, outro esparciata premiado com a *aristeía* (Hdt. 7.226), não foi comemorado da mesma forma.³⁶⁰

Chegamos, enfim a um caso significativo: o do enterramento espartano em Plateia (Hdt. 9.85.1). Já discutimos acima as possíveis interpretações para o significado de *iréas* (“sacerdotes” ou “*hippeis*”, p. 189-192 *supra*), de modo que basta aqui afirmar os motivos pelos quais acredito que em ambos os casos é possível ver a influência do sistema da honra. Se admitirmos a leitura de “sacerdotes”, nos deparamos com o argumento de que, em uma das estelas onde consta um processo de escolha de *hieroi* (IG V.1 1390), há dois momentos em que se menciona um tipo de sorteio preliminar (linhas 6-7 e 126-130) dos indivíduos elegíveis ao cargo para o mandato de um ano, o que nos levaria a pensar que também os “sacerdotes” de Plateia obtiveram essa colocação por um meio, até certo ponto, democrático (cf. HODKINSON, 2000, p. 261). Entretanto, tal estela data do século I e foi encontrada em Andania, na Messênia, de modo que não é possível afirmar com segurança que um processo semelhante existia em Esparta, muito menos na do Período Clássico (ver BRULÉ; PIOLOT, 2004, p. 159 para um ponto de vista mais otimista). Se aceitarmos a interpretação de “sacerdotes”, creio que os *iréas* de Plateia seriam, provavelmente, membros de famílias que mantinham o controle de certos cultos, quadro esse muito mais próximo de outras pólis gregas contemporâneas (ver OBER, 1991, p. 253, n. 17 para Atenas) e com possíveis correspondências propriamente espartanas.

³⁵⁹ Ágis em Heraia, (397, Xen. *Hell.* 3.3.1), Agesípolis em Afítis (380, Xen. *Hell.* 5.3.19) e Agesilau em Menelaos (c. 360, Xen. *Ages.* 11.16; cf. Plut. *Ages.* 40.3).

³⁶⁰ Richer (1994, p. 59) ainda sugere que o *hērōon* de Alfeu e Máron tenha sido motivado por sua estirpe mais nobre, dado que Heródoto fornece o patronímico dos irmãos mas não o de Dieneces. Entretanto, Hodkinson (2000, p. 258) bem nota que o patronímico é usado ali como meio de indicar a fraternidade de Alfeu e Máron, não como sinal de nobreza.

Heródoto (7.134.1), por exemplo, nos fala da existência, em Esparta, do santuário (*hirón*) de Taltíbio, e do privilégio (*gérās*) mantido por aqueles que se diziam seus descendentes de conduzir as embaixadas espartanas. Creio que seja plausível assumir que houvesse também algum dever religioso nessa conexão com Taltíbio, dado que ele possuía um santuário na cidade, e que, assim, os chamados Taltibíadas (ou ao menos um deles) fosse considerado um “sacerdote”. A manutenção desse sacerdócio poderia ser, talvez, uma fonte de honra, um privilégio (*gérās*) exclusivo de famílias (aristocráticas) específicas. Sendo assim, é possível que esses “sacerdotes” tivessem recebido um enterramento diferenciado/privilegiado apenas por conta de sua ascendência.

Se adotarmos a leitura de “*hippeis*”, chegamos à mesma conclusão delineada acima: jovens específicos, aqueles com acesso amplificado a arenas de disputa por honra e com melhores conexões políticas, seriam pelo menos uma boa parte daqueles que receberam o privilégio de um túmulo separado – e, assim, com maior notabilidade – dos demais. Isso valeria também para o monumento dos 300 em Esparta, que listava seus nomes e patronímicos (Paus. 3.14.1).³⁶¹

De qualquer maneira, ambas as interpretações apontam para um privilégio concedido a indivíduos que (provavelmente) se tornaram *iréas* através de meios outros que não apenas a própria excelência. Como vimos, Amomfáreto, um dos *iréas*, era também um *lokhagós*, talvez um indicativo que ele pertencesse ao grupo dos *homoioi* mais privilegiados – i.e. com mais acesso às possibilidades de conquistar honra e, assim, trocá-la por posições de maior prestígio.

Em seguida, podemos considerar o túmulo dos espartanos no bairro do Cerâmico em Atenas (bibliografia em n. 342 *supra*). Esse é o único enterramento de espartanos no exterior que fora escavado, o que o torna imensamente valioso. Os treze esqueletos ali enterrados são divididos em três ambientes, sendo que o do meio possuía três deles, colocados com maior cuidado e espaçamento, juntamente com uma pedra servindo de “travesseiro”. É significativo que os nomes gravados na tumba – “La[cedemônios], Tibraco polemárcos, Querón polemárcos, L[---]”³⁶² (*IG II²* 11678) – concordem com os dos polemárcos que Xenofonte (*Hell.* 2.4.33) afirma terem sido enterrados ali em 403. O ateniense também menciona um terceiro indivíduo:

³⁶¹ Polly Low (2006, p. 100-101) oferece uma boa justificativa para o motivo pelo qual os 300 das Termópilas são comemorados dessa forma, enquanto outros *hippeis* não. Segundo a autora, Esparta teria erigido o monumento como uma contramedida: havia o perigo de que seu prestígio derivado da batalha ali travada fosse diluído entre outros helenos, que também possuíam memoriais no local. Ou seja, as Termópilas são uma exceção, não uma regra a ser buscada em todos os outros casos conhecidos.

³⁶² Λ[α][κεδαμόνιοι] | Θίβρακος πολέμαρχος | Χαίρων πολέμαρχος | Λ — — —

Lácrates, um vencedor olímpico. William K. Pritchett (1985, p. 134, n. 123), depois de uma análise cuidadosa, afirma que a última letra do fragmento não seria um “M”, como é frequentemente editado nos compêndios de inscrições gregas, mas sim um “Λ” (“L”), de modo que poderíamos ter aqui a inicial do campeão olímpico. Portanto, temos dois oficiais militares de alta patente e um campeão olímpico não apenas separados dos demais, mas também os únicos com seus nomes gravados no túmulo. Já foi dito aqui inúmeras vezes que o sistema da honra espartano praticamente “reservava” os cargos políades mais importantes para um grupo específico dos *homoioi*, aqueles com maior valor social – ou com maior acesso às arenas de disputa por ele, como as Olimpíadas. Ou seja, o túmulo espartano no Cerâmico ateniense, talvez seguindo o exemplo das comemorações espartanas no exterior, dá uma clara ênfase a indivíduos específicos não apenas por conta de seu desempenho na batalha, mas por conta da posição por eles ocupada dentro do grupo social espartano.³⁶³

O esquema do enterramento no Cerâmico pode ser visto em pelo menos dois outros casos. Heródoto (5.63.4) afirma ter visto na Ática o túmulo de Anquimólio, o lacedemônio “de reputação” (*dókimon*) enviado no comando de um exército contra os Pisistrátidas de Atenas em 511. Esse mesmo Anquimólio é atacado, morto e derrotado (junto com seu exército) pela cavalaria tessália aliada aos tiranos. Anquimólio provavelmente não foi enterrado sozinho, de modo que é significativo que Heródoto tenha identificado o local do enterramento por meio do nome do comandante. Poderíamos pensar que, assim como no cerâmico, houvesse alguma distinção nas honrarias funerárias concedidas a Anquimólio.³⁶⁴ Em relação ao século IV, é possível que tenhamos um caso parecido em relação ao enterramento de Lisandro. Plutarco (*Lys.* 29.3) afirma que o esparciata foi enterrado, provavelmente com os soldados sob seu comando mortos em Haliarto em 395, em Panopeia, na Fócia, onde o *mnēmeiōn* ainda permanecia.³⁶⁵ Não sabemos se esse *mnēmeiōn* era dedicado a todos os caídos da mesma forma,

³⁶³ Richer (1994, p. 67-68) afirma que esses três indivíduos seriam *iréas*, espartanos selecionados antes da batalha para receber o prêmio de *aristeia* caso nela morressem. Segundo o autor, essa pré-seleção acontecia levando em conta o currículo prévio do espartano (como oficialatos militares e vitórias olímpicas). Não subscrevo a essa interpretação, uma vez que seu raciocínio é extremamente sincrônico, buscando dar sentido a textos oriundos de períodos e contextos diversos.

³⁶⁴ Pritchett (1985, p. 164) afirma que esse destaque seria uma mera constância historiográfica, de mencionar o comandante à parte do contingente por ele liderado. Entretanto, não creio que isso seja o suficiente para anular a possibilidade que Anquimólios tenha recebido honras especiais, como vemos acontecendo em Atenas, mesmo que mais de um século depois (cf. LOW, 2006, p. 95, n. 31).

³⁶⁵ Pausânias (9.32.5, 33.1) afirma haver um *mnēma* de Lisandro em Haliarto, o que é geralmente visto como um memorial (BOMMELAER, 1981, p. 7; ROESCH, 1982, p. 214, n. 37) ou uma invenção posterior de que ele estava de fato enterrado ali (AUSTIN, 1931-2, p. 209).

mas, seguindo o modelo visto acima, creio ser possível que Lisandro fosse destacado de alguma forma dos demais.

Além desses dois casos, também há outros nos quais os próprios habitantes locais destacaram certos lacedemônios e lhes concederam honrarias maiores. No Período Arcaico, Heródoto (3.55) nos conta que o esparciata Árquias recebeu um enterramento a custos públicos em Samos, isso por conta de seu desempenho no ataque lacedemônio à cidade em 525. Não sabemos se ele era algum tipo de comandante, mas esse é com certeza o caso de Brásidas, comandante espartano da força enviada à Península Calcídica, enterrado como *oikistés* de Amfípolis em 422 após morrer defendendo a cidade contra os atenienses (Thuc. 5.11). Esses casos também são importantes por conta de seus resultados, reais ou pretendidos. Heródoto (3.55.2) nos conta que o enterramento de Árquias deu início uma relação de *xenía* entre a família do esparciata e os sâmios, algo mantido até ao menos a geração de seu neto. Já vimos como esse tipo de conexão podia representar uma vantagem na conquista de postos de comando, militares ou diplomáticos. Em relação a Brásidas, seu enterramento foi realizado pelos amfípolitano, ao menos na visão de Tucídides, com o objetivo de atrair Esparta para uma aliança. Podemos apenas imaginar a posição privilegiada na qual a família de Brásidas estaria caso essa aliança se concretizasse.

Por fim, creio que seja possível concluir que, assim como no caso das vitórias olímpicas equestres, o modo como os espartanos comemoravam seus mortos fora da Lacônia – onde as leis de Licurgo tinham menos força – também dava alguma vantagem às elites da pólis, cujos membros eram os mais cotados para a ocupação de postos de comando³⁶⁶ (e os que mais provavelmente se tornavam campeões olímpicos). Além de um destaque físico em relação aos seus comandados, os esparciatas em posições e comando podiam, ao serem enterrados com destaque no estrangeiro, servir de estopim para uma possível relação de *xenía* duradoura entre seus familiares e os habitantes locais, algo que poderia lhes prover, assim, de uma vantagem significativa na condução dos assuntos políticos espartanos.

*

Antes de encerrar o tópico, creio que seja profícuo retornarmos do exterior à Esparta, onde Pausânias descreve monumentos aparentemente mais significativos que as estelas “na guerra”. Novamente, seus relatos são problemáticos não só pela falta de dados sobre a datação

³⁶⁶ Vale notar a sugestão de Simon Hornblower (2013, p. 186) sobre o nome do pai de Anquimólios: Áster. Segundo o autor, seu significado (“estrela”) pode estar relacionado a uma das funções dos éforos, isso é, a de analisar os céus, os astros, a procura de sinais divinos a respeito da deposição ou não dos reis.

da maior parte dos edifícios por ele mencionados, mas também porque, como o próprio Pausânias (3.11.1) afirma, eles não representam uma totalidade, mas apenas aquilo que ele julgou como “as coisas mais dignas de serem faladas” (*tà axiologótata*). Deixo logo claro que creio ser possível observar as mesmas tendências delineadas acima também dentro da “cidade” espartana – isso se considerarmos apenas os monumentos dedicados a indivíduos não-míticos e que eles poderiam ter sido erigidos, ou mesmo possuído uma forma original, no Período Clássico (cf. Paus. 3.11.3).

Poderíamos considerar, em primeiro lugar, os Iâmidas de Esparta, os videntes naturais de Élis que mantiveram a cidadania espartana a partir de Tisameno (Hdt. 9.33, 35-36; Paus. 3.11.6-8). Pausânias nos fala de um memorial (*mnēma*) dedicado aos Iâmidas como um todo (3.12.8) e de uma estátua e bronze de um deles, mais especificamente de Ágias, neto de Tisameno e adivinho em exercício durante a Batalha de Egospótamos em 405 (3.11.5) – momento em que a frota sob Lisandro consegue finalmente derrotar a marinha ateniense e, assim, encaminhar o final da Guerra do Peloponeso (ver Xen. *Hell.* 2.1.21-28). Se por um lado poderíamos classificar os Iâmidas como um exemplo de herança de funções religiosas,³⁶⁷ por outro é necessário ter em mente que eles são unicamente referenciados como *mánteis*, “videntes”, e nunca como *hierés*, (“sacerdotes”), o termo mais próximo dos *iréas* privilegiados em Plateia (Hdt. 9. 85.1). Os significados de ambos por vezes se sobrepõem, mas não o suficiente para alegarmos que eram tidos como sinônimos (ver FLOWER, 2008, p. 63; RAPHALS, 2013, p. 111). De qualquer forma, creio que os *mnēmai* a eles dedicados, se realmente datados do Período Clássico, privilegiavam uma família específica, detentora de deveres religiosos hereditários, da mesma forma que sugeri anteriormente.

Outro ponto congruente com as observações em relação aos túmulos espartanos no exterior, mais especificamente em relação ao túmulo espartano no Cerâmico ateniense, é a existência, em Esparta, de três monumentos a campeões olímpicos, sendo que dois deles pertencem a indivíduos de uma mesma família. Pausânias (3.14.3) menciona uma estela onde estavam listadas, dentre outras, as sete vitórias no *stádion* olímpico de Quiônis, o mesmo Quiônis que tomara parte em uma expedição de Batis, de Thera (colônia espartana), que fundara Kyrene e que submetera os povos líbios vizinhos. Assim, Quiônis teria vivido no século VII, de modo que, na hipótese de uma datação mais antiga, sua estela foi estabelecida provavelmente antes das reformas de Licurgo, o que não nos diria muito a respeito da Esparta que nos interessa aqui. O mesmo pode ser dito da estátua de Etóimocles (3.13.9) e do *hērōon* de seu pai,

³⁶⁷ Sobre esse tema em específico, ver RICHER, 2012, p. 253-268.

Hipóstenes (3.15.7), ambos vencedores de um total de 11 provas olímpicas de luta entre *c.* 630 e 580 – também anteriores às reformas de Licurgo. Em relação à heroização de Hipóstenes, nota-se que ela seguia um padrão observável em muitas pólis no começo do século V, quando possíveis *stáseis* motivavam um apelo coletivo à potência quase mágica dos campeões olímpicos de outrora – uma vez que seria ainda mais politicamente perigoso heroizar campeões contemporâneos (HODKINSON, 1999, p. 165-167). Entretanto, o mesmo não pode ser dito em relação à estela de Quiônis e à estátua de Etóimocles. Por mais que esses *mnēmai* tenham sido estabelecidos no Período Arcaico, é minimamente crível que era do interesse de alguém que eles fossem mantidos até o século II d.C. Novamente, não sabemos quando eles foram estabelecidos, mas uma datação no Período Clássico com certeza carregaria, implicitamente, a ideia de que eles foram preservados também por beneficiarem indivíduos que reivindicavam (com sucesso) algum grau de parentesco com esses campeões.³⁶⁸ Destacadas entre as estelas “na guerra”, tais monumentos à excelência física e a *kléos* olímpica a eles associada seriam fontes consideráveis de *timé* para seus descendentes, um atestado do pertencimento a uma estirpe valiosa dentro do grupo social espartano.

A terceira categoria de indivíduos a serem aqui mencionados concordam com uma também elencada acima: a dos comandantes militares. São descritos monumentos a três deles: um *mnēma* do navarco espartano Euribíades (3.16.6), comandante da marinha helênica durante a Segunda Guerra Persa (cf. Hdt. 8.2.2, 42.2); um *mnēma* e duas estátuas de bronze para o regente Pausânias (3.14.1 e 17.7, respectivamente), vencedor da Batalha de Plateia em 479 (cf. Hdt. 9.10.1); e um “túmulo” (*táphos*) de Brásidas (3.14.1), cujo papel de destaque na Guerra do Peloponeso já foi discutido aqui (p. 192, 301 *supra*).

Creio que seja possível que tanto o *mnēma* de Euribíades quanto o de Pausânias possam ser explicados em parte pela mesma motivação que levou os espartanos a comemorarem a Batalha das Termópilas na própria Esparta, ao invés de apenas nas Termópilas. A contribuição de Euribíades para os combates navais helênicos durante a Segunda Guerra Persa é sempre diminuída, algo paralelo à exaltação da participação ateniense (FALKNER, 1992, p. 69-73; MILLENDER, 2015, p. 304-306). Assim, creio que seja possível que o *mnēma* dedicado a Euribíades tenha sido estabelecido (também) como um gesto de reivindicar parte do prestígio

³⁶⁸ Essa é a teoria apresentada por Paul Christesen (2010) em relação à Quiônis. Esse, dada a sua proximidade com a casa real dos Ágidas, teria sido heroizado no começo do século V, isso de modo a contrabalancear o efeito negativo das ações no estrangeiro do regente Pausânias. Ou seja, serviu não só para reforçar as conexões entre Esparta, Thera e talvez os líbios de Kyrene, mas também para recuperar aos Ágidas ao menos parte do prestígio perdido pelo regente Pausânias.

advindo de vitórias como a obtida em Salamina, esse quase que monopolizado pelos atenienses nas fontes sobreviventes. Em relação a Pausânias, sabemos que ele foi enterrado onde morrera – no santuário de Atena na acrópole – por determinação oracular, a mesma que exigira o estabelecimento de duas estátuas de bronze suas (cf. Thuc. 1.134.4). Assim, podemos entender que esse *mnēma* não representava seu túmulo original, mas sim, provavelmente, um complemento ao de Leônidas (situado próximo dele). Reunia-se, assim, no local das comemorações anuais supracitadas, monumentos dos dois generais responsáveis pelas mais famosas participações espartanas na Segunda Guerra Persa. Além disso, creio que, assim como no caso das Termópilas, o *mnēma* de Pausânias também servisse para garantir a porção lacedemônia da vitória em Plateia, essa também conquistada por vários helenos de várias pólis diferentes.

Quanto ao *táphos* de Brásidas, Pausânias é extremamente impreciso aqui. Primeiramente porque sabemos, como dissemos acima, que o esparciata foi enterrado com honras de *oikistēs* em Amfípolis (Thuc. 5.11). Assim, resta apenas a opção de que ele fosse um *mnēma* póstumo, mas, novamente, de data incerta. Pausânias poderia estar se referindo tanto a uma das estelas “na guerra” – algo plausível, na minha opinião, dado que o autor confunde o *mnēma* com um túmulo – quanto a um monumento de maiores proporções, mas como ele não nos fornece maiores detalhes, não sabemos se esse *táphos* representava uma honraria especial a um comandante de sucesso ou apenas as honrarias tradicionais permitidas a todos os esparciatas mortos na guerra.³⁶⁹

Pausânias menciona monumentos a outros três indivíduos. Um deles é o *mnēma/táphos* de Álcman (3.15.2-3), o poeta lírico do século VII. Como já disse anteriormente (n. 32), a tradição sobre as origens de Álcman consideram tanto a Lídia quanto a Lacônia como sua terra natal, de modo que não é possível dizer com segurança que alguma família do Período Clássico poderia ter usado seu memorial/túmulo como fonte de *timē*. O segundo a ser mencionado é o *hērōon* de Quílon (3.16.4), de cuja existência no Período Clássico creio não termos motivos para duvidar, dado seu papel na criação do eforato (cf. Diog. Laert. 1.68). Também sabemos que seus descendentes foram importantes, dado que contraíram casamentos com as famílias reais espartanas mais de uma vez.³⁷⁰ Portanto, acho difícil que esse *hērōon* não tenha sido capitalizado pelos Quilônidas no Período Clássico – isso é, se ele já estivesse de pé

³⁶⁹ Hodkinson (2000, p. 257, n. 61) sugere que esse *mnēma* teria sido edificado no (ou ao menos mantido até o) Período Romano pela família dos Claudii Brasidae, isso com a finalidade de angariar algum prestígio político local por associação com o comandante.

³⁷⁰ Ver HODKINSON, 2000, p. 408, 411-413; MILLENDER, 2009, 16-17, n. 98; cf. Hdt. 5.41.3, 6.65.2.

então. Por fim, temos um *hērōon* atribuído a Atenodoro (3.16.4), um dos que teriam acompanhado Dorieus em sua expedição colonizadora para a Sicília. A interpretação dessa passagem é difícil, uma vez que ela parece corrompida. Pritchett (1985, p. 161-163) sugere uma interpretação baseada em diversas fontes, mas que vai em um sentido completamente diferente das indicações textuais: esse *hērōon* era, na verdade, um *ērion*, um “túmulo” com os nomes de vários indivíduos que participaram de uma tentativa de derrubar uma tirania em Selinonte. As interpretações variam ainda mais (ver NAFISSI, 1991, p. 315), de modo que não creio que seja possível chegar a uma conclusão decisiva a respeito dos homenageados no monumento mencionado por Pausânias. Ainda assim, ficamos entre uma homenagem coletiva, talvez nos moldes simplistas tradicionais dedicados aos guerreiros que morriam no exterior, e uma individual, que com certeza seria capitalizada por quaisquer descendentes do desconhecido Atenodoro.

Em conclusão, creio que as evidências provenientes de Pausânias (apesar de frágeis, inseguras e inexatas) repetem o quadro delineado anteriormente: os indivíduos talvez celebrados com honrarias maiores podiam ser, em sua maioria, advindos de famílias melhor posicionadas na hierarquia social espartana – detentoras de deveres religiosos hereditários e de recursos e conexões privilegiadas, o suficiente para nutrir comandantes, campeões olímpicos e políticos, alguns mesmo ligados às próprias casas reais. Portanto, vemos mais uma vez o sistema da honra servir à reprodução do *status quo* pré-existente: as “elites” mantêm sua autoridade através de privilégios na comemoração de antepassados notáveis, ao passo que o esparciata comum podia apenas sonhar com uma estela simples, uma quase imperceptível quando comparada aos *hērōa* que povoavam a paisagem espartana.

*

Creio ter conseguido mostrar que mesmo nas honrarias póstumas, na transferência de uma *timé* individual para uma *kleós* imortal, mantinha-se, em Esparta e no exterior, como um espaço de manobra suficiente para que as elites locais gozassem de certos privilégios. Honras fúnebres maiores eram dadas a indivíduos específicos (comandantes, campeões olímpicos e sacerdotes ou *hippeis*) que geralmente eram provenientes de famílias mais bem colocadas na hierarquia social espartana – isso por vários motivos, sendo o mérito individual de seus membros apenas um deles. Em contraste a isso, temos que a “simples” morte na guerra, a única aparente abertura para a posse de alguma comemoração nominal, podia tornar-se comparativamente quase tão inexpressiva quanto as estelas que carregavam tais comemorações.

**

Por mais que tenhamos nos focado aqui na morte do indivíduo enquanto guerreiro, nos falta ainda considerar o negativo de tal cenário, isso é, quando esse mesmo guerreiro recusa o risco da “bela morte” e se nega a participar de uma das arenas de disputa por honra mais significativas na Esparta do Período Clássico. Me refiro, mais especificamente àquele que fugisse do perigo da morte em combate – através do qual encontramos nosso caminho de volta à *CL*.

3. Tremedores

Xenofonte (*CL* 9.1) é categórico: “ele [Licurgo] conseguiu fazer ser preferida na pólis a bela morte (*kalòn thánaton*) ao invés da vida vergonhosa (*aiskhrou bíou*)”.³⁷¹ Quanto ao conteúdo desses dois elementos, a “bela morte” e a “vida vergonhosa”, creio que seja possível delineá-los perfeitamente já nas obras de Tirteu, essas que, como já vimos, permaneceram em alta conta entre os esparciatas do Período Clássico e podem refletir, por mais que não exatamente, a mentalidade cultivada por seus principais consumidores.

Nos três poemas tirtaicos de exortação militar que sobreviveram (frs. 10, 11 e 12 West), temos os seguintes conteúdos. Em relação à “bela morte”, a imagem ali pintada é monocromática: ela consiste quase unicamente na morte do guerreiro *jovem*, na linha de frente da batalha, no ponto que foi a ele atribuído, o que contribuía não apenas para a salvação de sua pólis, mas também para a de seus companheiros mais velhos nas linhas de trás, menos ágeis e mais suscetíveis à morte em caso de fuga (10.1-2, 13-18, 27-32; 11.3-13, 21-38; 12). Esse e outros conteúdos parecem ter sido, ao menos em parte, assumidos – e capitalizados (cf. HOOKER, 1989, p. 133-135) – pelos espartanos do Período Clássico. Sobre a permanência no posto, é clássica a constatação do Demaratos herodoteano a Xerxes, de que seus concidadãos se guiam pelo *nómos* de “submeter ou morrer” (Hdt. 7.104.5), além de que parece ser o mesmo *nómos* que move o *lokhangós* Amomfáreto em seu desafio a Pausânias durante a Batalha de Plateia em 479 (Hdt. 9.53.2, 55). Por fim, há indícios de que os próprios gregos parecem ter reconhecido esse traço nos lacedemônios, dado que, como Tucídides (4.40.1) afirma em relação aos esparciatas rendidos em Esfactéria em 425, “ninguém pensou que os lacedemônios iriam render as armas nem por fome nem por força, mas que iriam morrer mantendo-as e combatendo como podiam”³⁷² (cf. Tyrt. 12.31-32).

³⁷¹ [...], τὸ κατεργάσασθαι ἐν τῇ πόλει αἰρετώτερον εἶναι τὸν καλὸν θάνατον ἀντὶ τοῦ αἰσχροῦ βίου: [...].

³⁷² [...]: τοὺς γὰρ Λακεδαιμονίους οὔτε λιμῶ οὔτ' ἀνάγκη οὐδεμιᾷ ἤξιουν τὰ ὅπλα παραδοῦναι, ἀλλὰ ἔχοντας καὶ μαχομένους ὥς ἐδύναντο ἀποθνήσκειν.

Além desses conteúdos, vale notar em específico os prêmios reservados àqueles que cumprissem tal exigência. Tivesse o indivíduo vivido ou morrido, tal comportamento “bem reputava” (*eukleías*³⁷³) a cidade, as tropas e seu pai (12.24). Fica claro o peso dado ao coletivo, mas também é presente a ligação da honra que se ligaria à família do indivíduo e, notadamente, àquele responsável por cria-lo. Não é possível dizer que esse raciocínio permaneceu intacto na Esparta do Período Clássico (dado que, como vimos em vários momentos, a educação dos jovens foi coletivizada), mas é significativo, por exemplo, que os 300 caídos nas Termópilas tenham sido comemorados com seus patronímicos (Paus. 3.14.1) – algo que provavelmente refletiu no valor social de seus ascendentes e descendentes.

Aos que morriam no combate, era reservada uma cerimônia fúnebre na qual lamentavam jovens, anciãos e “toda a pólis”, sendo que seus túmulos e seus filhos seriam “notáveis” (*arísēmoi*) entre as gerações futuras (12.27-30). Assim, “jamais nobre glória (*kléos*) ou o nome dele perecem, mas, mesmo sob a terra, se torna imortal”.³⁷⁴ As dimensões de tais costumes encolheram significativamente no Período Clássico: a lamentação de “toda a cidade” é substituída pela dor silenciosa (cf. Xen. *Hell.* 6.4.16), e o túmulo (*týmbos*) em Esparta por uma estela humilde longe do túmulo verdadeiro (cf. p. 296 *supra*). Ainda assim, creio ser possível que a última parte ainda fosse, em algum nível, respeitada: a “bela morte” inclui, por definição, a glória imortal que ultrapassa a vida do indivíduo, a mesma que, como vimos, podia ser capitalizada por seus descendentes em seu próprio benefício.

Quanto aos que combatessem da maneira desejada e conseguissem permanecer vivos:

[...] todos o honram (*timōsin*), por igual os jovens e anciãos, e vive muitas alegrias (*terpnà*) antes de ir ao Hades. Envelhecendo, distingue-se (*metaprépei*) entre os cidadãos e ninguém quer faltar-lhe com respeito (*aidous*) e justiça; todos, os jovens e seus coetâneos, cedem-lhe lugar em conselho, e também os mais velhos” (12.37-42).³⁷⁵

Novamente vemos a posse da honra como principal exortação a um determinado comportamento. A honra recebida de seus concidadãos aparece bem próxima das alegrias (*terpnà*) vividas pelo indivíduo, assim como na CL (9.2). A distinção, objetivo final da

³⁷³ Particípio que compartilha a raiz da *eukleía* que Xenofonte diz ter sido atribuída também aos que escapavam à uma morte prematura.

³⁷⁴ οὐδέ ποτε κλέος ἐσθλὸν ἀπόλλυται οὐδ' ὄνομ' αὐτοῦ, ἀλλ' ὑπὸ γῆς περ ἐὼν γίνεται ἀθάνατος, [...]. Tradução de Rafael Brunhara (2014, p. 146).

³⁷⁵ π'αντες μιν τιμῶσιν, ὁμῶς νέοι ἢ δὲ παλαιοί, πολλὰ δὲ τερπνὰ παθὼν ἔρχεται εἰς Αἶδην, γηράσκων δ' ἀστοῖσι μεταπρέπει, οὐδέ τις αὐτὸν βλέπτειν οὐτ' αἰδοῦς οὔτε δίκης ἐθέλει, πάντες δ' ἐν θώκοισιν ὁμῶς νέοι οἱ τε κατ' αὐτὸν εἰκούς' ἐκ χώρης οἱ τε παλαιότεροι. Tradução de Rafael Brunhara (2014, p. 146).

conquista de honra, aparece diretamente conectada ao *aidōs*, ao respeito devido ao indivíduo. Por fim, a cessão de espaço, marca física da deferência que um indivíduo podia reivindicar por conta de seu valor social – mensagem essa repetida em algumas anedotas a respeito dos espartanos desde o século V (cf. n. 265 *supra*).

Quanto à “vida vergonhosa”, o quadro possui cores mais diversas, mas é necessário definir antes quem eram sujeitos a ela. Tirteu (11.14-19) responde tal pergunta de maneira direta: são os “tremedores” (*tressántōn*), aos quais incorrem vários males (*kaká*) e que sofrem “coisas vergonhosas” (*aiskhrà*); aqueles que, por fugirem de seus postos, são mortos horrendamente com ferimentos nas costas (cf. 12.14). Fica claro que a fuga na batalha caracteriza uma justificativa para a perda de honra, uma vergonha, e que isso é, em si, um caminho para os “males” decorrentes da perda de valor social. Mas quais são esses “males”? Segundo Tirteu, um deles é o desespero daquele que abandona³⁷⁶ sua pólis e passa a mendigar com toda a sua família, o mesmo que é odioso (*ekhthròs*), que “envergonha (*aiskhýnei*) a própria linhagem, vexa (*elégkhei*) a forma esplêndida e toda a desonra (*atimíē*) e vileza (*kakótēs*) o seguem”³⁷⁷ (10.3-12). Há, nessa passagem, vários termos que pertencem ao vocabulário da honra em seu sentido negativo, isso é, de privação do valor social do indivíduo. Essa privação, como já dissemos, pode causar tanto a expulsão do indivíduo de seu grupo de honra e, dependendo da sociedade, privar de valor social todos os indivíduos associados a ele – inclusive sua família. Não creio que haja dúvida a respeito da permanência de tais consequências na Esparta do Período Clássico. Sabemos de casos nos quais espartanos, ao cometerem alguma ofensa às leis, preferiram o exílio ao julgamento ou a sofrer a punição nele definida (e.g. Xen. *An.* 4.8.25 com DUCAT, 2006a, p. 163). Devemos ter em mente que o tratamento descrito por Tirteu mantinha apenas uma função normativa, não de descrever casos concreto. Em outras palavras, não podemos esperar que todos os espartanos exilados recebam de fato tal tratamento – principalmente se possuíssem *xénoi* fora de Esparta (e.g. Xen. *An.* 2.6.2-4 com BASSETT, 2001). Não há nenhum caso explícito de que tais punições reverberassem em seus descendentes, mas creio ser plausível que fosse esse o caso, dado o que foi dito anteriormente sobre a importância do valor social do indivíduo (e de sua família) em contextos como, por exemplo, a escolha de um pretendente matrimonial.

³⁷⁶ Provavelmente um abandono voluntário, dada a utilização do termo *prolipónta*, cf. Hom. *Od.* 23-118-120 (DUCAT, 2006b, p. 9).

³⁷⁷ [...] αἰσχύνει τε γένος, κατὰ δ' ἄγλαον εἶδος ἐλέγχει, πᾶσα δ' ἀτιμία καὶ κακ' ὅθ' ἔπεται (fr. 10. 9-10 West), tradução de Rafael Brunhara (2014, p. 69).

Retornando à *CL*, é necessário dizer que o resultado mencionado por Xenofonte (*CL* 9.1) – a preferência unânime de uma “bela morte” a uma “vida vergonhosa” – foi conseguido, segundo o ateniense, através da prescrição, aos “tremedores”, de “males” mais específicos do que os mencionados por Tirteu (“coisas vergonhosas”, desonra e vileza). Aqui é importante notar um elemento-chave: tais “males” são, no século IV, sofridos pelos fugitivos da batalha não no exílio, mas na própria Esparta.

Novamente Xenofonte (*CL* 9.4) apresenta uma instituição espartana em comparação com a correspondente de “outras pólis”. Segundo ele, por um lado, em outros lugares o indivíduo que se mostrasse “vil” (*kakòs*, como Xenofonte se refere aos *trésantes* de Tirteu) podia ir à mesma ágora, sentar-se ao lado e se exercitar nos mesmos ginásios que os “bons” (*tagathō*), sendo sua punição apenas a sina de ser apelidado de “vil”. Por outro lado, na Lacedemônia, todos se envergonhariam de receber esse indivíduo em seu *syssítion*, ou mesmo de praticar luta em sua companhia.

O primeiro elemento que fica claro nessa passagem é a polaridade absoluta entre o *kakòs*, que não adota o comportamento considerado “bom” por seu grupo social, e os *agathoi*, os que demonstram comprometimento com as expectativas desse mesmo grupo social. Um segundo elemento notável é, novamente, a descrição de uma diferença de pesos atribuídos a um mesmo valor em sociedades diferentes. Enquanto que em “outras cidades” o vil podia manter um estilo de vida quase idêntico àquele que mantinha antes de se tornar um *kakós*, em Esparta esse indivíduo não seria recebido nas *syssítia* nem teria parceiros em seus exercícios cotidianos – esses com medo de, através dessa associação, perderem *timé*, colocando em dúvida o seu próprio comprometimento com o código de honra espartano.

As punições supracitadas parecem descrever um estado de desonra, isso é, de uma exclusão completa do grupo. Como veremos, Heródoto (7.231) e Tucídides (5.34.2) parecem classificar o processo de atribuição dessas penalidades justamente como *atimía*, “desonra”. Entretanto esse não parece ser o caso em Esparta. Justifico esse posicionamento pelas outras punições que Xenofonte (*CL* 9.5) diz terem sido aplicadas aos *trésantes*. O ateniense afirma que eles eram deixados de fora de jogos de bola e eram colocados nos lugares mais degradantes (*eponeidístous*) nos coros dos quais participam; na rua eles deveriam dar passagem, e quando sentados deveriam ceder seus lugares mesmo a um jovem; as jovens de seu *oikos* e ele mesmo permaneciam sem cônjuges, algo pelo qual ele deveria pagar uma multa (*zēmían*); e, por fim, não lhe era permitido se portar com um semblante alegre nem se comportar como um dos “irrepreensíveis” (*aneglétous*), do contrário ele pode ser espancado por seus “melhores”

(*ameinónōn*). Plutarco (*Ages.* 30.3) repete a impossibilidade do casamento, considerado algo que também poderíamos traduzir por “degradante” (*ádoxón*, “sem reputação”), mas adiciona a perda de magistraturas e a obrigatoriedade de elementos estéticos: os *trésantes* deveriam andar esqueléticos, vestidos com mantos costurados com retalhos coloridos e com metade da barba raspada. O beócio ainda afirma que qualquer um que quisesse poderia agredi-los, mas isso parece um exagero das punições físicas mencionadas por Xenofonte.

É necessário deixar claro que essas punições são hipotéticas, isso é, representam um conjunto de possíveis punições a um eventual “tremedor” (cf. DUCAT, 2006b, p. 32), não aplicações práticas. Nesse plano abstrato, é possível ver alguns elementos-chave do sistema da honra. Em primeiro lugar, é necessário destacar que os indivíduos punidos *não* são excluídos completamente de seu grupo social.³⁷⁸ Por mais que eles ainda fossem excluídos dos jogos de bola e de determinados exercícios físicos, eles ainda participam dos coros, andam nas mesmas ruas, frequentam os mesmos lugares que os *homoioi* e pagam multa por serem solteiros – algo exigido, provavelmente, apenas de cidadãos. Ou seja, esse quadro se parece muito mais com um esquema de vergonha extrema, mas sem uma desonra plena. Em outras palavras, os *trésantes* são envergonhados ao máximo, mas não excluídos do grupo social espartano. Creio que isso seja devido à própria função da vergonha e ao possível efeito normativo disso (cf. OPRISKO, 2012, p. 74): os *trésantes*, ao serem mantidos dentro do grupo social com um valor diminuído ao máximo, serviam como um modelo negativo, um a ser evitado a todo o custo. Esse modelo era conseguido justamente através da privação de qualquer *timé* mantida pelo indivíduo, colocando-o em uma posição desprovida de qualquer possibilidade de reivindicar alguma deferência entre seus semelhantes – agora seus “melhores”. O acesso a arenas de disputa por honra ou lites era negado (no caso dos jogos e treinos físicos) ou era usado como meio de ressaltar (e, assim, disseminar o conhecimento sobre) seu *status* diminuto (no caso dos coros). Esse *status*, inclusive se mostra ainda menor do que o dos jovens, ainda não cidadãos plenos, por meio da inversão da requisição de demonstrações não-verbais de deferência: enquanto se esperava que esses cedessem passagem na rua e seus assentos aos mais velhos (Hdt. 2.80.1), agora, sendo sua posição social mais elevada do que a do tremedor, eles podiam exigir dele essas mesmas demonstrações de respeito. Os *trésantes*, definitivamente inferiores a seus “melhores”, ficavam, assim, impossibilitados de contrair tanto a justiça que já Tirteu (fr. 12.40 West) prometia aos guerreiros exemplares (algo valioso quando se pode ser agredido por

³⁷⁸ Cf. DUCAT, 2006b, p. 17-27; *contra* MACDOWELL, 1986, p. 44.

comportamentos triviais) quanto o matrimônio, condenando, assim, toda a sua linhagem a uma existência difícil – como também Tirteu (fr. 10.9 West) já dizia.

Saindo do plano abstrato, temos apenas uma ocasião onde esse programa punitivo/normativo teria sido aplicado, mas com conteúdos diferentes. Me refiro, mais especificamente, ao caso de Aristodemo, quem Heródoto (7.229.1-2) nos diz ter sido um dos 300 *hippeis* que acompanhou Leônidas às Termópilas em 480, mas, devido a uma oftalmia, foi enviado de volta a Esparta antes de os helenos serem cercados no desfiladeiro. Por mais que ele tivesse razão o suficiente para ter retornado a Esparta, outro espartano, Euríto, também acometido de oftalmia, escolheu ser levado ao campo de batalha para morrer junto a seus companheiros, o que fez com que Aristodemo fosse considerado um “tremedor” (*trésas*). Heródoto (7.231) nos diz que ele foi assim apelidado por seus concidadãos, além de que esses não mais lhe davam fogo ou falavam com ele. Poderíamos então considerar uma possível exclusão do grupo social, mas essa conclusão é barrada pelo fato de Aristodemo ainda ter feito parte do exército espartano na Batalha de Plateia em 479, isso ao ponto de ser considerado para um prêmio de *aristeía* (Hdt. 9.71.2-4). Vale destacar o motivo pelo qual esse foi perdido por Aristodemo: ele teria lutado visando obter uma “bela morte”, comportamento esse que, como vimos, não era um imperativo, nem mesmo o ideal, de acordo com o sistema da honra espartano. De qualquer forma, devemos notar que Aristodemo permaneceu como parte do grupo social espartano e pôde, inclusive, contemplar a possibilidade de se redimir da vergonha advinda de seu retorno das Termópilas, de ir de *trésas* a *áristos*.

Poderíamos argumentar que o caso de Aristodemo é apenas anedótico, mas isso nos impediria de ver as semelhanças mantidas entre sua narrativa e a de outros dois casos concretos dos quais temos notícia. O primeiro deles nos é descrito por Tucídides. Os espartanos rendidos na ilha de Esfactéria em 425 (Thuc. 4.38.3) são devolvidos à Lacedemônia em decorrência da Paz de Nícias, firmada em 421 (Thuc. 5.18.7). A pólis, nesse momento, se vê na obrigação de lidar com ao menos 120 esparciatas (cf. Thuc. 4.38.5) passíveis de serem caracterizados como *trésantes*. Tucídides (5.34.2) nos conta que a pólis “os fez desonrados” (*atímous epoiēsan*), privando-os da possibilidade de assumir alguma magistratura (*árkhein*) e de realizar qualquer operação de compra e venda – isso é, tolhia-se deles a autoridade sobre os próprios bens, incluindo a utilização desses em contratos de casamento, por exemplo (ver DUCAT, 2006b, p. 30). Entretanto, Tucídides nos diz que esses mesmos indivíduos, depois de algum tempo, voltaram a ser “honrados” (*epítimoi*).

Tal passagem enuncia um problema sobre o qual não trataremos aqui, isso é, o do caráter jurídico do julgamento e penalização dos *trésantes*. Há quem veja uma ação institucional mais destacada, enquanto que outros caracterizam ao menos às sanções mencionadas por Heródoto, Xenofonte e Plutarco como unicamente sociais, isso é, não-movidas formalmente pela pólis.³⁷⁹ Tal tópico é marginal ao que mais nos interessa aqui: os 120 esparciatas, apesar de desonrados, voltam a fazer parte do grupo social espartano depois de algum tempo, assim como pode ter sido possível no caso de Aristodemo (*contra* LINK, 1994, p. 23).

Outro caso interessante (e complementar àqueles narrados por Heródoto e Tucídides) diz respeito aos sobreviventes da Batalha de Leuctra, ocorrida em 371. Segundo Plutarco (*Ages.* 30.4), os cerca de 300 sobreviventes (cf. Xen. *Hell.* 6.4.15) foram poupados da desonra e permaneceram “honrados” (*epitímous*) devido a elementos contextuais – dentre eles a necessidade de soldados, isso no momento militarmente mais vulnerável da cidade em séculos. O mais interessante, na verdade, é que Agesilau, para acabar com desânimo (*athymían*) e com o abatimento (*katépheian*) que acometera os jovens, liderou um ataque vitorioso à uma pequena cidade dos mantineios – evitando o confronto direto com o inimigo. Plutarco (*Ages.* 30.5) nos diz que, com essa expedição, Agesilau “fez mais leve e mais aprazíveis as expectativas da cidade, como se nem tudo fosse desespero”,³⁸⁰ mas, assim como já foi sugerido em relação a Aristodemo (DUCAT, 2006b, p. 33, 37), creio ser plausível assumir que tal expedição tenha sido organizada tendo em vista a reabilitação dos sobreviventes de Leuctra, dando-lhes uma chance fácil de comprovar seu *verdadeiro* comprometimento com a pólis e seus valores.

Por fim, é necessário notar um último elemento: a natureza dos dois grupos de esparciatas que escaparam da desonra, isso é, os sobreviventes de Esfactéria e Leuctra. Tucídides (5.15.1) dá a entender, em uma passagem de difícil leitura, que muitos dos 120 sobreviventes de Esfactéria eram ou eles mesmos “primeiros” (*prōtoi*) dentre os esparciatas e/ou aparentados (*syngeneis*) com tais indivíduos;³⁸¹ além de que, apesar de eles terem ficado

³⁷⁹ Sobre o caráter institucional da punição, ver MACDOWELL, 1986, p. 42-46; sobre o caráter social ver LINK, 1994, p. 22-23, 84-85.

³⁸⁰ [...] ἐλαφροτέραν ἐποίησε ταῖς ἐλπίσι καὶ ἡδίων τὴν πόλιν, ὥς οὐ παντάπασιν ἀπεγνωσμένην.

³⁸¹ O texto segue assim: ταῦτ' οὖν ἀμφοτέροις αὐτοῖς λογιζομένοις ἐδόκει ποιητέα εἶναι ἡ ξύμβασις, καὶ οὐχ ἥσσον τοῖς Λακεδαιμονίοις, ἐπιθυμία τῶν ἀνδρῶν τῶν ἐκ τῆς νήσου κομίσασθαι: ἦσαν γὰρ οἱ Σπαρτιᾶται αὐτῶν πρῶτοί τε καὶ ὁμοίως σφίσι συγγενεῖς. Aqui, tanto *prōtoi* quanto *syngeneis* parecem servir como adjetivos relacionados a “os esparciatas”, mas funcionando em oposição um ao outro. Se mantivermos que *sphísi* ainda se refere aos lacedemônios, uma vez que ele se localiza em uma oração subordina à oração principal, teríamos, como uma das possíveis traduções, “pois dentre eles [os soldados de Esfactéria] estavam os esparciatas, os principais e igualmente aparentados a eles [os lacedemônios]”. Essa leitura condiz com o contexto, isso é, a menção dos motivos pelos quais os lacedemônios buscavam a paz com os atenienses. Ou seja, os homens de Esfactéria, além de serem alguns dos principais espartanos, eram aparentados aos lacedemônios e, assim, prezava-se seu retorno. C. E. Graves (1891, *ad loc.*) nos dá uma opção: ele sugere que as partículas *te kai* conectam *prōtoi* e *syngeneis*, mas com um

cerca de quatro anos longe de sua cidade-natal, ainda assim, o mesmo Tucídides (5.34.2) nos diz que uma parte deles ocupava magistraturas políades na época de seu julgamento. Já vimos que a maioria dos cargos públicos espartanos tinha mandatos de um ano apenas, de modo que é possível conjecturar que os sobreviventes de Esfactéria tenham sido eleitos (ou apontados) para suas magistraturas naquele mesmo ano. Se eles retornaram a Esparta na época da assinatura da Paz de Nícias (cf. Thuc. 5.18.7), isso é, na primavera de 421 (i.e. entre Março e Abril, Thuc. 5.20.1), e se as magistraturas espartanas eram assumidas no começo de cada ano pelo calendário espartano (entre Setembro e Outubro, cf. STE. CROIX, 1972, p. 320), temos um espaço de pelo menos cinco meses. Isso era tempo o suficiente para que famílias ou indivíduos com alto valor social pudessem articulá-lo, isso de modo se postarem em posições de poder e, assim, possuir alguma vantagem política – aparentemente ao ponto de produzirem algum receio, inclusive de “inovações” (*neōterísōsin*), nos mecanismos jurídicos espartanos. Em relação aos sobreviventes de Leuctra, Plutarco nos diz que eles eram “muitos e poderosos (*dynatois*)”, o que também leva a pólis a temer que, se tais indivíduos fossem desonrados, também eles poderiam avançar alguma “inovação” (*neōterismòn*) nas leis.

Não é possível dizer que esses indivíduos não foram vítimas dos “males” descritos por Heródoto, Xenofonte e Plutarco (caso eles fossem realmente independentes de alguma autorização formal da pólis); nem que seu número não tenha influenciado a leniência de suas punições, uma vez que seria bem difícil manter um tratamento tão extremo a um grupo muito grande (cf. DUCAT, 2006b, p. 32). Entretanto, pelo que sabemos, é possível dizer que em dois dos três casos conhecidos de punição por “fuga”, aqueles que foram reintegrados ao grupo de honra espartano eram ou bem posicionados na hierarquia social (o que indica um alto valor social) ou tinham alguma relação com os círculos de poder (i.e. as famílias que tinham mais acesso à recursos e conexões). Sabendo disso, creio que seja um tanto ingênuo acreditar em uma das afirmações de Xenofonte (*CL* 9.3), que estabelece como resultado da política de premiação dos “bons” e punição dos “vis” um quadro mais “justo”. Segundo o ateniense, “Ele [Licurgo] assim proveu prosperidade (*eudaimonían*) aos bons (*agathois*) e infortúnio

sentido de conjunção alternativa, algo para o qual há paralelos literários. Além disso, o comentarista sugere a exclusão de *homoiōs*, considerando-o um elemento textual suspeito. Assim, teríamos: “pois dentre eles estavam os esparciatas, principais ou aparentados a eles”. Uma segunda opção é sugerida por um escoliasta, mas agora por meio de uma paráfrase: ἦσαν γὰρ τινες αὐτῶν Σπαρτιᾶται τε καὶ πρῶτοι καὶ τοῖς πρώτοις ξυγγενεῖς; isso é, “pois alguns deles [dos homens na ilha] eram esparciatas, tanto primeiros quanto parentes dos primeiros”. De qualquer forma, as três opções afirmam que os esparciatas aprisionados em Esfactéria eram alguns dos “principais” (*prōtoi*).

(*kakodaimonían*) aos vis (*kakois*)”.³⁸² Notadamente, a “prosperidade” de fato ficava nas mãos dos “bons”, mas, aparentemente, nem todos os “vis” partilhavam do mesmo “infortúnio”.

Como conclusão, creio ser possível afirmar que, por mais que os autores atenienses tenham escolhido se referir às penalizações dos *trésantes* como um processo de “desonra” (*atimía*), à hipótese de Ducat (2006b, p. 17-27) é mais plausível: essas penalizações não tinham o objetivo final da desonra total, isso é, a exclusão completa do indivíduo de um grupo de honra. As ações dos espartanos aparentam, na verdade, mantê-los dentro do grupo, mas como exemplos negativos, isso de modo a desencorajar comportamentos semelhantes, que fugissem à norma. Essa não-exclusão permitia, assim, que esses mesmos indivíduos (ou ao menos alguns bem conectados) se redimissem aos olhos de seus pares, reconquistassem a *timé* deles privada e, assim, reafirmassem o código de honra de seu grupo social – um processo muito mais profícuo que a desonra, que mina as próprias base do código de honra (cf. OPRISKO, 2012, p. 70).

*

Antes de encerrar o tópico, devemos considerar dois casos específicos, ambos narrados por Heródoto. Um deles trata da história de Otríades: ele seria um dos 300 espartanos selecionados para combater os 300 argivos na Batalha dos Campeões, quando se disputa a posse da Thyrea em c. 546 (Hdt. 1.82.1-2). Heródoto (1.82.4-8) nos conta, através do clássico “se diz que”, que Otríades foi o único sobrevivente dos 300 espartanos, e apesar de não ter abandonado seu posto, ele “tendo se envergonhado (*aiskhynómenon*) de retornar à Esparta uma vez que seus companheiros de *lókhos* haviam morrido, se matou ali mesmo na Thyrea” (Hdt. 1.85.8).³⁸³

São vários os caminhos tomados para interpretar esse episódio,³⁸⁴ mas me limito aqui a destacar a semelhança da história de Otríades com a de outro espartano, outro sobrevivente das Termópilas e, portanto, também tratado como um *trésas*. Heródoto (7.232), novamente com a introdução do “se diz que”, nos conta que o espartano Pantites teria sido enviado à Tessália como mensageiro antes de os helenos serem cercados nas Termópilas, de modo que seu retorno aconteceu após a última resistência sob o comando de Leônidas. Heródoto é extremamente

³⁸² ἐκεῖνος τοῖνυν σαφῶς παρεσκεύασε τοῖς μὲν ἀγαθοῖς εὐδαιμονίαν, τοῖς δὲ κακοῖς κακοδαιμονίαν.

³⁸³ [...] αἰσχυρόμενον ἀπονοστέειν ἐς Σπάρτην τῶν οἱ συλλοχίτεων διεφθαρμένων, αὐτοῦ μιν ἐν τῇσι Θυρέησι καταγρήσασθαι ἐωυτόν.

³⁸⁴ E.g. DILLERY, 1996, especialmente p. 227-234; KÖIV, 2003, p. 126-133; LENDON, 2005, p. 39-41; BERSHADSKY, 2012, p. 61-63.

breve sobre seu destino: “retornou a Esparta, e como tinha sido desonrado (*ētímōto*), se enforcou”³⁸⁵.

Ambas as histórias incluem um indivíduo que poderia retornar a Esparta sem qualquer culpa, mas que prefere o suicídio. Vale notar que os dois possuem motivações que parecem ser diferentes superficialmente, mas que não o são. Otríades sente uma vergonha antecipada, isso é, projeta o futuro julgamento negativo do tribunal de honra do seu grupo social. Pantites, por sua vez, recebe o julgamento desse júri antes de sentir-se desonrado (i.e. sem valor algum) ao ponto de se matar. Entretanto, em ambos os casos, o elemento central é o mesmo: a opinião positiva do seu grupo social é tida em tamanha importância que os indivíduos não conseguem conceber uma vida sem ela. Portanto, tanto Otríades quanto Pantites representam a internalização máxima do código de honra espartano, quando a imagem que o indivíduo concebe de si mesmo, o valor/honra que ele acredita possuir, deriva completamente do tribunal de honra composto por seus pares. Assim, quando ele se vê privado desse valor (não mais social, agora absoluto), ele se vê como um “não-ser”, um ser cuja existência não possui valor algum e, por isso mesmo, deve ser terminada. É exatamente esse o produto que Xenofonte (*CL* 9.6, cf. 9.1) diz ter sido conseguido com os “males” prescritos por Licurgo aos *kakoi*: a carga de desonra (*atímias*) impele os indivíduos a preferirem a morte à “vida de tamanha desonrada (*atímou*) e desgraça (*eponeidístou*)”³⁸⁶.

Dado o que vimos até aqui, é evidente que tal objetivo *não* foi atingido no Período Clássico: pretensões individuais e familiares ainda tinham um papel importante no cotidiano políade espartano. Inclusive, a própria pólis parece reconhecer isso, afinal de contas, dentre as punições prescritas aos *trésantes* há, desde Tirteu, ameaças ao valor social não só do tremedor, mas também ao de toda sua linhagem. Assim, creio que Ephraim David (2004, p. 29-30) – apesar de aceitar o *topos* de que o espartano era *de fato* coletivizado ao máximo – esteja correto ao caracterizar as histórias de Otríades e Pantites (e, portanto, a avaliação de Xenofonte) como folclóricas, dado que elas compartilham uma mesma estrutura e, provavelmente, um mesmo discurso: o espartano deveria ser (idealmente) totalmente comprometido com o coletivo, e em nada com quaisquer outros objetivos, particulares e/ou familiares (ver DASZUTA, 2018). Nos é interessante, como mostra o vocabulário das três passagens discutidas, que esse objetivo também tenha sido buscado justamente através da articulação do sistema da honra – e que ele

³⁸⁵ [...] νοστήσαντα δὲ τοῦτον ἐς Σπάρτην, ὡς ἡτίμωτο, ἀπάγξασθαι.

³⁸⁶ [...] τοῦ οὕτως ἀτίμου τε καὶ ἐπονειδίστου βίου.

tenha sido igualmente manipulado em benefício daqueles que reproduziam esse mesmo sistema.

**

Vimos aqui os diversos modos pelos quais os mortos podiam influenciar o sistema da honra em Esparta. Vimos que não há fontes o suficiente para afirmar, com segurança, que algumas das espartanas recebessem uma comemoração especial ao morrerem, ao menos não durante o Período Clássico. Também concluímos que a morte não era o único caminho que partia de Esparta em direção à glória; e que esse mesmo caminho, apesar de ter sido delimitado por uma série de *nómoi* que visavam favorecer um acesso igual a todos, ainda assim viu inúmeros atalhos serem traçados paralelamente a ele, esses sempre privilegiando alguns mais do que outros. Por fim, mesmo em relação às punições prescritas àqueles que literalmente fugiam de tal caminho, vimos que, em circunstâncias favoráveis, outros atalhos podiam afastar alguns deles da ruína, ou ao menos trazê-los de volta, sãos e salvos, ao início do percurso. Portanto, creio ser possível afirmar que as práticas funerárias espartanas podem ser consideradas como um fractal de sua sociedade: apesar dos esforços de descentralizar os privilégios das mãos de determinadas famílias, o sistema da honra espartano foi, em um processo de longa duração, manipulado de modo a funcionar como uma “cortina de fumaça meritocrática”, do nascimento à morte. A conquista da honra, de privilégios, de deferência, assim como a perda desses, apesar de se mostrarem como acessíveis a todos, eram, no mundo real, reservados a uma minoria.

Capítulo 10 – O Termo Real

Até aqui nos focamos no modo como o sistema da honra influenciava a vida de um espartano comum e acabava, por fim, reproduzindo um sistema social específico. Isso porque esse sistema social, apesar de se dizer baseado no mérito, na *timé* advinda da *areté*, mantinha diversos “atalhos” que permitiam a uma parte dos *homoioi* capitalizar recursos outros além da *areté* em benefícios próprio, desde as conexões familiares e de dependência até recursos econômicos variados. Fizemos isso tendo como centro a *CL* de Xenofonte, sempre que possível tomando-a como guia para outras informações providas por outros autores. Entretanto, nenhum estudo dessa obra (e desse tema) estaria completo se não considerasse os diarcas espartanos. Esses indivíduos, por mais que estivessem sujeitos aos mesmos *nómoi* que seus concidadãos, ainda assim ocupavam uma posição de destaque na hierarquia social espartana, posição essa (teoricamente) inatingível aos *homoioi* e que podia ser (e foi) utilizada para influenciar o sistema da honra que descrevemos acima – nem sempre tendo em vista interesses coletivos.

A princípio, vale notar que a excepcionalidade dos reis em relação aos *homoioi* é frequentemente expressa por meio do vocabulário da honra. Heródoto (7.104.2), em um de seus diálogos entre Demarato e Xerxes, faz o espartano afirmar que seus concidadãos, “tendo tomado minha honra (*timén*) e privilégios (*gérea*) ancestrais me fizeram um sem-cidade e exilado”.³⁸⁷ Heródoto (6.50, 61.1, 65.1-67.1) nos conta que Demarato, diarca da casa de Prócles, tivera uma desavença com Cleômenes, diarca da casa de Eurístenes, e como consequência esse último conseguiu que Demarato fosse destituído de seu trono. Depois disso, ele teria permanecido como um *hómoios* por algum tempo, sendo inclusive eleito para uma magistratura, mas depois, segundo Heródoto (6.67.1-70.2), ele próprio teria se exilado na Pérsia.

Primeiramente, por mais que não haja qualquer razão aparente para que Demarato seja classificado *juridicamente* como alguém desonrado e, assim, exilado, a ideia de que os lacedemônios lhe tomaram a *timé* pode advir do exílio autoinfligido, não da perda do trono. Entretanto, ainda assim, o termo *géras* aparece novamente se referindo especificamente aos privilégios reservados a ele, justificados por sua linhagem real. O *géras* pode ser entendido como o “quinhão” reservado a um indivíduo específico graças à posição por ele ocupada, e como já dissemos aqui inúmeras vezes que a posição social de alguém pode ser definida, dentre outros elementos, por seu valor social, fica fácil entender sua relação com a honra perdida por Demarato. Seu mero pertencimento à linhagem que compunha os dois tronos espartanos já

³⁸⁷ [...] με τιμήν τε καὶ γέρεα ἀπελόμενοι πατρώια ἄπολιν τε καὶ φυγάδα πεποιήκασιν, [...].

funcionava, aparentemente, como uma fonte de honra significativa, o suficiente para colocá-lo em uma posição de reivindicar e ter privilégios, os *gérea* aos quais ele se refere. Dado que a acusação que o privou de seu trono foi relativa à legitimidade de seu nascimento, creio ser possível entender perfeitamente a perda de tais privilégios como algo decorrente da perda da paternidade real, da fonte de honra que lhe dava direito a tratamentos especiais que, por sua vez, reafirmavam sua posição na hierarquia social espartana.

O mesmo vocabulário do Demarato herodoteano aparece nas obras de Xenofonte. Na *CL*, as prerrogativas reservadas aos reis nas campanhas militares são enunciadas como o “poder (*dýnamis*) e a honra (*timên*)” (13.1), enquanto que as mantidas na paz apenas como “honras (*timai*)”. No *Agésilau* (1.5), Xenofonte afirma que o biografado foi escolhido como rei em detrimento de Leotíquidas por conta tanto de sua linhagem (*génei*) quanto de sua virtude (*aretē*) superiores, o que o fez “ser considerado digno (*axiōthēnai*) do mais belo privilégio (*kallístou gérōs*)”.

Antes de qualquer coisa, podemos desconsiderar a *aretē* de Agésilau como um elemento de valor histórico, dado que esse elogio é provavelmente parte dos elementos que compõe o gênero biográfico – isso é, a exaltação da excelência individual do biografado. O próprio Xenofonte (*Hell.* 3.3.1-4) apresenta uma outra versão muito mais crível sobre a seleção, onde o capital político de Lisandro foi essencial para assegurar a coroação de seu “inspirado” (cf. Plut. *Ages.* 3.3-4.1; *Lys.* 22.3-6). Portanto, temos novamente a justificativa da posse de honras e privilégios por meio da linhagem do indivíduo coroado.

Em segundo lugar, há uma sobreposição de significados entre as *timai* da *CL* e o *gérās* do *Agésilau*. Apesar de ambos os termos serem usados para se referir aos privilégios mantidos pelos reis, acredito que seu uso não é incongruente com o sistema da honra aqui delineado: as *timai* descritas na *CL* são prerrogativas que, assim como dissemos acima, reafirmam a posição dos reis quando são por eles usadas. Ou seja, enquanto que a linhagem dos reis lhes provê de valor social/honra o suficiente para reivindicar tais prerrogativas, a sua cessão por parte da pólis reafirma sua *timē* e, portanto, sua posição na hierarquia social local. Portanto, de certa forma, os *gérea* podem ser entendidos tanto como elementos oriundos da *timē* como quanto “concessores” de *timē*, uma vez que reafirmam a posse dela pelo indivíduo que os mantém.

Casos mais difíceis são apresentados por Tucídides e Aristóteles. Tucídides (1.132.1) afirma que o espartano Pausânias tinha “honra (*timên*)” enquanto guardião do herdeiro ainda jovem de Leônidas, Pleistarco, honra essa que, combinada com sua linhagem real, impedia os espartanos de puni-lo sem alguma prova definitiva. Não sabemos se a *timē* atribuída a Pausânias deve ser entendida como um sinônimo de “magistratura”, como vimos anteriormente (p. 75, n.

69 *supra*), ou como os privilégios reservados aos reis. Creio que o fato de Pausânias aparecer no comando do exército espartano, algo reservado unicamente aos diarcas,³⁸⁸ indica que ele, na posição de regente (e membro da família real), podia reivindicar ao menos alguns dos privilégios reais. Aristóteles (*Pol.* 2.1270b23), por sua vez, afirma que era unicamente a honra (*timên*) reservada aos reis que os fazia ter interesse na manutenção da *politeía* de Licurgo. Aqui, de modo bem simples, fica claro que talvez o principal diferencial dos reis espartanos era justamente a *timé* por eles possuída, aquela que pode ser colocada como o ponto de origem de todos seus privilégios, os mesmos que os convenciam a não tentar mudar as leis de Licurgo. Além disso, o estagirita ainda se refere ao reinado (*basileía*) como uma honra (*timēs*) atribuída ao indivíduo que tivesse realizado alguma benfeitoria à sua pólis ou ao seu povo – no caso dos reis espartanos, por eles terem conquistado a Lacônia a seus súditos dórios. Nessa passagem, a *timé* aparece no sentido de “honraria”, de algo que acrescenta valor social a um indivíduo, o que corrobora, de certa forma, nossa conclusão sobre 2.1270b23.

Portanto, espero ter deixado claro que, ao menos para os autores contemporâneos à Esparta do Período Clássico, os reis espartanos eram, basicamente, indivíduos com uma *timé* especial, uma que lhes permitia, diferentemente de qualquer outro dos esparciatas, reivindicar certos privilégios aceitos (e limitados) pelas próprias leis. Entretanto, como o leitor deve ter percebido no último parágrafo, há uma incongruência referente à justificativa da concessão dessa honra: enquanto

Heródoto, Xenofonte e Tucídides apresentam argumentos dinásticos, Aristóteles apresenta um meritocrático. Creio que ambos estejam corretos, dado o discurso apresentado pelos mitos relativos à formação da pólis espartana (ver ASSUMPÇÃO, 2014, p. 109-129). Entretanto, é necessário nos aprofundar na compreensão dessas justificativas, principalmente porque ela nos ajuda a entender como os reis podiam investir seu valor social eficazmente.

1. Heráclidas

Xenofonte (*CL* 15.2) nos fornece uma pista interessante para compreender o argumento dinástico apresentado acima: segundo ele, os reis espartanos tinham o monopólio dos sacrifícios públicos porque possuíam uma ascendência divina.³⁸⁹ Aqui é necessário um parêntese mitológico.

³⁸⁸ Hdt. 6.56; Xen. *CL* 13.5, 15.2; Arist. *Pol.* 2.1271a39-41, 3.1285a3-10, 14-15.

³⁸⁹ Cf. Hdt. 7.204, 220.4, 8.131.2; Thuc. 5.16.2. cf. MILLENDER, 2018.

A tradição mais conhecida a respeito da fundação da pólis espartana começa na morte de Héracles, quando seus filhos se refugiam em Atenas e lá são protegidos de Euristeu, o rei de Tirinto que visava assassina-los de modo a evitar que eles vingassem os infortúnios que seu pai sofrera em suas mãos. Depois de ataques infrutíferos ao Peloponeso de Euristeu, Hilo, um dos filhos de Héracles, recua para a Tessália e é adotado pelo rei local, Egímio. Após a morte desse, Hilo é coroado rei dos dórios. Algumas gerações depois, quatro descendentes de Hilo – Têmeno, Cresfonte e seus sobrinhos gêmeos, Prócles e Eurístenes, filhos de Aristodemo – conseguem finalmente derrotar os aqueus sob Tisameno, filho de Orestes. Em consequência disso, Argos, Messênia e Lacônia, territórios que Héracles havia conquistado anteriormente, mas que não haviam sido entregues a seus herdeiros legítimos, são divididos entre eles, de modo que Eurístenes e Procles ficam com a Lacônia. Então, ao invés de um dos irmãos ser coroado monarca em detrimento do outro, ambos são estabelecidos como diarcas, sistema esse mantido até a Esparta histórica.³⁹⁰ Portanto, além de as duas casas reais espartanas possuírem um argumento de mérito militar para sua posição privilegiada, podia-se dizer ainda que seus membros eram descendentes diretos de Héracles, herói deificado após sua morte (ver SHAPIRO, 1983).

David Graeber e Marshall Sahlins (2017, p. 2-7) descreveram recentemente um fenômeno antropológico interessante relacionado a monarquias: na maior parte dos casos, o poder de um rei é justificado através de sua capacidade de manipular poderes metahumanos a favor de seus súditos. Esse quadro se adequa perfeitamente à diarquia espartana por vários motivos. O primeiro deles é justamente relacionado à reivindicação de uma ascendência divina por parte dos reis espartanos, algo que os definia como indivíduos mais próximos das forças metahumanas divinas e, assim, mais propensos a trazer disso benefícios à toda a pólis (cf. RICHER, 2007, p. 239-241). Isso fica claro em diversos momentos. Já mencionamos o monopólio dos sacrifícios públicos,³⁹¹ principal momento de comunicação com o sagrado e cujo sucesso (e a honra dele advinda) seria, ao menos até certo nível, atribuído à proximidade do rei com o divino. Devemos adicionar a isso a posse de vários sacerdócios hereditários³⁹² e a manutenção de uma relação estreita com o oráculo de Delfos – o mesmo responsável por, já no

³⁹⁰ As principais fontes para tal narrativa são: Hdt. 6.52; Eur. *Heracl.*; Paus. 3.1.4-5; Diod. 4.57.2-58.3; Apollod. *Bibl.* 2.8.1-4. Ver HOOKER, 1979; RUSTEN, 1980; ASSUMPÇÃO, 2014, p. 124-151.

³⁹¹ Xen. *CL* 15.2; cf. 13.2-3, 11, 15.5; *Hell.* 3.4.3, 4.7.2, 5.4.47, 6.4.19 para as *diabatéria*, sacrifícios realizados nas fronteiras durante as expedições militares, ritual esse aparentemente exclusivo de Esparta (cf. POPP, 1957, p. 42-46); Arist. *Pol.* 3.1285a6-7; Paus. 9.13.4.

³⁹² Hdt. 6.56; Arist. *Pol.* 3.1285a6-7; ver RICHER, 2012, p. 245-252.

Período Arcaico, basear a autoridade dos reis (cf. Tyrt. frs. 2, 4 e 5 West). Os reis mantinham, aparentemente, não só um acesso facilitado ao santuário por meio dos *pýthioi*, magistrados selecionados pelos reis e encarregados de realizar as consultas ao oráculo,³⁹³ mas também a responsabilidade de zelar pelo arquivo onde as respostas eram guardadas (Hdt. 6.57.4; ver CARLIER, 1984, p. 268, n. 164). Essa proximidade, creio eu, pode ter facilitado casos como o de Demarato, quando Cleômenes consegue convencer a pitonisa a lhe prover uma resposta que correspondesse aos seus objetivos políticos imediatos (Hdt. 6.66). Por fim, é interessante notar que, aparentemente, os reis eram os únicos cuja continuidade da linhagem recebia um cuidado especial, e de ninguém menos que dos éforos.³⁹⁴ Novamente é possível ver tal privilégio agindo a favor de objetivos particulares dos diarcas: Heródoto (5.39.2-40.2) nos conta que o rei Anaxandridas, quando confrontado pelos éforos sobre a possibilidade de se casar uma segunda vez, dado que sua esposa não lhe dava herdeiros, conseguiu, ao invés de uma separação, a aceitação de que ele mantivesse duas esposas. Já vimos que o casamento tinha uma importância econômica significativa em Esparta, de modo que é possível que o interesse de Anaxandridas não fosse baseado apenas no afeto (cf. HODKINSON, 1986, p. 400-401).

Por meio de sua ascendência divina, os reis espartanos mantinham o monopólio não apenas da reivindicação à realeza (e o *status* a ela ligado), mas também de diversos âmbitos da práxis religiosa cotidiana. Assim, creio que os sucessos e o valor social advindos desses rituais (autorização de marcha para uma campanha, prosperidade agrícola, vitórias militares etc.) seriam imediatamente (ou ao menos parcialmente) ligados aos reis e às benfeitorias por eles realizadas à pólis, algo possível apenas por conta de sua proximidade com seus interlocutores divinos.

Tais privilégios religiosos não eram os únicos mantidos pelos reis, mas serviam como a base sobre a qual se justificavam todos os outros. De modo a manter a linha de raciocínio utilizada para os espartanos, comecemos a analisar os privilégios desde seu “começo”, isso é, desde a infância dos (futuros) reis.

2. Herdeiros

Já vimos como a *paideía* era uma etapa praticamente obrigatória na vida de qualquer um dos *homoioi* (cf. DUCAT, 2006a, p. 148-150), momento no qual se aprendia todos os conhecimentos necessários ao esparciata ideal. Assim, é significativo que os herdeiros dos reis

³⁹³ Xen. *CL* 15.5; cf. Hdt. 6.76.1; ver PARKER, 1989, p. 154-155, n. 62.

³⁹⁴ Heráclides Lembos *FHG* 3.168; Hdt. 5.39.2-40.2, 5.41.2; Pl. *Alc. I* 121b-c; Plut. *Ages.* 2.3; *Agis* 11.2-4.

fossem isentos dessa obrigação.³⁹⁵ Quanto ao significado dessa isenção, sigo o raciocínio de Cartledge (1987, p. 24): é possível que as casas reais quisessem evitar o risco de seus herdeiros obterem performances ruins durante a *paideía*, ou até mesmo que prezassem outros conhecimentos além dos ensinados ali, mas a mera isenção já coloca esses herdeiros com indivíduos diferentes, até mesmo superiores aos garotos comuns, esses que precisavam passar por um teste de excelência antes de serem considerados *homoioi*.

Apesar de não precisarem participar da *paideía*, uma passagem das *Helênicas* (5.4.28) de Xenofonte descreve o filho de Agesilau, Arquídamo, como membro de um *syssítion*. O texto não deixa claro se esse era o *syssítion* real, composto pelos reis e outros magistrados importantes (cf. Xen. *CL* 13.1, 15.4-5), ou um comum, mas imagino que, se fosse esse o caso, os herdeiros dos tronos não enfrentariam muita resistência em serem aceitos. Até ao menos a sua coroação, quando passariam a fazer suas refeições no *syssítion* real, sua presença em um *syssítion* seria uma oportunidade inestimável aos seus companheiros: esses poderiam, cotidianamente, conquistar alguma proximidade com o futuro rei da pólis e, assim, alguma vantagem vindoura (e.g. Xen. *Ages.* 1.17-19) – inclusive no acesso a arenas de disputa por honra.

Por fim, creio que a própria proximidade com os tronos já conferiria aos herdeiros uma chance maior de serem escolhidos para magistraturas, isso enquanto ainda permaneciam como *homoioi*. Digo isso porque vemos em várias ocasiões não só o rei Agesilau dando a seu filho, o mesmo Arquídamo, o comando de expedições militares (Xen. *Hell.* 7.1.28-32, 7.4.20-25, 7.5.12-13), uma prerrogativa real, mas também, aparentemente, a própria pólis indicando-o para tal posto (Xen. *Hell.* 6.4.18). Já vimos como tais indicações correspondiam a oportunidades férteis de se conseguir prestígio tanto dentro quanto fora de Esparta – além de uma fortuna no estrangeiro, de acordo com os autores do século IV (p. 248-249 *supra*) – de modo que não é necessário aqui reafirmar como esse mecanismo podia, se bem aplicado, manter nas mãos reais uma das fontes de prestígio mais valiosas em Esparta (demonstração de excelência militar) e as possíveis conexões políticas com o estrangeiro, essas facilmente utilizáveis em benefício próprio (cf. HODKINSON, 2000, p. 347-352).

Portanto, já desde a juventude os herdeiros parecem ter possuído certos privilégios, esses que já desde então ser utilizados tendo em vista objetivos dinásticos, ou mesmo individuais. Essa fase, obviamente, não duraria para sempre: haveria o momento em que eles comporiam uma das duas casas reais espartanas, quanto todos os *gérea* destas estariam à sua

³⁹⁵ Plut. *Ages.* 1.2 *contra* Teles de Megara fr. 3.28.7-11 Hense; ver MICHELL, 1952, p. 40; KENNEL, 1995, p. 133; LÉVY, 1997, p. 155.

disposição. Em relação a esse momento, façamos como Xenofonte e Heródoto: tratemos primeiro de seus privilégios na guerra, e depois dos mantidos por eles em tempos de paz.

3. Estrategos Vitalícios

Definitivamente o elemento mais marcante da *basiléia* espartana é sua supremacia no comando das expedições militares (terrestres) da pólis, isso a ponto de Aristóteles (*Pol.* 3.1285a14-15) classifica-la como uma “estratégia pela vida”. Dado o alto (mas não exclusivo) teor militarista da sociedade espartana como um todo, é significativo que a principal fonte de honra estivesse, quase invariavelmente, nas mãos dos reis. Ou seja, os reis tinham exclusividade de acesso à uma das mais eficientes arenas de disputa por honra entre os espartanos, sendo o mais importante disso, creio eu, que os *homoioi* em geral não tinham a mínima oportunidade de conquistar algum prestígio como comandante principal do exército políade. Isso talvez tenha sido estabelecido como um meio de impedir o surgimento de um tirano dentre os esparciatas, um que não pudesse ser controlado pelos mesmos *nómoi* que limitavam a autoridade real, reservando-a quase que inteiramente aos palcos militares. Como base dessas afirmações podemos colocar a popularização das navarquias entre os *homoioi* no século IV, dado que essas se tornaram uma alternativa de atuação com possibilidades comparáveis às do comando militar absoluto de forças terrestres, com a diferença que as navarquias podiam ser assumidas por esparciatas. Se pudermos acreditar no relato de Plutarco (*Ages.* 20.2-3; *Lys.* 30.3-4 citando Éforo) a respeito da conspiração movida por Lisandro (o navarco de maior sucesso na história espartana), com o objetivo de estabelecer uma diarquia eletiva, talvez possamos considerar os medos de Licurgo como justificados.

Por mais que não tenhamos razões para duvidar que os reis assumiam de fato o comando absoluto de suas expedições, há razões para duvidar de sua total liberdade de ação. Heródoto (6.56; cf. Arist. *Pol.* 3.1285a3-10), por exemplo, afirma que seu poder de decisão era absoluto, mas sabemos que dois dos éforos os acompanhavam em todas as campanhas com funções de fiscalização (Xen. *CL* 13.5, 15.7; *Hell.* 2.4.35; cf. Hdt. 9.76.3). Obviamente, não devemos exagerar o poder dessa função (cf. THOMMEN, 1996, p. 131-134; RICHER, 1998, 414-420), mas também não devemos dar a Heródoto toda a razão, uma vez que os próprios reis se mostram, geralmente em relação a questões diplomáticas mais decisivas, limitados pela necessidade de uma aprovação do eforato.³⁹⁶ Além disso, o próprio Xenofonte (*CL* 13.10-11) parece afirmar que, em relação a certas funções, os reis serviam mais como um oficial de

³⁹⁶ E.g. Thuc. 1.82.87; Xen. *Hell.* 1.6.1 com ANDREWES, 1966, p. 10-12.

triagem, delegando certos assuntos a seus verdadeiros responsáveis (como os tesoureiros e vendedores de butim), além de não poderem enviar embaixadas diplomáticas em nome da cidade. Há problemas com essas afirmações, dado que o próprio Xenofonte (*Agas.* 1.18) retrata Agesilau tratando diretamente com vendedores de butim na Ásia, além de que outros autores descrevem reis servindo como embaixadores em alguns casos.³⁹⁷ Creio que a interpretação proposta por Michael Lipka (2002b, p. 226) seja um bom meio de conciliar tais indícios. Segundo ele, algum poder de decisão diplomático viajava com os reis na pessoa dos éforos,³⁹⁸ mas seria provável que decisões com efeito imediato (rendição, pedidos de recuperação dos mortos, oferta de auxílio etc.) pudessem ser decididas pelos reis, enquanto que outras, que envolvessem um período maior de tempo (alianças, declarações de guerra, pedidos de auxílio etc.) deveriam ser remetidas à pólis.

Em relação ao cotidiano militar, haviam outros privilégios que destacavam o rei no comando³⁹⁹ dos demais oficiais do exército. A começar por seu “séquito” (*phrouas*), Xenofonte (*CL* 13.1) nos diz que esse, assim como o rei, era mantido pela própria pólis. Temos uma pista dos componentes desse “séquito” por meio de sua tenda de campanha (*syskénia*). Segundo Xenofonte, essa era composta pelos polemarcos e três dos *homoioi*, esses últimos responsáveis por cuidar de todas as necessidades acessórias, deixando o rei e os polemarcos livres para discutir apenas assuntos relativos à guerra em si. Devemos lembrar aqui do que dissemos anteriormente, sobre como a proximidade com o rei poderia conferir vantagens no futuro. Além da isenção dos gastos da campanha, esses três *homoioi* ainda eram escolhidos para posições de importância, extremamente próximos da cúpula do comando militar – um precedente que, com certeza, lhe daria alguma vantagem em disputas futuras por magistraturas militares. Xenofonte (*CL* 13.10; cf. *Hell.* 4.5.3) menciona ainda um segundo privilégio do comando real, mais especificamente o de definir o local de acampamento. Isso, a meu ver, é mais uma afirmação da superioridade do rei sobre os demais oficiais, uma vez que é sua a palavra final sobre o local de acampamento, isso ao invés de um consenso obrigatório entre os comandantes presentes.

Em relação a própria práxis militar, o rei ainda se destacava por outros dois elementos. A começar pela marcha, Xenofonte (*CL* 13.6) afirma que o os únicos permitidos a permanecer

³⁹⁷ Hdt. 5.49-51; Thuc. 2.12.1; 5.59.5-60.1, 8.5; Xen. *Hell.* 2.4.31, 3.4.11, 4.5.6; cf. Arist. *Pol.* 2.1271a24-15, a mando da própria pólis.

³⁹⁸ Hdt. 9.7-11; Xen. *Hell.* 2.2.12, 17, 3.4.25, 35 com 3.1.1, 5.2.9, 11.

³⁹⁹ Heródoto (5.75.1-2) nos diz que, depois de uma desavença entre os diarcas Cleômenes e Demarato durante uma campanha contra Atenas em 506, foi permitido que apenas um dos reis partisse com o exército.

à frente do rei, isso enquanto nenhum inimigo estava à vista, eram as tropas leves dos *skiritai* e dos batedores a cavalo. Caso o inimigo fosse avistado, um movimento específico garantia que seu regimento tivesse seus flancos protegidos por duas *mórai*. Vale lembrar que esse regimento era, mais especificamente, composto pelos *hippeis* (cf. Hdt. 6.56; Isoc. L. 2 6), teoricamente os melhores combatentes da pólis.⁴⁰⁰

Creio que essa breve análise seja o suficiente para mostrar que os *gérea* militares dos reis tinham um objetivo bem claro: coloca-los no comando indiscutível da maior parte das questões relativas à guerra, reservando-lhes a maior parte do prestígio oriundo de um dos palcos com mais visibilidade em Esparta. Como temos argumentado desde o começo da pesquisa, quando inserimos o sistema da honra no cálculo das ações individuais dentro de um coletivo, se torna impossível isolar um âmbito de ação social do outro. O prestígio conquistado por um esparciata na guerra afetaria sua posição dentro da hierarquia social espartana como um todo, dando-lhe possivelmente vantagens, por exemplo, no âmbito político e na contração de matrimônios mais profícuos. O mesmo, portanto, valia para os reis. Seria ingênuo acreditar que o valor social conquistado em vitória militares e expedições vitoriosas não seria capitalizado em outros âmbitos dentro do sistema social esparciata, inclusive com o objetivo de atingir objetivos particulares que podiam cimentar ainda mais o domínio político dos diarcas e de seus associados.

Essas questões, entretanto, são mais relativas à paz.

4. Quando em Paz...

Em períodos de paz, Xenofonte nos diz que os reis possuíam uma casa (*oikía*) específica, privilegiada por sua proximidade à um lago (*límne*). Michael Lipka (2002b, p. 243-244) sugere uma correção interpretativa interessante. Segundo ele, dado que os reis são frequentemente descritos como possuindo uma casa própria,⁴⁰¹ seria mais provável que a *oikía* a qual Xenofonte se referia não correspondesse a uma casa ou uma propriedade (dando conta

⁴⁰⁰ Lipka (2002b, p. 218) bem nota que não é possível compreender absolutamente qual a posição assumida pelo rei na linha de batalha, algo que provavelmente dependia das condições do campo e a disposição das tropas. Entretanto, ele também afirma que o lugar tradicionalmente reservado para o rei espartano era o flanco direito, o mais desprotegido e, assim, mais perigoso – e com melhores recompensas no caso de um bom desempenho (cf. PRITCHETT, 1974, p. 190). Isso seria um privilégio e tanto, mas o autor menciona apenas um caso onde isso pode ser observado, mais especificamente a Batalha de Leuctra, em 371 (Xen. *Hell.* 6.4.13). Não fui capaz de encontrar outra instância que dê peso de regra a tal posicionamento, de modo que permaneço cético quanto a essa afirmação.

⁴⁰¹ Cf. Hdt. 6.67.3 (Demarato), 6.69.3 com STIBBE, 1989, p. 87-89 (Aríston), 6.72.2 (Leotíquidas); Thuc. 5.63.2 (Ágis); Xen. *Ages.* 8.7 cf. *Nep. Ages.* 7.4 e *Plut. Ages.* 19.6 (Agesilau); *Plut. Pyrrh.* 27.3 (Cleônimo); *Cleom.* 29.2 (Cleômenes III); *Plb.* 5.29.9 (Licurgo); *Paus.* 3.12.3 (Polidoro). Ver STIBBE, 1989, p. 69.

de ambos os sentidos do termo) próximos a um lago, *límne*, mas sim ao edifício do *syssítion* real, esse localizado em Limnai, uma das vilas que compunha a Esparta antiga – termo esse que provavelmente confundiu os copistas e foi, por conta disso, substituído por outro de sentido mais seguro. Creio que essa leitura seja plausível, dado que, como dissemos anteriormente, haviam dois reis, de modo que seria minimamente necessária a menção de duas *oikíai*, não uma, no singular, como aparece no texto.

Em relação a esse *syssítion* real, Xenofonte (CL 15.4) nos diz que uma “tenda pública” (*skēnēn damosían*) foi atribuída a eles, de modo que eles também pudessem fazer suas refeições fora de casa. Sabemos que os dois reis faziam parte dela (cf. Xen. *Hell.* 5.3.20; Plut. *Ages.* 20.8), assim como os quatro *pýthioi* por eles escolhidos (Xen. CL 15.5) e os éforos – esses últimos ao menos no século III (Plut. *Cleom.* 8.1, 9.7; talvez no final do século VI, cf. Hdt. 6.63.2). Se esse *syssítion* era de fato “*damosían*” é possível que ele fosse “administrado pelo *damos*”, isso é, financiado pela própria pólis. Nesse sentido, o pertencimento ao *syssítion* real como um dos *pýthioi*, além de destacar a proximidade do indivíduo com os diarcas (uma fonte de honra pelas conexões por ele mantidas), ainda o isentaria das pesadas *esiphorá* devidas às *syssítia* comuns (segundo Hdt. 6.57.3). Assim, como Hodkinson (2000, p. 358) bem nota, o *syssítion* real era um ambiente perfeito para o estabelecimento de laços de patronato centrados nos próprios reis. Além da distinção anexada ao cargo dos *pýthioi* e ao pertencimento do *syssítion* real, a isenção de taxas ainda permitia que indivíduos que não pudessem custeá-las tivessem sua cidadania à mercê dos diarcas, por exemplo.

Fica evidente que esse mesmo *syssítion* era frequentado por outros indivíduos quando Xenofonte (CL 15.4; *Ages.* 5.1) afirma que Licurgo “honrou” (*etímēsen*) o rei com o direito a uma segunda porção de comida, não para que ele a consumisse, mas para que ele, por sua vez, pudesse honrar (*timēsai*) alguém com ela. Já vimos como esse ritual de honraria com uma segunda porção de comida se repete, como um prêmio por excelência feminina, na cerimônia de comemoração dos gerontes eleitos (cf. Plut. *Lyc.* 26.4; ver p. 282-283 *supra*). Além disso, vale notar que Heródoto (6.57.1-2) amplia ainda mais o contexto dessas honrarias a todo sacrifício público e visitas privadas nas quais os reis estivessem presentes. Não sabemos se Heródoto está correto nessa ampliação, mas creio que, ao menos no caso do *syssítion* real, seria um contrassenso permitir tal privilégio ao rei se apenas os *pýthioi* (e talvez os éforos) fossem os possíveis destinatários dessas honrarias. Os contextos de premiação mencionados por Plutarco e Heródoto são públicos, isso é, são testemunhados por outros indivíduos que não o honrador e o honrado, o que condiz com o processo necessário para que uma honraria obtenha seu efeito esperado – aumento do valor social do indivíduo aos olhos de seu grupo social, esse

que precisa ter conhecimento da honraria. Assim, creio que essas porções fossem dedicadas a eventuais visitantes do *syssítion* real, desde jovens escrutinados a esparciatas, ou mesmo estrangeiros, portadores de algum valor político.⁴⁰² Além disso, qualquer que fosse o limite espacial para essas ocasiões, creio ser válido notar que, ao menos em relação às *syssítia*, os reis mantiveram algum poder de atribuir honra a alguém. Isso toma um relevo significativo quando consideramos uma das elegias de Crítias (81 B 6.3 DK), onde ele deixa claro que, nos “banquetes” lacedemônios, não se devia “dar brindes dizendo nomes”.⁴⁰³ Ou seja, enquanto os reis podiam dar uma refeição completa, os *homoioi* não podiam nem mesmo oferecer brindes.

Em ocasiões menos exclusivas, os reis também mantinham certos privilégios que os destacavam dos demais. Xenofonte (CL 15.6) afirma que todos os presentes, exceto os éforos, deveriam se erguer quando um dos diarcas adentrasse ao mesmo ambiente – outro tipo de demonstração de deferência não-verbal, algo que, como vimos, era bem comum em Espartae caracterizado como uma *timé*. Xenofonte ainda nos diz que os reis tinham direito não apenas a uma parcela de todo os sacrifícios públicos (CL 15.3; Hdt. 6.56, 57.1 fala especificamente das peles dos animais sacrificados), mas também a um porco de cada ninhada, esses dedicados especialmente para os sacrifícios por ele conduzidos (CL 15.5). Creio que esses dois privilégios podem ser conectados implicitamente à ascendência divina dos diarcas, como uma recompensa pelo auxílio metahumano por eles prestado e como um meio de permitir a continuação desse serviço, respectivamente.

Heródoto (6.57.2) é o único que menciona o direito que os reis tinham de assentos frontais na audiência de competições. Já vimos que, ao menos de acordo com Aristóteles (*Rhet.* 1.1361a34-37), esse tipo de concessão era considerado uma honraria. Assim, se Heródoto estiver correto, é possível inserir tais assentos frontais na categoria das *géria* que, ao mesmo tempo que são produzidas pelo valor social dos diarcas, quando são por eles reivindicados em momentos públicos como os das competições, acabam por reafirmar sua posição na hierarquia social espartana.

Além de tais privilégios mais simbólicos do que práticos, haviam ainda prerrogativas econômicas e políticas que podiam influenciar mais diretamente a conquista de honra por parte dos reis. Em relação às econômicas, Xenofonte (CL 15.3) nos diz que os reis mantinham porções de terra em pólis periecas, isso visando que seus recursos não ficassem nem abaixo nem acima dos valores considerados “moderados” (*metriōn*). Heródoto (6.57.2), por sua vez,

⁴⁰² Cf. Alc. fr. 98 Page; Filarco *BNJ* 81 F 44; Plut. *Lyc.* 12.7; Athen. 4.138d-e cf. 12.518c.

⁴⁰³ [...] ἀποδωρεῖσθαι προπόσεις ὀνομαστί λέγοντα [...].

nos diz que a cada *noumēnia* (o primeiro dia de cada mês lunar) e em todo sétimo dia do mês os reis recebiam, da pólis (*dēmosíou*), uma vítima para o culto a Apolo, um *médminos* de grotas de cevada e um *tétartos* lacônio de vinho. Cada ano possui cerca de 13 meses lunares, e uma análise sincrônica de fontes literárias e epigráficas oferece indícios de um calendário lacônio de 12 meses (SAMUEL, 1972, p. 93), de modo que, em talvez 25 momentos em um único ano, cada diarca receberia c. 27 kg de grotas de cevada (cf. BRESSON, 2016, p. 439) e “um quarto” de alguma medida lacônia desconhecida em vinho. Além da vítima destinada à Apolo (que se encaixa na mesma categoria dos porcos mencionados por Xenofonte), não sabemos se a cevada e o vinho serviam a alguma função religiosa políade. Também é impossível saber se tais doações tinham alguma relação com as rendas das propriedades reais nas cidades periecas. De qualquer forma, fica evidente que, mesmo não precisando custear as *esiphorá* de seu próprio *syssítion*, os reis ainda recebiam recursos consideráveis da pólis. Por fim, creio ser extremamente ingênuo acreditar na afirmação de Xenofonte sobre a moderação das posses reais. Como vimos, os reis espartanos competiam (e venciam) nas provas equestres mais dispendiosas das Olimpíadas (e.g. Hdt. 6.70.3), além de que nos é dito que Agesilau, ao subir ao trono, deu metade de suas terras à família empobrecida de sua mãe (Xen. *Ages.* 4.5; cf. Plut. *Ages.* 4.1 em troca de “boa vontade” e “reputação”). Se as vantagens mencionadas por Xenofonte e Heródoto fossem coexistentes durante o Período Clássico, somando-as à política de concentração de propriedades sob um único herdeiro, fica difícil de acreditar em famílias reais cujas posses eram ditadas pelo que se considerava “moderado”. Sabendo disso, reafirmo que seria também ingênuo acreditar que tal riqueza não fosse, pelos meios cabíveis, usada no sentido de aumentar ainda mais a honra ligada à pessoa dos reis.

Em relação às prerrogativas reais no âmbito político, elas iam desde os menores aos maiores assuntos. Entretanto, é necessário separar o joio do trigo: vejamos primeiro quais privilégios provavelmente não traziam qualquer vantagem aos reis.

Primeiramente, Heródoto (6.57.5) nos diz que os reis presidiam sobre todos os casos de adoção. Isso foi, por muito tempo, associado à um possível mecanismo políade de distribuição de heranças (e.g. MACDOWELL, 1986, p. 95-98). Segundo essa ideia, os reis se assegurariam que os espartanos adotados fossem, obrigatoriamente, segundos filhos sem qualquer reivindicação à herança paterna. Isso faria com que os adotantes, teoricamente esparciatas sem filhos, deixassem seus lotes de terra a jovens que poderiam, assim, custear a própria cidadania. Isso poderia abrir espaço para alguma intervenção real em favor de seus clientes. Entretanto, como Hodkinson (2000, p. 82-83) bem nota, a fraseologia da passagem (“se alguém quiser”) mostra que esse processo não era, aparentemente, movido por uma

intervenção políade. Ou seja, não há nada que indique que o rei podia atribuir, obrigatoriamente, um adotado específico a um adotante. É possível que o rei, como testemunha, representasse a melhor confirmação oficial possível, alguém que, na posição de principal sacerdote da pólis, dificilmente teria sua palavra contestada.

Em segundo lugar, Heródoto (6.57.4) ainda nos diz que os reis eram os responsáveis por cuidar das estradas públicas. Há acadêmicos que associam essa responsabilidade com a preocupação a respeito da mobilidade dentro das fronteiras da Lacônia (LEWIS, 1996, p. 30), outros com a mobilidade do exército, exclusivamente (KENNELL, 2010, p. 97). Dados os últimos estudos a respeito das redes de estradas antigas na Lacônia e na Messênia,⁴⁰⁴ creio ser possível afirmar que o interesse não parece concentrado na rota militar, isso é, para fora da Lacônia. Ao invés disso, essa rede se alongava por grande parte da Lacônia e Messênia, indicando algum interesse em conectar ambas as regiões, obviamente tendo Esparta como centro. Portanto, não creio que o sistema de estradas tivesse servido, ao menos na longa duração, unicamente aos interesses reais. A pólis como um todo dependia da mobilidade, principalmente em relação à posse e manutenção do poder sobre a produção agrícola da Lacônia e da Messênia, de modo que uma focalização nos interesses reais poderia trazer mais problemas do que vantagens aos diarcas. Obviamente, podemos cogitar que o estabelecimento de estradas tenha sido usado para privilegiar a conectividade das propriedades de indivíduos específicos, provavelmente como uma troca de favores. O problema dessa suposição é a ausência de informações sobre a localização dos *klēroi* e sobre quem eram seus proprietários, de modo que supor é o mais longe que podemos ir.

Podemos, finalmente, tratar dos privilégios que, ao menos na minha opinião, indicam vantagens claras à posição social dos reis. Heródoto (6.57.4) nos diz que os reis eram os únicos responsáveis por julgar os casos relativos às herdeiras, isso é, ao casamento das jovens solteiras que herdavam os bens de seus pais, uma vez que esses tivessem morrido sem estabelecer um contrato matrimonial. Ou seja, diferentemente do caso das adoções, os reis parecem ter tido alguma autoridade sobre a escolha de reivindicações competitivas em relação à (valiosa) mão de uma herdeira (HODKINSON, 2000, p. 95). Por mais que isso não signifique que ele possuía o poder atribuí-la a quem quisesse (cf. ASHERI, 1961, p. 61; COZZOLI, 1979, p. 7), isso indica algum poder de beneficiar seus próprios clientes caso houvesse a possibilidade. Em segundo lugar, Heródoto (6.57.2) também nos diz que os reis eram responsáveis por “apontar” (*apodeiknύνai*) *próxenois*. É possível que a autoridade real fosse mais um suplemento do que

⁴⁰⁴ Ver CHRSTIEN, 1989; 2018; PIKOULAS, 2012.

uma condição *sine qua non*, dado que arranjos diplomáticos como esses envolviam interesses de outras pólis (MOSLEY, 1971, p. 435; ver *IG II²* 106). Entretanto, creio que aqui seja necessário não adotar uma posição extrema: também é possível que em determinados casos Esparta necessitasse de uma indicação a *próxenos*, essa que seria talvez influenciada pelos objetivos privados dos diarcas, dado o que vimos a respeito das possibilidades que tais conexões representavam para os conectados (ver p. 245-246, 269-270, 308 *supra*).

Como última prerrogativa, devemos colocar o posto vitalício *ex officio* que os reis possuíam na Gerousía (Hdt. 6.57.5; Plut. *Lyc.* 6.3-4). Nessa posição, os reis podiam apresentar, apoiar ou mesmo vetar moções expostas à votação da assembleia dos *homoioi*. Isso era reservado aos gerontes – que, como vimos, eram provavelmente membros das elites espartanas – e aos éforos, esses últimos que, como já dissemos, apesar de poderem advir de vários estratos sociais dentre os esparciatas, permaneciam em tal posição de poder por apenas um ano (ver p. 254-255 *supra*).

Resumindo, apesar de nem todos os privilégios reais em tempos de paz servirem para aumentar suas chances de vitória nas arenas de disputa por honra, alguns deles podiam de fato coloca-los em uma posição vantajosa em vários quesitos. Podiam privilegiar uma das partes em matrimônios com herdeiras; eram responsáveis por apontar *próxenoi* e, talvez, manipular tais conexões diplomáticas por meio de seus clientes; e, por fim, tinham voz ativa na vida política espartana, algo reservado para um grupo de 33 *homoioi* que deviam ou esperar seis décadas para tal privilégio ou possuí-la uma vez na vida e por apenas um único ano. Tudo isso excetuando os privilégios simbólicos e econômicos, esses últimos que abriam ainda mais espaço para sua aplicação na busca por *timé* e pela deferência dela advinda. Sabendo disso, creio que seria extremamente ingênuo acreditar na seguinte sentença de Xenofonte (*CL* 15.8): “Essas honras (*timai*) foram dadas ao rei em sua casa [Esparta] enquanto ele vive, nada ultrapassando em muito as dos indivíduos privados. Pois ele [Licurgo] não quis nem que a presunção tirânica acompanhasse os reis nem produzir nos cidadãos inveja de seu poder”.⁴⁰⁵ Por um lado, os reis eram limitados em seus poderes ao ponto de não poderem ser iguais a tiranos – algo óbvio se considerarmos o aparato estabelecido para julgá-los, além do número de vezes que esse aparato os condenou.⁴⁰⁶ Entretanto, por outro lado, suas *timai* eram bem maiores do que as reservadas aos *homoioi* e, inclusive, se confiarmos na veracidade da conspiração de

⁴⁰⁵ αὐται μὲν οὖν αἱ τιμαὶ οἱκοὶ ζῶντι βασιλεῖ δέδονται, οὐδέν τι πολὺ ὑπερφέρουσαι τῶν ιδιωτικῶν: οὐ γὰρ ἐβουλήθη οὔτε τοῖς βασιλεῦσι τυραννικὸν φρόνημα παραστῆσαι οὔτε τοῖς πολίταις φθόνον ἐμποῖησαι τῆς δυνάμεως.

⁴⁰⁶ Ver PARKE, 1945; POWELL, 2010.

Lisandro, é possível perceber que o poder real foi, ao menos uma vez, ativamente cobiçado por indivíduos privados. Creio ter conseguido demonstrar que esse poder não era exclusivamente baseado em uma autoridade garantida pela pólis, mas também pelo prestígio (honra) que os reis conseguiam adquirir, graças ao destaque ou prerrogativa (*timai*) que possuíam em diversos palcos de ação social.

Assim como os *homoioi*, os reis também podiam influenciar o sistema da honra mesmo após sua morte. Entretanto, como veremos, diferentemente dos *homoioi*, essa influência era, independentemente do diarca, simbolicamente muito mais poderosa.

5. Homens ou Heróis?

A atenuação que Xenofonte (CL 15.8) faz das honras mantidas em vida pelos reis deve ser entendida como uma tentativa de balancear a inevitabilidade da última sentença da obra (15.9): “Por outro lado, em relação às honras dadas ao rei em sua morte, aqui as leis de Licurgo querem mostrar que os reis dos lacedemônios são honrados (*protetimékasi*) não como homens, mas como heróis”.⁴⁰⁷ O próprio Xenofonte reafirma essa excepcionalidade, descrevendo o enterramento de Ágis em c. 400 como “mais esplêndido do que o cabível a um homem”.⁴⁰⁸ Essas caracterizações fazem total sentido se considerarmos a descrição de Heródoto (6.58), a única pormenorizada que temos de tais funerais. Segundo ele:

Cavaleiros anunciam o acontecimento [a morte do rei] por toda a Lacônia, na pólis as mulheres perambulam batendo em caldeirões. Quando quer que isso aconteça, é obrigatório que de cada casa (*oikiēs*) dois [indivíduos] livres, um homem e uma mulher, se conspurquem;⁴⁰⁹ não fazendo isso, multas pesadas recaem sobre eles. Esse costume (*nomós*) dos lacedemônios em relação à morte dos reis é semelhante ao dos bárbaros na Ásia; pois a maioria dos bárbaros usa o mesmo costume (*nómō*) em relação às mortes dos [seus] reis. Quando quer que um rei dos lacedemônios tenha morrido, é necessário que de todos os lacedemônios (exceto dos espartanos) um número de periecos fossem forçosamente ao funeral. Quando os [indivíduos] desses [i.e. dos periecos], dos hilotas e dos próprios espartanos estivessem reunidos no mesmo lugar em muitos milhares, junto com as mulheres, eles golpeavam suas fronteiras

⁴⁰⁷ αἱ δὲ τελευτήσαντι τιμαὶ βασιλεῖ δέδονται, τῇδε βούλονται δηλοῦν οἱ Λυκούργου νόμοι ὅτι οὐχ ὡς ἀνθρώπους ἀλλ’ ὡς ἥρωας τοὺς Λακεδαιμονίων βασιλεῖς προτετιμήκασιν.

⁴⁰⁸ [...] σεμνοτέρας ἢ κατὰ ἄνθρωπον [...].

⁴⁰⁹ *Kamiaínesthai*, com um sentido de portar-se esqualidamente em sinal de luto.

vigorosamente e faziam constantemente grandes lamentos, sempre dizendo que esse, o último dos reis a morrer, foi o melhor. Já aquele dos reis que tivesse morrido na guerra, tendo preparado uma imagem dele, [os lacedemônios a] levam em um ataúde bem estofado. Quando o enterrassem, por dez dias não estabeleciam assembleias nem se reuniam para eleger magistrados, mas nesses dias lamentavam.⁴¹⁰

Muito já se escreveu sobre os funerais reais espartanos,⁴¹¹ de modo que me limitarei aqui a dois apontamentos relacionados aos contrastes entre os funerais reais e os permitidos aos *homoioi*, esses mais necessários à presente pesquisa. Nesse quesito, o primeiro elemento que se destaca é a notoriedade e o caráter público da lamentação esperada. Xenofonte (*Hell.* 6.4.16) nos diz que, após a notícia da derrota em Leuctra ter sido trazida a Esparta, os parentes dos mortos foram notificados e os éforos “ordenaram às mulheres que não gritassem, mas que carregassem o sofrimento em silêncio”.⁴¹² Isso contrasta diretamente com as mulheres que golpeiam caldeirões e as multidões, compostas por periecos, hilotas e espartanos, que expressavam seu “sofrimento” abertamente. Massimo Nafissi (1991, p. 285-287), considerando outros elementos funerários restringidos em outras pólis (e provavelmente em Esparta), ainda nota a inexistência de uma limitação temporal e de participantes na realização dos funerais reais. Basta considerar o total de dias necessários tanto para se comunicar a notícia da morte a toda a Lacônia quanto para reunir todo o contingente mencionado por Heródoto. Em relação ao número de participantes, possuímos um fragmento de Tirteu (7 West) no qual se afirma que os messênios eram obrigados a lamentar a morte de seus “mestres” (*despótai*), esses sendo potencialmente os esparciatas e não, necessariamente, os reis. Jean Ducat (1990, p. 59-60) deixou bem claro que adotar a segunda opção consiste em uma adaptação indevida das informações providas por Tirteu e Heródoto, algo que Pausânias (4.15.4) faz. Entretanto, por mais que Ducat esteja correto, é necessário manter em mente que Tirteu descreve o contexto de

⁴¹⁰ ἱππέες περιαγγέλλουσι τὸ γεγονὸς κατὰ πᾶσαν τὴν Λακωνικὴν, κατὰ δὲ τὴν πόλιν γυναῖκες περιουῖσαι λέβητα κροτέουσι. ἐπεὶ ὦν τοῦτο γίνηται τοιοῦτο, ἀνάγκη ἐξ οἰκίης ἐκάστης ἐλευθέρους δύο καταμαίειν εἶναι, ἄνδρα τε καὶ γυναῖκα: μὴ ποιήσαςι δὲ τοῦτο ζημίαι μεγάλαί ἐπικέαται. νόμος δὲ τοῖσι Λακεδαιμονίοισι κατὰ τῶν βασιλέων τοὺς θανάτους ἐστὶ ὥστ' οὗτος καὶ τοῖσι βαρβάροις τοῖσι ἐν τῇ Ἀσίῃ: τῶν γὰρ ὦν βαρβάρων οἱ πλεῖνες τῶν αὐτῶν νόμῳ χρεώνται κατὰ τοὺς θανάτους τῶν βασιλέων. ἐπεὶ γὰρ ἀποθάνῃ βασιλεὺς Λακεδαιμονίων, ἐκ πάσης δεῖ Λακεδαιμόνιος, χωρὶς Σπαρτιητέων, ἀριθμῶ τῶν περιοίκων ἀναγκαστοὺς εἰς τὸ κῆδος ἵεναι. τούτων ὦν καὶ τῶν εἰλωτέων καὶ αὐτῶν Σπαρτιητέων ἐπεὶ συλλεχθέωσι εἰς τὸν πόλιν πολλὰ χιλιάδες σύμμιγα τῇσι γυναῖξιν, κόπτονται τε τὰ μέτωπα προθύμως καὶ οἰμωγῇ διαχρέωνται ἀπλῆτω, φάμενοι τὸν ὕστατον αἰεὶ ἀπογενόμενον τῶν βασιλέων, τοῦτον δὴ γενέσθαι ἄριστον. ὃς δ' ἂν ἐν πολέμῳ τῶν βασιλέων ἀποθάνῃ, τούτῳ δὲ εἰδωλὸν σκευάσαντες ἐν κλίνῃ εὖ ἐστρωμένη ἐκφέρουσι. ἐπεὶ δὲ θάψωσι, ἀγορῇ δέκα ἡμερῶν οὐκ ἵσταται σφι οὐδ' ἀρχαιεσίῃ συνίξει, ἀλλὰ πενθέουσι αὐτάς τας ἡμέρας.

⁴¹¹ E.g. CARTLEDGE, 1987, p. 331-341; 1988 *contra* PARKER, 1988; TOHER, 1999; RICHER, 2007, p. 249-250; PETROPOULOU, 2009.

⁴¹² [...] προεῖπαν δὲ ταῖς γυναῖξιν μὴ ποιεῖν κραυγὴν, ἀλλὰ σιγῇ τὸ πάθος φέρειν.

outra Esparta, e uma vez que não temos fontes que confirmem sua posição em relação àquela do Período Clássico, é impossível afirmar que a obrigatoriedade da presença dos hilotas em funerais não havia sido reservada aos diarcas. De qualquer maneira, destaca-se ainda a obrigatoriedade tanto da presença de dois espartanos de cada *oikos* (sob pena de multa em caso de desobediência) e dos periecos.

Em segundo lugar, é necessário notar as provisões relativas à morte dos reis na guerra: faz-se uma imagem (*eidōlon*) sua, essa que é carregada até Esparta e que, teoricamente, receberia os ritos tradicionais no lugar do corpo. É necessário dizer que esse procedimento só é historicamente aplicável a um único caso, o de Leônidas, provavelmente pela impossibilidade de recuperar seu corpo nas Termópilas – seja por conta do tratamento a ele dado pelos persas (Hdt. 7.238.1) quanto pelo enterro anterior provido pelos Anfictiônicos (Hdt. 7.228). Assim, aqui é possível que Heródoto esteja estabelecendo como regra os procedimentos aplicados ao único diarca que (ao menos até então) morrera fora de Esparta e, por acaso, em um contexto militar bem específico (SCHAEFER, 1957, p. 224). Ainda assim, outros casos de reis que morreram fora de Esparta (esses cujos corpos permaneceram em mãos espartanas) nos mostram que há uma constante nos procedimentos descritos por Heródoto: os corpos dos reis deveriam ser levados de volta a Esparta, fosse fisicamente (preferivelmente) ou através de uma efígie – como no caso de Leônidas, o mesmo que, posteriormente, teve seus ossos devidamente repatriados (ver p. 297-298 *supra*). Como vimos, esse privilégio estava fora do horizonte de qualquer um dos esparciatas, esses obrigatoriamente enterrados onde haviam tombado (ver p. 292-306 *supra*).

Um tema conectado a esse retorno dos corpos à Esparta levanta a questão dos cemitérios familiares, dado que Pausânias nos diz que havia um para cada casa real espartana. Mais uma vez, não há motivos seguros o suficiente para se supor que houvessem cemitérios familiares de espartanos comuns (ver n. 241 *supra*).

Mas, afinal de contas, qual o sentido de toda essa pompa? Antes de qualquer coisa, é necessário considerar a afirmação de Xenofonte (CL 15.9), de que os reis lacedemônios eram honrados “como heróis”. Em relação a isso, o debate principal (bem resumido em LIPKA, 2002b, p. 248-251) se concentra ao redor de dois posicionamentos principais. O primeiro deles defende a validade *ipsis litteris* da CL: os reis espartanos eram sim heroizados ao morrerem, isso por conta de seu “cargo” como rei e descendentes de Hércules. O posicionamento oposto, por sua vez, defende que, apesar de toda a pompa descrita por Heródoto, os reis não eram *todos* heroizados. Em relação à justificativa do cargo, podemos argumentar, por exemplo, que seus

túmulos em Esparta são referidos por Pausânias ou como *táphoi* (3.12.8, 14.2) ou como *mnēmata* (3.14.3), não como *hērōa* (PARKER, 1988, p. 10). Ainda assim, restaria a justificativa de sua ascendência divina. Em relação a isso, o rei aparentemente perdia seu direito a um funeral real caso fosse deposto – perdia essa *timē* junto com o “cargo”. Esse é o caso, por exemplo, de Pausânias, rei que se exila em 395 para fugir de uma pena de morte, o mesmo que Xenofonte (*Hell.* 3.5.25) afirma ter morrido de morte natural na Tegeia, isso sem fazer qualquer menção a um funeral real, nem mesmo ao repatriamento de seu corpo a Esparta. Se essas prerrogativas fossem reservadas aos Heráclidas, independente de seu cargo, Pausânias teria direito a elas mesmo no exílio (LIPKA, 2002b, p. 249) – algo que também valeria para qualquer outro esparciata com alguma conexão genealógica com Ágidas ou Euripôntidas.

O debate a respeito da heroização dos reis é, obviamente, muito mais amplo, mas não nos seria profícuo aqui realizar uma análise profunda sobre ele. Portanto, creio que o que foi dito acima seja o suficiente para evidenciar que, ao menos do meu ponto de vista, a *timē* real (ou ao menos da maioria dos reis) não era *efetivamente* alçada a um patamar metahumano. Sua morte era motivo de tanta pompa por outros motivos, esses bem mais terrenos do que sobrenaturais. Creio que se eliminarmos o elemento da heroização das conclusões de Paul Cartledge (1987, p. 340-342), podemos dizer que uma de suas conclusões se adequa às tendências observadas desde o começo dessa pesquisa. Em suas palavras: “Os elaborados ritos mortuários de um rei espartano [...] serviam, idealmente, para estabelecer e expressar a legitimidade do reinado hereditário como o seguimento exclusivo das casas Ágida e Euripôntida”. Nos termos aqui adotados, a concessão de honrarias póstumas, além de reafirmar a excelência do rei finado (sempre elogiado como o melhor, *áriston*), fazia com que seu valor social ressoasse além de sua vida, isso de modo a basear a reivindicação, por parte de seu descendente/sucessor, da mesma (ou de ao menos parte de parte) da *timē* atribuída a ele pela pólis como um todo. Ou seja, a *timē* aqui pode ser vista como um dos elementos que baseia a sucessão dinástica dos Heráclidas em Esparta – um tipo de sucessão que, como vimos, era emulado de diversas maneiras também pelos esparciatas.

*

Vimos nesse capítulo que os reis, apesar de estarem sujeitos aos mesmos *nómoi* que os espartanos, tinham o monopólio de uma série de fontes de *timē*, essas que não só lhes davam a chance de cimentar ainda mais sua posição já elevada dentro da hierarquia social espartana, mas também evitavam (até certo ponto) que os demais esparciatas conquistassem honra o suficiente a ponto de ameaçar essa mesma hierarquia. Não é nosso dever aqui determinar o motivo pelo qual o sistema da honra espartano permitia esse arranjo, se suas bases eram

religiosas ou políticas. Entretanto, podemos afirmar que os reis, apesar de barrarem a ascensão de vários esparciatas, provavelmente também usavam suas prerrogativas de modo a causar uma “ascensão controlada” de certos deles, aqueles que os manteriam no poder, mas que, ao mesmo tempo, não os ameaçariam. Assim, pela última vez, vemos a *timé* operando no sentido de reproduzir um sistema, mantendo-o estável ao preço da inibição de qualquer possível desafio – não ao sistema em si, mas àqueles que o dominavam.

Conclusão

A *philotimía*, ou “amor por honra”, foi uma característica atribuída aos espartanos como um todo a partir do século IV, um elemento do *ēthos* que teria sido intencionalmente pressionado sobre eles pelos *nómoi* de Licurgo. Por mais que nas últimas décadas vários acadêmicos tenham se dedicado à análise das representações dos espartanos na Antiguidade, pouca energia foi gasta no estudo dessa caracterização específica. Isso é impressionante, uma vez que ela ecoa em termos muitos semelhantes nas obras de autores muitos distantes temporalmente. Procuramos, assim, testar essa caracterização, isso é, verificar se ela foi edificada sobre alguma base histórica, empírica, ou se consiste, pura e simplesmente, em uma construção motivada por fatores contextuais do século IV – como defende Lucchesi (2018).

Empreendemos esse teste adotando a teoria mais recente sobre a consistência do próprio elemento à que se referiria o objeto de “amor” dos espartanos: a *timé* ou “honra”. Esse elemento consiste, basicamente, na soma das avaliações positivas (honrarias) e negativas (vergonha) que um indivíduo coleciona durante sua vida. Tais avaliações são providas por um ou mais dos grupos sociais dos quais o indivíduo aceita fazer parte, cada um desses possuidor de um modelo de conduta próprio, o mesmo que lhes serve de termo de comparação para as avaliações ali construídas. Uma vez combinadas, avaliações positivas e negativas ditam o total do valor do indivíduo em meio a determinado grupo, valor esse que pode, por sua vez, ser usado como um capital social. O indivíduo pode, portanto, investi-lo (ou não) na aquisição de uma deferência especial, de um respeito maior e privilégios entre os outros indivíduos que compõem esse grupo – e que, obrigatoriamente, compartilham de um mesmo código de conduta, de um mesmo “código de honra”. Esse sistema de hierarquização social, que teve seus detalhes delineados pela Antropologia desde a década de 1950, se mostrou, nas décadas seguintes, algo universal e atemporal, assumindo cores e componentes diferentes em grupos sociais diferentes. Tal característica nos permitiu usa-lo para compreender o papel que a honra desempenhava na Esparta do século IV, mas desde que não perdêssemos de vista suas especificidades – algo que, creio eu, foi cumprido pela observação detalhada do funcionamento da honra em cada etapa da vida de um espartano.

Vimos que, desde a “educação antes da educação”, os espartanos eram educados para serem “sensíveis à reputação”, isso é, serem sensíveis à opinião que os outros possuíam deles. Em termos de honra, isso significa que se ensinava às crianças espartanas que iguallassem seu valor *absoluto*, como indivíduo, ao seu valor social, ao seu valor como membro de determinado

grupo social. Assim, conforme esse ideal era reforçado, essa sensibilidade empurrava os espartanos a uma obediência incontestada dos códigos de conduta estabelecidos pelos *nómoi* de Licurgo. Entretanto, o incentivo não era apenas negativo, isso é, o de evitar a vergonha e, assim, a subtração de seu próprio valor. Havia um incentivo positivo: a conquista de honra nos termos postos prometia aos melhores a ascensão na hierarquia social e, com ela, a aquisição de privilégios. Esse sistema era calibrado por diversos fatores, dentre os quais podemos citar a vigilância *perene*, a exortação à competitividade e um discurso meritocrático que, assim como a honra, prometia a ascensão social em troca de demonstrações de excelência nos moldes ideais espartanos.

Em relação à vigilância *perene*, não só se fazia com que crianças, jovens, adultos e anciãos servissem de sentinelas dos comportamentos uns dos outros, mas forçava-se por toda a *paideía* a internalização do *aidós*. Tal disposição, semelhante ao que chamamos hoje de “pudor”, além de submeter as ações do indivíduo à avaliação de um tribunal de honra imaginário (teoricamente guiado pelos mesmos valores mantidos por seu grupo social, i.e. os espartanos), fazia com que todos fossem completamente cientes das respectivas posições sociais ocupadas por cada indivíduo. Isso fazia com que cada espartano não só tivesse ciência de sua própria superioridade ou inferioridade relativa, mas que também soubesse qual a deferência devida a cada um de seus “iguais”. Tal nível de consciência sobre as ações alheias e sobre o nível de respeito devido a cada um, quando somados a instituições como as *syssítia* (que, como vimos, eram cruciais no sentido de disseminar o conhecimento e as avaliações sobre as ações cotidianas dos *esparciatas*), compunha um contexto no qual toda ação exigia um cuidado extremo com suas possíveis repercussões. Entretanto, a vigilância *perene* não explica o “amor por honra”; ela nos oferece apenas uma ideia de como se protegia a honra conquistada, isso ao invés de explicitar as razões pelas quais ela era ativamente buscada. Nesse sentido, creio que o estabelecimento de um contexto de competição constante ajuda a compreender a *philotimía* atribuída aos espartanos.

Se um indivíduo se restringe a não desafiar um código de honra, isso ainda não atesta que ele é comprometido com ele. Ao menos em Esparta, a confirmação da adoção dos modelos de conduta ali advogados era conseguida não só por meio da exigência de demonstrações públicas, mas também pela manutenção de diversos ambientes competitivos. Tais ambientes, institucionalizados ou não, permeavam a vida dos espartanos da infância à velhice: os *paides* competiam no roubo, os melhores *paidískoi* eram indicados à Cripteia, os *hēbōntes* literalmente lutavam por um posto entre os *hippeis* e os adultos disputavam posições de destaque no governo *políade* até a velhice. Mas, afinal de contas, o que movia essa aceitação ativa do perfil do

espartano ideal? Creio que, em termos gerais, o combustível desse sistema era justamente a honra, essa aparente nos vários formatos que a *timé* se mostrava, de elogios a indicações a magistraturas importantes.

Teoricamente, os que demonstrassem o melhor desempenho nas atividades cotidianas – essas que compunham desde debates sobre moralidade até performances militares – obteriam privilégios proporcionais ao valor social conquistado. As *syssítia* mais prestigiadas, por exemplo, aceitariam apenas os mais brilhantes jovens da *paideía*. Tendo em vista a geração de uma prole ainda melhor, casamentos deveriam ser firmados, idealmente, apenas com indivíduos cuja estirpe se mostrou fisicamente e moralmente excelente. Até mesmo a disputa pelo cargo mais importante, o de geronte, foi caracterizada por Xenofonte como uma competição entre aqueles que possuíam as “melhores almas”, se referindo ao que podemos chamar de o “caráter” dos competidores. Vimos também que tais privilégios e muitos outros (principalmente no caso dos reis) foram claramente referenciados com o vocabulário relacionado à honra, isso é, à aquisição e perda de valor social diante dos olhos de uma audiência específica. Dessa forma, temos que a competitividade, que impulsiona a aceitação de um código de conduta específico, era alimentada em Esparta pela promessa de *timé* e dos privilégios dela advindos, de modo que, no final das contas, temos um quadro onde os indivíduos são intencionalmente guiados em direção à ambição pela honra e por tudo aquilo que ela dava acesso – um verdadeiro “amor pela honra” ou *philotimía*. Isso nos leva a concluir, portanto, que a *philotimía* tinha sim uma ação considerável dentro do sistema social espartano. Era ela a responsável por hierarquizar os espartanos de acordo com seu comprometimento com os valores *políades* e, graças aos privilégios concedidos aos que ocupassem as posições superiores, promover a reprodução de um mesmo código de conduta, de um mesmo conjunto de *nómoi* que, como vimos, era tido como a raiz principal (senão única) da *eudaimonía* espartana.

Ainda assim, é necessário lembrar que todo esse sistema funcionalista era baseado sobre um discurso meritocrático tácito, que justificava a posição dos “melhores” por conta da *areté* por eles demonstrada em vários palcos diferentes. O problema é que, como vimos, haviam inúmeros possíveis atalhos disponíveis aos cidadãos que tivessem acesso a eles, acesso esse conseguido nem sempre por meio de méritos individuais. Famílias mais ricas podiam custear a participação em competições regionais e pan-helênicas, tinham uma facilidade maior de manter *xénoi* em pólis diferentes e de cultivar um séquito de clientes (incluindo esparciatas empobrecidos). O mesmo pode ser dito a respeito das famílias mais “nobres”, isso é, as ligadas por ascendência aos Heráclidas e às casas reais espartanas. Isso não quer dizer, obviamente,

que a honra advinda da excelência individual não era um fator importante no cálculo do *status* do espartano. Qualquer indicação a honrarias levava em conta, em diferentes níveis, as habilidades e méritos dos indicados – afinal de contas, a escolha de um *hippeús* negligente ou de um navarco inapto, por exemplo, poderia ter resultados desastrosos para o valor social de indicados e indicadores. Ainda assim, vimos como, por diversos meios possíveis, capitais outros podiam ser facilmente convertidos em capital social e, assim, pender a balança de precedência para um ou outro indivíduo de uma maneira que parecesse completamente aceitável aos espartanos como um todo. Damonon e Enimacrátidas, por exemplo, adquiriram (economicamente) acesso a arenas de disputa por honra que não eram acessíveis a todos, e as vitórias disso advindas foram propagandeadas em plena acrópole espartana. Convertia-se capital econômico em um capital social reconhecido oficialmente pela pólis. Não sabemos se a honra ali conseguida foi amplamente aceita pelos espartanos em geral, mas a reputação que as vitórias equestres concediam aos seus vencedores no século IV – em tamanho suficiente para preocupar até mesmo o rei Agesilau – indicam uma resposta positiva.

Levando tudo isso em conta, é possível afirmar que o sistema da honra-vergonha, assim como a *philotimía*, cumpriam outro papel no sistema social espartano – um bem menos funcionalista. Me refiro, mais especificamente, ao papel de reproduzir um *status quo* que, apesar de privilegiar um grupo pequeno de indivíduos, o fazia com uma aparente anuência da grande maioria excluída dos círculos de poder. Validava-se palcos, cobrava-se ações e valores que eram mais facilmente acessados, praticados e demonstrados pelas elites espartanas. Além disso, os atalhos por elas tomados – os mesmos que impulsionavam seu valor social a níveis que poucos espartanos “comuns” poderiam atingir – acabavam por reservar a imagem de uma excelência superior a um grupo pequeno de indivíduos (os *kaloí kagathoí*) que, graças a isso, justificava seu monopólio do poder na pólis. Nesse sentido, a *philotimía* pode ser vista como uma ferramenta (institucionalizada) que justificava a tomada desses mesmos atalhos. Vimos, por exemplo, como os cargos mais prestigiados durante a hegemonia de Esparta eram ocupados apenas por aqueles que pareciam ser membros de suas elites, os mesmos que acabavam por condicionar a política externa da pólis – por vezes tendo em vista objetivos próprios. Em um contexto onde o *dēmos* recebia, desde a infância, os mesmos termos comparativos que as elites, tais fatores acabaram por conjugar um ambiente de onde conhecemos poucas ocasiões nas quais se questionou o monopólio de poder (e propriedade) dos “melhores”. Ambiente esse ainda mais solidificado pela retórica da igualdade apenas aparente entre esparciatas, entre os *homoioi*.

Portanto, a *philotimía* parece ter sido um traço característico dos espartanos, cultivado neles propositalmente pelas instituições por nós conhecidas, isso com objetivos claros –

meritocráticos em sua superfície, mas “aristocráticos” em seu âmago. Entretanto, nos resta responder a uma última pergunta: se a *philotimía* era uma característica identificável nos espartanos como um todo, por qual motivo ela não foi destacada pelos autores anteriores ao século IV? Uma vez que o vocabulário da *philotimía* já aparece nas fontes no século V (LUCCHESI, 2018, p. 57), creio que a resposta para tal questionamento seja composta de quatro elementos principais.

O primeiro elemento se refere a uma impressão externa a Esparta. O controle espartano sobre determinadas pólis da Grécia continental e da Ásia Menor foi mantido, em diversos momentos, por harmostas e outros tipos de governadores esparciatas, indicados para tais posições e acompanhados frequentemente por um destacamento armado. Tais oficiais, uma vez longe da vigilância perene (e, portanto, das punições) das leis de Licurgo, parecem ter exercido um controle totalitário sobre as pólis sob seu comando. Privilegiavam oligarquias locais e, paralelamente, usavam sua autoridade para conquistar objetivos próprios – que podiam incluir a aquisição de fortunas ilegais em Esparta. O caso do Esfódrias é paradigmático: enquanto harmosta em Tebas em 377, foi convencido pelos oligarcas locais a conquistar o Pireu ateniense, isso de modo a começar uma desejada guerra entre as duas cidades (talvez com algum prêmio monetário por parte dos tebanos) e a conquistar honra aos olhos de seus concidadãos. As fontes descrevem, portanto, todos os elementos constantes na *philotimía* espartana: a posse de um cargo no exterior (harmosta), ações autoritárias (conquista do Pireu) e a perseguição de objetivos próprios bem específicos (dinheiro e mais honra).

O segundo elemento se refere aos argumentos contrários à política hegemônica espartana, mantidos provavelmente na própria pólis e conhecidos por outros helenos por meio de obras como o panfleto publicado pelo rei exilado Pausânias. Tais argumentos aparentemente afirmavam que as ações hegemônicas espartanas estavam minando os costumes estabelecidos por Licurgo, os mesmos que sustentavam a *eudaimonía* da pólis e, assim, causariam sua derrocada. Alguns dos efeitos disso são enunciados na *CL* de Xenofonte: se antes era preferível, entre os espartanos, permanecer em Esparta, agora seus principais cidadãos ansiavam em ser harmostas no exterior e em ser bajulados por estrangeiros; além de que, se antes da hegemonia a posse de tesouros era punida, agora sua ostentação era aberta.

Se somarmos o primeiro e o segundo elemento já teríamos o quadro completo da *philotimía* espartana. Os espartanos como um todo eram ambiciosos por honras, mas apenas porque tais honras serviam de escadas a postos de comando no exterior. Uma vez em tais posições de autoridade, eles poderiam agir livremente, sem as limitações de Licurgo, com total

liberdade para, por exemplo, adquirir ainda mais honra e riquezas – essas que poderiam ser capitalizadas em Esparta para reiniciar o ciclo. Entretanto, há um último elemento importante a ser aqui adicionado: a tradição helênica de explicar a queda pela ganância (*pleonexía*). Tal tradição de fato já se encontra tecida em meio aos dois elementos supracitados, mas creio que ela foi a responsável por permitir que eles fossem preservados, até o Período Romano, como justificativa da crise espartana. Sem sua existência (ou sem sua permanência), é possível que o “amor pela honra” dos espartanos tivesse dado lugar a outra justificativa nos séculos que seguiram sua elaboração. Por mais que tal possibilidade não excluísse a *philotimía* observável no sistema social moldado por Licurgo, é possível que a víssemos hoje como apenas mais um elemento da Miragem Espartana, como um elemento veiculado por uns poucos filósofos socráticos como um adorno de seus raciocínios.

Portanto, a *philotimía* espartana parece ter sido, assim como vários outros elementos descritos pelos antigos, um traço (não necessariamente exclusivo dos espartanos) que só se permite emergir por desempenhar um papel favorável na criação de um discurso específico. Assim como a “liberdade” relativa das espartanas foi usada para caracterizar seus maridos como seres submissos, semelhantes aos bárbaros por obedecerem aos caprichos de suas mulheres, a *philotimía* relativa dos espartanos foi usada para justificar a crise da pólis. Ambos eram traços sociais historicamente identificáveis, mas veiculados em meio a discursos que os dobraram a objetivos contextuais e que turvaram suas cores e formas de modo a contribuir, mais uma vez, à composição de uma Miragem.

O mar da História de Esparta já foi amplamente navegado pelos historiadores. Mesmo assim, como essa pesquisa buscou demonstrar, ainda existem nele ilhas repletas de sereias e Circes, cantoras de uma Miragem que, a menos que tenhamos cuidado, ainda podem causar naufrágios mesmo nos mais controlados itinerários.

*

O quadro aqui pintado, por mais que seja idiossincrático de uma sociedade e de um discurso específico com limites espaciais e temporais, não tem suas potencialidades exauridas na Antiguidade. Como já dissemos inúmeras vezes, o sistema da honra, por mais que seja colorido de maneiras diferentes em cada caso, permanece uma constante universal e atemporal em qualquer grupo social, parte da cola que liga seus integrantes e que ajuda tanto a reproduzir quanto a destruir os sistemas sociais nos quais eles vivem. Sabendo disso, creio que as conclusões que obtivemos a respeito da honra, ou do valor social em meio à sociedade espartana, podem ser facilmente utilizados para identificar e compreender os objetivos que a honra possui hoje, em nossa própria sociedade.

Pode parecer estranho ao leitor afirmarmos que a honra ainda faz parte da vida moderna, mas devemos lembrar que tal estranhamento foi também motivado pela caracterização ocidental da honra, em meados do século XX, como um elemento característico de sociedades “atrasadas”. Essa ideia já foi debatida por diversos acadêmicos, mas tais esforços ainda não conseguiram impedir que vejamos a honra como algo alheio à nossa sociedade, onde os indivíduos são orientados a priorizar o valor que eles mesmos creem possuir, isso a despeito da opinião alheia. Dessa forma, a honra se torna progressivamente algo cada vez mais característico de sociedades “tradicionais”, pautadas por valores de naturezas diferentes (ver BERGER, 1983). É frequente, por exemplo, a associação de muçulmanos com os “*honor killings*”, crimes geralmente praticados no seio de famílias de imigrantes, quando os próprios familiares assassinam seus membros mais jovens (geralmente mulheres) sob a justificativa de que esses não correspondiam aos seus valores tradicionais, que adotavam a “liberdade” ocidental e passavam, assim, a ser um perigo para o valor da família como um todo. Além de crimes muito semelhantes acontecerem em regiões não-muçulmanas (KABIR, 2013, p. 73), tal estereótipo se esquece dos inúmeros casos, em todo Ocidente, de crimes justificados pela proteção da honra de um indivíduo, quase sempre um homem (ver MCCONNELL, 2013).

Ainda nessa dicotomia, é interessante notar que, no presente ano, o governo chinês anunciou a implementação de um sistema de “crédito social” desenvolvido desde 2015 (ver HATTON, 2015). Esse sistema pretende ranquear os indivíduos por meio de um “placar do cidadão”, avaliando positivamente ou negativamente toda e qualquer ação identificável de cada indivíduo – o que ele compra, quanto tempo ele passa em atividades ociosas, quais lugares frequenta e na companhia de quem etc. O objetivo seria criar um sistema onde a “confiabilidade” de um indivíduo é mensurada e comparada à de todos os outros inseridos no sistema, sendo que a posição desse indivíduo exporia a todos o quão “confiável” ele seria em diversos âmbitos sociais – politicamente, socialmente, economicamente etc. Esse “placar”, por sua vez, poderá ser trocado por privilégios (como descontos em hotéis), ou privar o indivíduo do acesso a diversos contextos (e.g. escolas de melhor qualidade e empregos com melhores salários). Isso corroboraria ao máximo a ideia de que a influência honra, agora “objetivamente” computada por um sistema único na forma de “crédito social”, atingiu seu ápice em uma sociedade oriental que, apesar de sua “modernidade”, ainda classifica seus cidadãos de acordo com um código de valores único e “tradicional”. Entretanto, o mais interessante é que desde o final de 2017 tal sistema foi frequentemente comparado a um episódio da série de TV britânica *Black Mirror*, mais especificamente o intitulado “*Nosedive*” (e.g. PEAKE, 2017). Tal episódio

retrata uma sociedade que segue quase as mesmas diretrizes do plano Chinês: todas as ações de uma pessoa são avaliadas por todos os indivíduos que as testemunham, o que lhes atribui um valor médio entre 0 e 5. Médias acima de 4.5 dão acesso a melhores moradias, enquanto que as inferiores a 3.5 privam seus portadores de meios de transporte específicos, por exemplo. Interessantemente, o sistema apresentado no episódio – agora não veiculado por uma fonte ou em um palco oriental – produziu uma extrema identificação com ferramentas cibernéticas de uso disseminado no próprio Ocidente.⁴¹³ Em aplicativos como Twitter, Facebook ou Instagram, indivíduos são avaliados não só pelas ações e opiniões que veiculam na rede, mas também pela quantidade de pessoas que seguem suas atualizações e como esses seguidores reagem a elas. Trata-se, também, de um sistema de honra e vergonha: fazemos demonstrações intencionalmente públicas de comprometimento com determinados valores, conquistando crédito social nos grupos com os quais eles se identificam/que se identificam com eles.

Obviamente, ainda estamos longe de condicionar totalmente nossa opinião sobre nós mesmos àquela construída nas redes sociais disponíveis, mas isso não impede que o valor que atribuíamos a nós mesmos seja isento de influências das avaliações de nossos grupos sociais. Tais avaliações são cruciais, por exemplo, para se conquistar privilégios ou posições mais altas na hierarquia de ambientes corporativos – onde, teoricamente, todos possuem as mesmas condições de trabalho. O problema é que, se aumentarmos o espectro de observação, a meritocracia falha como um sistema ideal, premiando os corredores de uma prova onde nem todos começaram na mesma marca. O relatório sobre desigualdade no Brasil, publicado pela Oxfam Brasil em 2017, deixa claro como o acesso a oportunidades e condições igualitárias de competição estão longe de ser realidades nacionais. Assim, é interessante que uma das principais bandeiras Aécio Neves, candidato à presidência do país nas eleições de 2014, tenha sido justamente a meritocracia – mesmo elemento que desponta, mesmo que sem caráter oficial, nos discursos de alguns dos candidatos ao mesmo cargo nas eleições do presente ano. Como vimos, ao menos na Esparta do século IV, tal discurso visava manter uma minoria no poder, algo justificado por seu valor social superior, conquistado por atalhos exclusivistas que excluía a maioria dos altos escalões sociais – o “ópio das elites” (AZEVEDO, 2014). Por um lado, essa recorrência dos últimos anos tem motivado alguma consideração analítica sobre a meritocracia, algumas até mesmo veiculadas em meios de comunicação em massa – tanto para bem (ODILLA *et al.* 2018) quanto para mal (LACSKO, 2018). Por outro lado, assim como a Esparta do século IV, esse ímpeto não é suficiente: ainda nos é necessário questionar

⁴¹³ Ver BRESQUE; ROSA, 2017; FERNANDES; MEDEIROS, 2017.

profundamente os códigos de conduta e os termos de avaliação hegemônicos, identificar suas armadilhas, os atalhos por eles permitidos e aqueles a quem servem. Afinal de contas, como vimos, a honra não servia (e não serve) apenas para consagrar uma minoria. Ela também pode servir de base para destruir, reconstruir e unir indivíduos em coletivos maiores do que um pequeno grupo intoxicado pelo próprio mérito.

Referências

Fontes

- AELIAN. **Historical Miscellany** traduzido por N. G. Wilson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- AESCHINES. **Speeches** traduzido por C. D. Adams. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919.
- APOLLODORUS. **The Library**: Volume I, Books 1-3.9 traduzido por James G. Frazer. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921.
- ARISTOPHANES. **Clouds. Wasps. Peace** traduzido por Jeffrey Henderson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- _____. **Birds. Lysistrata. Women at the Thesmophoria** traduzido por Jeffrey Henderson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- _____. **Frogs. Assemblywomen. Wealth** traduzido por Jeffrey Henderson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- ARISTOTLE. **Art of Rhetoric** traduzido por J. H. Freese. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- _____. **Nicomachean Ethics** traduzido por H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- _____. **Politics** traduzido por H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932.
- _____. **Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices** traduzido por H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.
- _____. **Problems. Volume II: Books 20-38. Rhetoric to Alexander** editado e traduzido por Robert Mayhew e David C. Mirhady. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
- ATHENAEUS. **The Learned Banqueters** traduzido por S. Douglas Olson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006-2012. 8 v.
- CAMPBELL, D. A. **Greek Lyric**, Volume III: Stesichorus, Ibycus, Simonides, and Others. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- CICERO. **On Old Age. On Friendship. On Divination** traduzido por W. A. Falconer. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.
- CLEMENT OF ALEXANDRIA. **The Writings of Clement of Alexandria** traduzido por Rev. William Wilson. Edinburgo: T & T Clark, 1867.
- CORNELIUS NEPOS. **On Great Generals. On Historians** traduzido por J. C. Rolfe. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929.
- DEMOSTHENES. **Orations**, Volume II: Orations 18-19: De Corona, De Falsa Legatione traduzido por C. A. Vince e J. H. Vince. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- _____. **Orations**, Volume I: Orations 1-17 and 20; Olynthiacs, Philippics and Minor Public Orations traduzido por J. H. Vince. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930.
- _____. **Orations**, Volume III: Orations 21-26 traduzido por J. H. Vince. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

- _____. **Orations**, Volume V: Orations 41-49 traduzido por A. T. Murray. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.
- _____. **Orations**, Volume VI: Orations 50-59: Private Cases, In Neaeram traduzido por A. T. Murray. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.
- DIELS, H.; KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. 6ª Ed. Berlim: Weidmann, 1952.
- DINDORF, K. W. **Aristides**. Volume 3. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964.
- DIO CHRYSOSTOM. **Discourses**: 31-36 traduzido por J. W. Cohoon e H. Lamar Crosby. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940.
- DIODORUS SICULUS. **Library of History** traduzido por C. H. Oldfather, Charles L. Sherman, Russel M. Geer, Francis R. Walton, C. Bradford Welles. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933-1967. 12 v.
- DIOGENES LAERTIUS. **Lives of Eminent Philosophers** traduzido por R. D. Hicks. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925. 2 v.
- DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. **Roman Antiquities**. Volume I: Books 1-2 traduzido por Earnest Cary. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937.
- EURIPIDES. **Children of Heracles. Hippolytus. Andromache. Hecuba** traduzido por David Kovacs. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- HENSE, O. **Teletis Reliquiae**. 2ª Ed. Tübingen: I. C. B. Mohr, 1909.
- HERODOTUS. **Histories** traduzido por A. D. Godley. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1946-1966. 4 v.
- HESIOD. **Theogony. Works and Days. Testimonia** traduzido por Glenn W. Most. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- HESYCHIUS. **Lexicon**. Jenae: Sumptibus Hermanni Dufftii (Libraria Maukiana), 1867.
- HOMER. **Iliad** traduzido por A. T. Murray. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1924-1925. 2 v.
- HOMER. **Odyssey** traduzido por A. T. Murray. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919. 2 v.
- INSCRIPTIONES GRAECAE. Catálogo disponível em <https://epigraphy.packhum.org/allregions>. Acesso em: 12 mar. 2018.
- ISOCRATES. **To Demonicus. To Nicocles. Nicocles or the Cyprians. Panegyricus. To Philip. Archidamus** traduzido por George Norlin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.
- _____. **On the Peace. Areopagiticus. Against the Sophists. Antidosis. Panathenaicus** traduzido por George Norlin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929.
- _____. **Evagoras. Helen. Busiris. Plataicus. Concerning the Team of Horses. Trapeziticus. Against Callimachus. Aegineticus. Against Lochites. Against Euthynus. Letters** traduzido por La Rue Van Hook. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1945.
- JACOBY, F. **Die Fragmente der griechischen Historiker**. Berlin: Weidmann, 1923.
- LYSIAS. **Orations** traduzido por W. R. M. Lamb. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930.

- MARTINA, A. **Solon**: Testimonia Veterum. Roma: Edizioni Dell'Ateneo, 1968.
- MINOR ATTIC ORATORS. **Vol. II: Lycurgus. Dinarchus. Demades. Hyperides** traduzido por J. O. Burtt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954.
- MÜLLER, C. **Fragmenta Historicorum Graecorum**. Vol. 2. Paris: Ambrosio Firmin Didot, 1848.
- PAGE, D. L. **Poetae Melici Graeci**. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- PARKE, H. W.; WORMELL, D. E. W. **The Delfic Oracle**. Volume 2: The Oracular Responses. Oxford: Blackwell, 1956.
- PAUSANIAS. **Description of Greece**. Volume I: Books 1-2 (Attica and Corinth) traduzido por W. H. S. Jones. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918.
- _____. **Description of Greece**. Volume II: Books 3-5 (Laconia, Messenia, Elis 1) traduzido por W. H. S. Jones e H. A. Ormerod. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- PHILO. **On the Decalogue. On the Special Laws, Books 1-3** traduzido por F. H. Colson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937.
- PHOTIUS. **Photii Patriarchae Lexicon**: Volume 1. Editado por Christos Theodoridis. Berlim: Walter de Gruyter, 1982.
- PINDAR. **Olympian Odes. Pythian Odes** editado e traduzido por William H. Race. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- PLATÃO. **A República**. Introdução, Tradução e Notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.
- PLATO. **Theaetetus. Sophist** traduzido por Harold North Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921.
- _____. **Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus** traduzido por W. R. M. Lamb. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1924.
- _____. **Lysis. Symposium. Gorgias** traduzido por W. R. M. Lamb. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.
- _____. **Cratylus. Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias** traduzido por Harold North Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- _____. **Laws** traduzido por R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926. 2v.
- _____. **Charmides. Alcibiades I and II. Hipparchus. The Lovers. Theages. Minos. Epinomis** traduzido por W. R. M. Lamb. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927.
- _____. **Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles** traduzido por R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929.
- _____. **Plato's Republic** traduzido por Paul Shorey. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937-1942. 2 v.
- PLUTARCH. **Lives**, Volume 1: Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.
- _____. **Lives**, Volume 2: Themistocles and Camillus. Aristides and Cato Major. Cimon and Lucullus traduzido por Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

- _____. **Lives**, Volume 3: Pericles and Fabius Maximus. Nicias and Crassus traduzido por Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1916.
- _____. **Lives**, Volume 4: Alcibiades and Coriolanus. Lysander and Sulla traduzido por Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1916.
- _____. **Lives**, Volume 5: Agesilaus and Pompey. Pelopidas and Marcellus traduzido por Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917.
- _____. **Lives**, Volume 8: Sertorius and Eumenes. Phocion and Cato the Younger traduzido por Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919.
- _____. **Lives**, Volume 10: Agis and Cleomenes. Tiberius and Gaius Gracchus. Philopoemen and Flamininus traduzido por Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921.
- _____. **Lives**, Volume 11: Aratus. Artaxerxes. Galba. Otho. General Index traduzido por Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- _____. **Moralia**, Volume 2: How to Profit by One's Enemies. On Having Many Friends. Chance. Virtue and Vice. Letter of Condolence to Apollonius. Advice About Keeping Well. Advice to Bride and Groom. The Dinner of the Seven Wise Men. Superstition traduzido por Frank Cole Babbitt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.
- _____. **Moralia**, Volume 3: Sayings of Kings and Commanders. Sayings of Romans. Sayings of Spartans. The Ancient Customs of the Spartans. Sayings of Spartan Women. Bravery of Women traduzido por Frank Cole Babbitt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.
- _____. **Moralia**, Volume 4: Roman Questions. Greek Questions. Greek and Roman Parallel Stories. On the Fortune of the Romans. On the Fortune or the Virtue of Alexander. Were the Athenians More Famous in War or in Wisdom? Traduzido por Frank Cole Babbitt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936.
- _____. **Moralia**, Volume 10: Love Stories. That a Philosopher Ought to Converse Especially With Men in Power. To an Uneducated Ruler. Whether an Old Man Should Engage in Public Affairs. Precepts of Statecraft. On Monarchy, Democracy, and Oligarchy. That We Ought Not to Borrow. Lives of the Ten Orators. Summary of a Comparison Between Aristophanes and Menander. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936.
- _____. **Moralia**. Volume 6: Can Virtue Be Taught? On Moral Virtue. On the Control of Anger. On Tranquility of Mind. On Brotherly Love. On Affection for Offspring. Whether Vice Be Sufficient to Cause Unhappiness. Whether the Affections of the Soul are Worse Than Those of the Body. Concerning Talkativeness. On Being a Busybody traduzido por W. C. Helmbold. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.
- _____. **Moralia**, Volume 8: Table-Talk, Books 1-6 traduzido por P. A. Clement e H. B. Hoffleit. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.
- PLUTARCHUS. **Vitae Parallelae**: Vol. 3, Fasc. 2. Editado por Karl Ziegler. Leipzig: Teubner, 1926.
- POLLUX. **Onomasticon** edited by Wilhem Dindorf. Leipzig: Kuehn, 1824.
- POLYAENUS. **Polyaenus's Stratagems of War** traduzido por Richard Shepherd. 2^a Ed. Chicago: Ares Publishers, 1974.
- POLYBIUS. **The Histories**, Volume 2: Books 3-4. Translated by W. R. Paton. Revised by F. W. Walbank, Christian Habicht. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

- _____. **The Histories**, Volume 3: Books 5-8 traduzido por W. R. Paton e revisado por F. W. Walbank e Christian Habicht. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
- ROSE, V. **Aristotelis qui Ferebantur Librorum Fragmenta**. Leipzig: B. G. Teubner, 1886.
- SCHMIDT, M. **Didymi Chalcenteri Grammatici Alexandrini Fragmenta Quae Supersunt Omnia**. Leipzig: B. G. Teubner, 1854.
- SOPHOCLES. **Antigone. The Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus** traduzido por Hugh Lloyd-Jones. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- _____. **Ajax. Electra. Oedipus Tyrannus** editado e traduzido por Hugh Lloyd-Jones. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- STRABO. **Geography** traduzido por Horace Leonard Jones. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917-1932. 8 v.
- SUIDAS. **Suidæ Lexicon**. Cambridge: Typis Academicis, 1705.
- THE GREEK ANTHOLOGY. **Volume II**. Book 7: Sepulchral Epigrams. Book 8: The Epigrams of St. Gregory the Theologian traduzido por W. R. Paton. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917.
- THUCYDIDES. **The Peloponnesian War**, traduzido por Steven Lattimore. Cambridge: Hackett Publishing, 1998.
- THEOCRITUS; MOSCHUS; BION. Editado e traduzido por Neil Hopkinson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.
- VALERIUS HARPOCRATION. **Lexicon in Decem Oratores Atticos**. Volume 1. Oxford: E Typographeo Academico, 1853.
- WEST, M. L. **Iambi et Elegi Graeci**. Volume 2: Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon Tyrtæus, Minora Adespota. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- WORTHINGTON, I. (Ed.) **Brill's New Jacoby**. Leiden: Brill, 2006-. Obra consultada no volume on-line. Disponível em <http://referenceworks.brillonline.com/browse/brill-s-new-jacoby>. Acesso em: 12 mar. 2018.
- XENOPHON. **Hellenica** traduzido por Carleton L. Brownson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918-1921. 2 v.
- _____. **Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology** traduzido por O. J. Todd. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.
- _____. **Scripta Minora** traduzido por E. C. Marchant. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.

Literatura Especializada

- ABADIE-REYNAL, C.; SPYROPOULOS, T. Fouilles à Helleniko (Eua de Thyréatide). In: **Bulletin de Correspondance Hellénique**, Paris, v. 109, n. 1, p. 385-454, 1985.
- ABOU-ZEID, A. Honour and Shame Among the Bedouins of Egypt. In: PERISTIANY, J. G. (Ed.) **Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society**. Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1965. p. 243-260.
- ABU-LUGHOD, L. **Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society**. Berkeley: University of California Press, 1986.

- ACKRILL, J. L. Aristotle on *Eudaimonia* (Book 1.1-5[1-3] e 7-8[5-6]). In: HÖFFE, O. (Ed.) **Aristotle's "Nicomachean Ethics"** traduzido por David Fernbach. Leiden e Boston: Brill, 2010. p. 33-52.
- ADKINS, A. W. H. **Merit and Responsibility: A Study in Greek Values**. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- _____. **Moral Values and Politic Behaviour in Ancient Greece**. Londres: Chatto & Windus, 1972.
- _____. *Polu Pragmosune* and "Minding One's Own Business": A Study in Greek Social and Political Values. In: **Classical Philology**, Chicago, v. 71, n. 4, p. 301-327, 1976.
- AKRIGG, B. Demography and Classical Athens. In: HOLLERAN, C.; PUDSEY, A. (Eds.) **Demography in the Graeco-Roman World: New Insights and Approaches**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 84-132.
- ALESSANDRÌ, S. Le Civette di Gilippo (Plut. *Lys.* 16-17). In: **Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa**, Pisa, v. 15, p. 1081-1093, 1985.
- ANDERSON, J. K. **Military Theory and Practice in the Age of Xenophon**. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1970.
- _____. **Xenophon**. Londres: Duckworth, 1974.
- ANDREYEV, Y. A. СПАТАНСКИЕ ВСАДНИКИ. In: **Vestnik Drevnej Istorii**, Moskva, v. 4, p. 24-36, 1969.
- ANDREWES, A. Two Notes on Lysander. In: **Phoenix**, Victoria, v. 25, n. 3, p. 206-226, 1971.
- _____. The Government of Classical Sparta. In: WITHBY, M. **Sparta**. Nova York: Routledge, 2012. p. 49-68.
- ANTONACCIO, C. M. Sport and Society in the Greek West. In: CHRISTESEN, P.; KYLE, D. G. (Eds.) **A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity**. Malden: Wiley Blackwell, 2014. p. 192-207.
- APPIAH, K. A. **The Honor Code: How Moral Revolutions Happen**. Nova York: W. W. Norton & Company, 2010.
- ARENSBERG, C. M. The Old World Peoples: The Place of European Cultures in World Ethnography. In: **Anthropological Quarterly**, Washington, DC, v. 36, p. 75-99, 1963.
- ASANO-TAMANOI, Mariko. Shame, Family, and State in Catalonia and Japan. In: GILMORE, David. D. (Ed.) **Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean**. Washington, D.C.: American Anthropological Association, 1987. p. 104-120.
- ASHERI, D. Sulla Legge di Epitadeo. In: **Athenaeum**, Pavia, n. 39, p. 45-68, 1961.
- ASSUMPÇÃO, L. F. B. de. O Rito de Artemis Orthia e o Processo de Formação do Jovem Espartano, no Período Clássico. CANDIDO, M. R. (Org.) **Práticas Religiosas no Mediterrâneo Antigo: Religião, Mito e Rito**. Rio de Janeiro: Gráfica e Editora Rio-DG; UERJ/NEA, 2012. p. 66-82.
- _____. **Discurso e Representação sobre as Práticas Rituais dos Esparciatas e dos seus Basileus na Lacedemônia do século V a.C.** 284 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- _____. As Redes Sociais Construídas pelos Esparciatas na Sissítia, do Período Clássico. In: **Calíope**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 9-27, 2015.
- ASMONTI, L. **Athenian Democracy: A Sourcebook**. Londres: Bloomsbury, 2015.
- AUSTIN, M. Alexander and the Macedonian Invasion of Asia. In: RISH, J.; SHIPLEY, G. (Eds.) **War and Society in the Greek World**. Londres: Routledge, 1993. p. 197-223.
- AUSTIN, R. P. Excavations at Haliartos 1931. In: **The Annual of the British School at Athens**, Londres, v. 32, p. 180-212, 1931-2.
- AZEVEDO, T. A meritocracia é o ópio das elites. **P3**, Porto, 10 Nov. 2014. Disponível em: <http://p3.publico.pt/actualidade/sociedade/14174/meritocracia-e-o-opio-das-elites>. Acessado em 22 mar. 2018.

- AZOULAY, V. Sparte et la Cyropédie: Du Bon Usage de L'Analogie. In: **Ktema**, Estrasburgo, v. 32, p. 433-56, 2007.
- BANFIELD, E. C. **The Moral Basis of a Backward Community**. Glencoe: Free Press, 1958.
- BARBER, C. L. **The Idea of Honour in the English Drama (1591-1700)**. Gotenburgo: Gothenburg Studies in English, 1957.
- BARBOSA, H. G. **Procedimentos Técnicos da Tradução: Uma Nova Proposta**. Campinas: Ponters, 1990.
- BARELLO, F. Il Rifiuto della Moneta Coniata nel Mondo Grieco: Da Sparta a Locri Epizefiri. In: **Rivista Italiana di Numismatica e Scienze Affini**, Milão, v. 15, p. 103-111, 1993.
- BARKER, E. **Greek Political Theory: Plato and His Predecessors**. Routledge: Oxon e Nova York: Cosmo Publications, 2010.
- BAROJA, J. C. Honour and Shame: A Historical Account of Several Conflicts. In: PERISTIANY, J. G. (Ed.) **Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society**. Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1965. p. 79-138.
- BASSET, S. The Enigma of Clearchus the Spartan. In: **The Ancient History Bulletin**, Calgary, v. 15, p. 1-13, 2001.
- BAXTER, V.; MARGAVIO, A. V. Honor, Self and Social Reproduction. In: **Journal for the Theory of Social Behaviour**, Hoboken, v. 41, n. 2, p. 121-142, 2011.
- BAYNHAM, E. J.; TARRANT, H. Appendix I: Fourth-Century Politics and the Date of the *Alcibiades I*. In: JOHNSON, M.; TARRANT, H. (Eds.) **Alcibiades and the Socratic Lover-Educator**. Londres: Bristol Classical Press, 2012. p. 215-222.
- BEARZOT, C. Philotimia, Tradizione e Innovazione: Lisandro e Agesilao a confronto in Plutarco. In: JIMÉNEZ, A. P.; TITCHENER, F. (Eds.) **Historical and Biographical Values of Plutarch's Works**. Málaga e Logan: Universidad de Málaga e Utah State University, 2005. p. 31-50.
- _____. Sparta Agli Inizi del IV Secolo: Un "Sistema Riformabile"? In: **Aristonothos**, Trento, v. 8, p. 175-193, 2013.
- BEARZOT, C.; LANDUCCI, F. (Eds.) **Contro le "Leggi Immutabili": Gli Spartani fra Tradizione e Innovazione**. Milão: Vita e Pensiero, 2004.
- BEAUMONT, L. A. **Childhood in Ancient Athens**. Londres: Routledge, 2012.
- BERGER, P. On the Obsolescence of the Concept of Honour. In: HAUERWAS, S; MACINTYRE, A. (Ed.) **Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy**. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1983. p. 172-181.
- BERGESE, L. B. Sparta, Il Denaro e I Depositi in Arcadia. In: **Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa**, Pisa, v. 16, p. 603-619, 1986.
- BERLINZANI, F. La Musica a Esparta in Età Classica: *Paideia* e Strumenti Musicali. In: **Aristonothos**, Trento, v. 8, p. 203-263, 2013.
- BERNARDO, G. C. Heródoto e a Miragem Espartana: Um Estudo sobre a Caracterização dos Reis de Esparta nas Histórias. In: **Phaine**, Brasília, v. 2, n. 1, p. 24-41, 2016.
- BERNINI, U. Studi su Sparta ellenistica. Da Leonida II a Cleomene III. In: **Quaderni Urbinati di Cultura Classica**, Pisa, v. 27, p. 29-59, 1978.
- _____. Il Progetto Politico di Lisandro sulla Regalità Spartana e la Teorizzazione Critica di Aristotele sui Re Spartani. In: **Studi Italiani di Filologia Classica**, Firenze, n. 79, p. 205-238, 1985.
- BERSHADSKY, N. The Border of War and Peace: Myth and Ritual in Argive-Spartan Dispute over Thyreatis. In: WILKER, J. (Ed.) **Maintaining Peace and Interstate Stability in Archaic and Classical Greece**. Mainz: Verlag-Antike, 2012. p. 49-77.
- BERTELLI, L. La Sparta di Aristotele: Un Ambiguo Paradigma o la Crisi di um Modello? In: **Rivista Storica dell'Antichità**, Bologna, v. 34, p. 9-71, 2004.

- BESSNER, D. M. **The Night Watchman**: Hans Speier and the Making of the American National Security State. 2013. Dissertação (Doutorado em Filosofia) – Departamento of History, Duke University, Durham, 2013.
- BIRGALIAS, N. Ἐπὶ περὶ ἀρετῆς. In: **Ελληνικά**, Thessaloniki, v. 47, p. 35-52, 1997.
- _____. **L'Odyssée de L'Éducation Spartiate**. Atenas: Historical Publications St. D. Basilopoulos, 1999.
- BLAKEWAY, A. The Spartan Illusion. In: **The Classical Review**, Cambridge, vol. 49, n. 5, p. 184-185, 1935.
- BLOEDOW, E. F. Spartan Naval Command: From Secretary to "Vice-Admiral". In: **Scholia**, Ottawa, v. 9, n. 1, p. 12-19, 2000.
- BLÖSSNER, N. **Dialogform und Argument: Studien zu Platons "Politeia"**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1997.
- _____. The City-Soul Analogy. In: FERRARI, G. R. F. (Ed.) **The Cambridge Companion to Plato's Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 345-385.
- BOARDMAN, J. Artemis Orthia and Chronology. In: **The Annual of the British School at Athens**, Londres, v. 58, p. 1-7, 1963.
- BOCKISCH, G. Ἀμυσταί. In: **Klio**, Berlin, v. 46, p. 129-239, 1965.
- BOISSEVAIN, J. Introduction. In: _____.; FRIEDL, J. (Eds.) **Beyond the Community**. The Hague: Department of Education and Science, 1975. p. 9-17.
- BOISSEVAIN, J. Towards a Social Anthropology of Mediterranean. In: **Current Anthropology**, Chicago, vol. 20, n. 1, p. 81-93, 1979.
- BOLLNOW, O. F. **Einfache Sittlichkeit**: Keine philosophische Aufasätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- BOMMELAER, J.-F. **Lysandre de Sparte**: Histoire et Traditions. Paris: De Boccard, 1981.
- BONFANTE, L. Nudity as a Costume in Classical Art. In: **American Journal of Archaeology**, Boston, v. 93, n. 4, p. 543-570, 1989.
- BORING, T. A. **Literacy in Ancient Sparta**. Leiden: Brill, 1979.
- BORZA, E. N. **In the Shadow of Olympus**: The Emergence of Macedon. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- BOTT, E. **Family and Social Network**: Roles, Norms, and External Relationships in Ordinary Urban Families. Nova York: Free Press, 1971.
- BOURDIEU, P. The Forms of Capital. In: RICHARDSON, J. (Ed.) **Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education**. Nova York: Greenwood Publishing Group, 1986. p. 241-258.
- _____. O Capital Social – Notas Provisórias. In: CATANI, A.; NOGUEIRA, M. A. (Orgs.) **Escritos de Educação**. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 65-70.
- BOURRIOT, F. Kaloi Kagathoi, Kalokagathia à Sparte aux Époques Archaïque et Classique. In: **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, Stuttgart, v. 45, n. 2, p. 129-140, 1996.
- BOWMAN, J. **Honor**: A History. Nova York: Encounter Books, 2006.
- BOWRA, C. M. **Greek Lyric Poetry**: From Alcman to Simonides. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- BRADFORD, A. S. *Gynaikokratoumenoi*: Did Spartan Women Rule Spartan Men? In: **Ancient World**, Chicago, v. 14, p. 13-18, 1986.
- _____. The Duplicious Spartan. In: POWELL, A.; HODKINSON, S. (Eds.) **The Shadow of Sparta**. Londres: Routledge: 1994. p. 59-85.
- BRANDES, S. Reflections on Honor and Shame in the Mediterranean. In: GILMORE, David D. **Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean**. Washington, D.C.: American Anthropological Association, 1987. p. 121-134.
- BRASIL. Decreto n. 7.964, de 21 de mar. de 2013. **Boletim do Exército**, n. 14, Brasília, DF, abr. de 2013.

- BRAUDEL, F. **La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Époque de Philippe II**. 1^a Ed. Paris: Lib A. Cotin, 1949.
- BREITENBACH, H. R. Xenophon von Athen. In: PAULY, A.; WISSOWA, G. (Eds.) **Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft**. V. 9 A2. Stuttgart: Druckenmüller, 1963. p. 1569–2052.
- BRELICH, A. **Paides e Parthenoi**. Roma: Edizioni Dell'Ateneo, 1969.
- BRESQUE, G. A.; ROSA, J. dos S. da. *Nosedive* e a Construção da Identidade Pós Moderna: Quando a Ficção aponta Questões do Real. In: SANTOS, A. B.; MACHADO, J. P.; COLVERO, R. B. (Orgs.) **Interdisciplinaridade nas Ciências Humanas**: Caminhos da Pesquisa Contemporânea. Jaguarão: CLAECE Editora, 2017. p. 14-24.
- BRESSON, A. **The Making of the Greek Economy**. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- BRINGMANN, K. Die soziale und politische Verfassung Spartas – ein Sonderfall der griechischen Verfassungsgeschichte? In: **Gymnasium**, Heidelberg, v. 87, p. 465-484, 1980.
- BRISSON, L. Ethics and Politics in Plato's *Laws*. In: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, Oxford, v. 28, p. 93-121, 2005.
- _____. Soul and State in Plato's *Laws*. In: BARNEY, R.; BRENNAN, T.; BRITTAIN, C. (Eds.). **Plato and the Divided Self**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 281-307.
- BROCK, R. The Labour of Women in Classical Athens. In: **The Classical Quarterly**, Cambridge, v. 44, n. 2, p. 336-346, 1994.
- BRUIT, L. The Meal at the Hyakinthia: Ritual Consumption and Offering. In: MURRAY, O. (Ed.) **Symptotica**. Oxford: Oxford University Press, 1990. p. 162-174.
- BRULÉ, P. Fêtes Grecques. Périodicité et Initiations. Hyakinthies et Panathénées. In: MOREAU, A. (Ed.) **L'Initiation**. Volume 1: Les Rites D'Adolescence et les Mystères. Montpellier: Université Paul-Valéry, 1992. p. 19-38.
- BRULÉ, P.; PIOLOT, L. Women's Way of Death: Fatal Child Birth or *Hierai*: Commemorative Stones at Sparta and Plurarch *Lycurgus* 27.3. In: FIGUEIRA, T. J. (Ed.) **Spartan Society**. Swansea: Classical Press of Wales, 2004. p. 151-178.
- BRUNHARA, R. **As Elegias de Tirteu**: Pesia e Performance na Esparta Arcaica. Gumanitas: São Paulo, 2014.
- BRUNI, G. Mothakes, Neodamodeis, Brasideioi. In: MARIA, C. (Ed.) **Schiavitù, Manomissione e Classi Dipendenti nel Mondo Antico**. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1979. p. 21-31.
- BURNS, T. **Aristotle and Natural Law**. Londres: Continuum, 2011.
- BURTON, D. God and Hero: The Iconography and Cult of Apollo at the Amyklaion. In: CAVANAGH, H.; CAVANAGH, W.; ROY, J. (Eds.) **Honouring the Dead in the Peloponnese**. Nottingham: Centre for Spartan and Peloponnesian Studies, 2009. p. 25-33.
- BUXTON, R. F. (Ed.) **Aspects of Leadership in Xenophon**. Newcastle upon Tyne: Histos, 2016.
- BUZZETTI, E. **Xenophon the Socratic Prince**. Nova York: Palgrave MacMillan, 2014.
- BYRON, S. **Plato's Resolution of the Nomos-Physis Antithesis**. 1984. Dissertação (Mestrado em Artes) – Department of Philosophy, McGill University, Montreal, 1984.
- CAIRNS, D. L. **Aidōs**: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- _____. Hybris, Dishonour, and Thinking Big. In: **The Journal of Hellenic Studies**, Londres, v. 116, p. 1-32, 1996.

- CALAME, C. **Choruses of Young Women in Ancient Greece**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.
- _____. Pre-Classical Sparta as a Song Culture. In: POWELL, A. (Ed.) **A Companion to Sparta**. Hoboken: Wiley Blackwell, 2018. p. 177-201.
- CAMPBELL, J. K. **Honour, Family and Patronage**. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- CANTARELLA, E. **Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.
- _____. **Bisexuality in the Ancient World**. New Haven: Yale University Press, 1992.
- CANTARELLA, E.; LEAR, A. **Images of Ancient Greek Pederasty: Boys Were Their Gods**. Londres: Routledge, 2008.
- CARLIER, P. **La Royauté em Grèce avant Alexandre**. Estrasburgo: AECR, 1984.
- CARTLEDGE, P. Did Spartan Citizens ever Practice a Manual Tekhne? In: **Liverpool Classical Monthly**, Liverpool, v. 1, p. 115-119, 1976.
- _____. Literacy in the Spartan Oligarchy. In: **The Journal of Hellenic Studies**, Londres, v. 98, p. 25-37, 1978.
- _____. Spartan Wives: Liberation or License? In: **The Classical Quarterly**, Cambridge, v. 31, n. 1, p. 84-105, 1981a.
- _____. The Politics of Spartan Pederasty. In: **The Cambridge Classical Journal**, Cambridge, v. 27, p. 17-36, 1981b.
- _____. **Agasilaus and the Crisis of Sparta**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987.
- _____. Yes, Spartan Kings Were Heroized. In: **Liverpool Classical Monthly**, Liverpool, v. 13, n. 3, p. 43-44, 1988.
- _____. Spartan Justice? Or "The State of the Ephors"? In: Dike, Milão, v. 3, p. 5-26, 2000.
- _____. **Spartan Reflections**. Berkeley: University of California Press, 2001.
- _____. **Sparta and Lakonia: A Regional History, 1300 to 362 BC**. 2ª Edição. Londres: Routledge, 2002.
- _____. The Helots: A Contemporary Review. In: BRADLEY, K.; _____. (Eds.) **The Cambridge World History of Slavery**. Volume 1: The Ancient Mediterranean World. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 74-90.
- _____. Spartan Ways of Death. In: CATALDI, S.; BIANCO, E.; CUNIBERTI, G. (Eds.) **Salvare le Poleis, Costruire la Concordia, Progettare la Pace**. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2012. p. 21-38.
- CARTLEDGE, P.; SPAWFORTH, A. **Hellenistic and Roman Sparta: A Tale of Two Cities**. 2ª Ed. Londres: Routledge, 1989.
- CATLING, R. W. V. The Survey Area from the Early Iron Age to the Classical Period (c. 1050 - c. 300 BC). In: CAVANAGH, W. G. *et al.* (Eds.) **The Lakonia Survey**. Volume 1: Methodology and Interpretation. Londres: Brithish School of Athens, 2002. p. 151-256.
- CAVANAGH, W. G. *et al.* (Eds.) **The Lakonia Survey**. Volume 2: Archaeological Data. Londres: Brithish School of Athens, 1996.
- _____. **The Lakonia Survey**. Volume 1: Methodology and Interpretation. Londres: Brithish School of Athens, 2002.
- CAVANAGH, W. G.; MEE, C.; JAMES, P. **The Laconia Rural Sites Project**. Londres: The British School at Athens, 2005.
- CAWKWELL, G. L. Introduction. In: XENOPHON. **A History of My Times** traduzido por Byrex Warner. Londres: Penguin Books, 1979. p. 7-46.
- CERQUEIRA, F. V. Interpretando Evidências Iconográficas da Mulher Ateniense. In: **Cadernos do LEPAARQ**, Pelotas, v. 5, n. 9/10, p. 96-127, 2008.

- CHTIMES, K. M. T. **The *Respublica Lacedaemoniorum* Ascribed to Xenophon: Its Manuscript Tradition and General Significance.** Manchester: Manchester University Press, 1948.
- _____. **Ancient Sparta: A Re-Examination of the Evidence.** Manchester: Manchester University Press, 1949.
- CHRISTESEN, P. Utopia on the Eurotas: Economic Aspects of the Spartan Mirage. In: FIGUEIRA, T. J. (Ed.) **Spartan Society.** Swansea: Classical Press of Wales, 2004. p. 309-338.
- _____. Kings Playing Politics: The Heroization of Chionis of Sparta. In: **Historia**, Stuttgart, v. 59, n. 1, p. 26-73, 2010.
- _____. Athletics and Social order in Sparta in the Classical Period. In: **Classical Antiquity**, Berkeley, vol. 31, n. 2, p. 193-255, 2012.
- _____. Sparta and Athletics. In: POWELL, A. (Ed.) **A Companion to Sparta.** Hoboken: Wiley Blackwell, 2018. p. 543-564.
- CHRISTIEN, J. Les Liaisons entre Sparte et son Territoire Malgré l'Encadrement Montagneux. In: BERGIER, J.-F. (Ed.) **Montagnes, Fleuves, Forêts dans l'Histoire: Barrières ou Lignes de Convergence?** St. Katarinen: Scriptae Mercaturae Verlag, 1989. p. 18-44.
- _____. Iron Money in Sparta: Myth and History. In: HODKINSON, S.; POWELL, A. (Eds.) **Sparta: Beyond the Mirage.** Londres: Duckworth, 2002. p. 171-190.
- _____. Kings Playing Politics: The Heroization of Chionis of Sparta. In: **Historia**, Stuttgart, v. 59, n. 1, p. 26-73, 2010.
- _____. L'Institution Spartiate des Navarques. In: **Historika**, Torino, v. 5, p. 321-352, 2015.
- _____. Roads and Quarries in Laconia. In: POWELL, A. (Ed.) **A Companion to Sparta.** Hoboken: Wiley Blackwell, 2018. p. 615-642.
- CHRISTIEN-TREGARO, J. Les Temps d'Une Vie: Sparte, Une Société à Classes D'Âge. In: **Mètis**, v. 12, p. 45-79, 1997.
- CHRISTOU, C. Σπαρτιατικοί αρχαϊκοί τάφοι και επιτάφιος μετ' αναγλύφων αμφορέυς του λακωνικού εργαστηρίου. In: **Αρχαιολογικόν Δελτίον**, Atenas, v. 19, p. 123-163, 1964.
- CLOCHÉ, P. Remarques sur les Règnes d'Agis IV et de Cléomène III. In: **Revue des Études Grecques**, Paris, v. 56, p. 53-71, 1943.
- CONDE, M. M. **Regards sur la Religion Laconienne: Les Hyacinthia à la Lumière des Textes et de l'Archéologie.** Madrid: Ediciones Complutense, 2008.
- CONNOR, W. R. Pausanias 3.14.1: A Sidelight on Spartan History, c. 440 BC? In: **Transactions of the American Philological Association**, Baltimore, v. 109, p. 21-7, 1979.
- CONSTANTINIDOU, S. Dionysiac Elements in Spartan Cult Dances. In: **Phoenix**, Toronto, v. 52, p. 15-30, 1998.
- CORDANO, F. Strumenti di Sorteggio e Schedatura dei Cittadini nella Sicilia Greca. In: _____; GROTANELLI, C. (Eds.) **Sorteggio Pubblico e Cleromanzia dall'Antichità all'Età Moderna: Atti della Tavola Rotonda.** Milão: Edizioni ET, 2001. p. 83-93.
- CORREA, G. El Doble Aspecto de la Honra en el Teatro del Siglo XVII. In: **Hispanic Review**, Philadelphia, v. 26, p. 99-107, 1958.
- COZZOLLI, U. **Proprietà Fondiaria ed Esercito nello Stato Spartano dell'Età Classica.** Roma: Istituto Italiano per la Storia Antica 1979.
- CRANE, G. **Thucydides and the Ancient Simplicity: The Limits of Political Realism.** Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1998.
- CROOK, Z. Honor, Shame, and Social Status Revisited. In: **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, vol. 128, n. 3, p. 591-611, 2009.

- CROSS, R. C.; WOOZLEY, A. D. **Plato's Republic: A Philosophical Commentary**. Londres e Toronto: Palgrave MacMillan, 1964.
- CUNNINGHAM, A. **Modern Honor: A Philosophical Defense**. Nova York: Routledge, 2013.
- DASZUTA, M. The Family as the Internal Enemy of the Spartan State. In: BROUMA, V.; HEYDON, K. (Eds.) **Conflict in the Peloponnese: Social, Military and Intellectual**. Nottingham: Centre for Spartan and Peloponnesian Studies, 2018. p. 1-23.
- DAVID, E. The Spartan *Syssitia* and Plato's Law. In: **American Journal of Philology**, Baltimore, v. 99, p. 486-495, 1978.
- _____. The Pamphlet of Pausânias. In: **La Parola del Passato**, Napoli, v. 185, p. 94-116, 1979.
- _____. The Influx of Money into Sparta at the End of the Fifth Century BC. In: **Scripta Classica Israelica**, Jerusalem, v. 5, p. 30-45, 1979-80.
- _____. Aristotle and Sparta. In: **Ancient Society**, Leuven, v. 13-14, p. 67-103, 1982-3.
- _____. Dress in Spartan Society. In: **The Ancient World**, Chicago, v. 19, p. 3-13, 1989.
- _____. **Old Age in Sparta**. Amsterdã: Adolf M. Hakkert, 1991.
- _____. Hunting in Spartan Society and Consciousness. In: **Échos du Monde Classique**, Calgary, v. 12, p. 393-413, 1993.
- _____. Sparta and the Politics of Nudity. In: POWELL, A.; HODKINSON, S. (Eds.) **Sparta: The Body Politic**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2010. p. 137-163.
- DAVIDSON, J. Opsophagia: Revolutionary Eating at Athens. In: WILKINS, J.; HARVEY, D.; DOBSON, M. (Eds.) **Food in Antiquity**. Exeter: Exeter University Press, 1995. p. 204-213.
- DAVIS, J. **People of the Mediterranean**. Londres: Routledge, 1977.
- DAVIES, J. K. **Athenian Propertied Families**. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- DAVIES, Peter. A. Articulating Status in Ancient Greece: Status (In)Consistency as a New Approach. In: **The Cambridge Classical Journal**, Cambridge, v. 62, p. 1-24, 2017.
- DAVIES, Philip. **Individuals and Institutions: Status in Spartan Society in the Classical Period**. 237 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Nottingham, Nottingham, 2013.
- _____. Equality and Distinction within the Spartiate Community. In: POWELL, A. (Ed.) **A Companion to Sparta**. Hoboken: Wiley Blackwell, 2018. p. 480-499.
- DAWKINS, R. M. (Ed.) **The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta**. Londres: The British School at Athens, 1929.
- DAWKINS, R. M. *et al.* Laconia: I. Excavations at Sparta, 1907. In: **Annual of the British School at Athens**, Londres, v. 13, p. 1-218, 1907-8.
- _____. Laconia: I. Excavations at Sparta, 1908. In: **Annual of the British School at Athens**, Londres, v. 14, p. 1-160, 1908-9.
- _____. Laconia: I. Excavations at Sparta, 1909. In: **Annual of the British School at Athens**, Londres, v. 15, p. 1-157, 1909-10.
- DEAN-JONES, L. The Child Patient of the Hippocratics: Early Pediatrics? In: GRUBBS, J. E.; PARKIN, T. (Eds.) **The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World**. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 108-124.
- DE BRASI, D. **L'Immagine di Sparta nei Dialoghi Platonici: Il Giudizio di un Filosofo su una (Presunta) Pólis Modello**. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013.
- DEL AMA, J. C. Honor and Public Opinion. In: **Hum Stud**, Green Bay, v. 32, p. 441-460, 2009.
- DELEBECQUE, E. **Essai Sur La Vie de Xénophon**. Paris: Kliencksieck, 1957.
- _____. **Xénophon: L'Art de la Chasse**. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- DEMONT, P. Le Tirage au Sort des Magistrats à Athènes: Un Problème Historique et Historiographique. In: CORDANO, F.; GROTTANELLI, C. (Eds.) **Sorteggio Pubblico**

- e **Cleromanzia dall'Antichità all'Età Moderna**: Atti della Tavola Rotonda. Milão: Edizioni ET, 2001. p. 63-82.
- DEN BOER, W. **Laconian Studies**. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1954.
- DENYER, N. **Plato**: Alcibiades. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- DE ROMILLY, J. **The Rise and Fall of States According to Greek Authors**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1977.
- DEVELIN, R. Age Qualifications for Athenian Magistrates. In: **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, Bonn, v. 61, p. 149-159, 1985.
- DIETRICH, B. C. The Dorian Hyacinthia: A Survival from the Bronze Age. In: **Kadmos**, Berlin, v. 14, p. 133-142, 1975.
- DIGNAS, B. A Day in the Life of a Greek Sanctuary. In: OGDEN, D. (Ed.) **A Companion to Greek Religion**. Malden: Blackwell Publishing, 2007. p. 163-177.
- DILLERY, J. **Xenophon and the History of His Times**. Londres e Nova York: Routledge, 1995.
- _____. Reconfiguring the Past: Thyrea, Thermopylae and Narrative Patterns in Herodotus. In: **The American Journal of Philology**, Baltimore, v. 117, n. 2, p. 217-254, 1996.
- DILLON, M. Were Spartan Women Who Died in Childbirth Honoured with Grave Inscriptions? In: **Hermes**, Stuttgart, v. 135, n. 2, p. 149-165, 2007.
- DI SALVATORE, M. Il Sorteggio tra Politica e Religione: Un Caso Tessalico. In: CORDANO, F.; GROTTANELLI, C. (Eds.) **Sorteggio Pubblico e Cleromanzia dall'Antichità all'Età Moderna**: Atti della Tavola Rotonda. Milão: Edizioni ET, 2001. p. 119-130.
- DODDS, E. R. **The Greeks and the Irrational**. Berkeley: University of California Press, 1951.
- DORION, L.-A. Introduction Générale. In: XENOPHON. **Mémorables**: Tome I, traduzido por Louis-André Dorion. Paris: Belles Lettres, 2000. p. vii-cclii.
- _____. The Straussian Exegesis of Xenophon: The Paradigmatic Case of Memorabilia IV 4. In: GRAY, V. J. (Ed.) **Xenophon**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 283-323.
- DOVER, K. J. **Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle**. Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- _____. **Greek Homosexuality**. 2ª Edição. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.
- DREWS, R. Phoenicians, Carthage and the Spartan Eunomia. In: **The American Journal of Philology**, Baltimore, v. 100, n. 1, p. 45-58, 1979.
- DUCAT, J. **Les Hilotes**. Paris: E. de Boccard, 1990.
- _____. La Cryptie en Question. In: BRULÉ, P.; OULHEN, J. (Eds.) **Esclavage, Guerre, Économie em Grèce Ancienne**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1997. p. 43-74.
- _____. Les Femmes de Sparte et la Cité. In: **Ktema**, Estrasburgo, v. 23, p. 385-406, 1998.
- _____. Pédaritos ou le Bon Usage des Apophtegmes. In: **Ktema**, Estrasburgo, v. 27, p. 13-34, 2003.
- _____. Aristodemos le Trembleur. In: **Ktema**, Estrasburgo, v. 30, p. 205-216, 2005.
- _____. **Spartan Education**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2006a.
- _____. The Spartan "Tremblers". In: HODKINSON, S.; POWELL, A. (Eds) **Sparta & War**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2006b. p. 1-55.
- _____. Xénophon et la Sélection des Hippeis. In: **Ktema**, Estrasburgo, v. 32, p. 327-340, 2007.
- _____. Le Contexte Historique de la *Lakedaimoniôn Politeia* de Xénophon. In: **Dialogues d'Histoire Ancienne**, Besançon, Supplément n. 11, p. 93-110, 2014.
- _____. The *Perioikoi*. In: POWELL, A. (Ed.) **A Companion to Sparta**. Hoboken: Wiley Blackwell, 2018. p. 506-614.
- DUPLOUY, A. **Le Prestige des Élités**: Recherches sur les Modes de Reconnaissance Sociale en Grèce entre les Xe. et Ve. Siècles avant J.-C. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

- EHLING, K. Zur Datierung des gold und Silbergeld verbots in Sparta. In: **Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte**, Munique, v. 47, p. 13-20, 1997.
- EHRENBERG, V. s.v. Tresantes. In: **Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft**, Stuttgart, v. 6, n. A2, 1937.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Introduction. In: PITT-RIVERS, J. A. **The People of the Sierra**. Nova York: Criterion Books, 1954. p. ix-xi.
- FAIRWEATHER, J. A. Fiction in the Biographies of Ancient Writers. In: **Ancient Society**, Leuven, v. 5, p. 231-275, 1974.
- FALKNER, C. **Sparta and the Sea: A History of Spartan Sea-Power c. 706 - c. 373 BC**. 317 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Alberta, Edmonton, 1992.
- FANTHAM, E. *et al.* **Women in the Classical World: Image and Text**. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- FAUSTOFERRI, A. The Throne of Apollo at Amyklai: Its Significance and Chronology. In: PALAGIA, O; COUSLSON, W. (Eds.) **Sculpture from Arcadia and Lakonia**. Oxford: Oxbow, 1993. p. 159-166.
- FERNANDES, B. B.; MEDEIROS, D. C. F. de. Black Mirror: “Nosedive” (S03 E01), mídias sociais, reputação e acesso. **Internetlab**, 28 Nov. 2017. Disponível em: <http://www.internetlab.org.br/pt/opiniao/black-mirror-nosedive-s03-e01-midias-sociais-reputacao-e-acesso/>. Acessado em 22 mar. 2018.
- FIGUEIRA, T. J. Mess Contributions and Subsistence at Sparta. In: **Transactions of the American Philological Association**, Baltimore, v. 114, p. 87-109, 1984.
- _____. Iron Money and the Ideology of Consumption in Laconia. In: HODKINSON, S.; POWELL, A. (Eds.) **Sparta: Beyond the Mirage**. Londres: Duckworth, 2002. p. 137-170.
- _____. Xenelasia and Social Control in Classical Sparta. In: **The Classical Quarterly**, Cambridge, v. 53, n. 1, p. 44-74, 2003.
- _____. The Spartan Hippeis. In: HODKINSON, S.; POWELL, A. (Eds.) **Sparta & War**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2006. p. 57-84.
- _____. Gynecocracy: How Women Policed Masculine Behavior in Archaic and Classical Sparta. In: POWELL, A.; HODKINSON, S. (Eds.) **Sparta: The Body Politic**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2010. p. 265-296.
- _____. Helotage and Spartan Economy. In: POWELL, A. (Ed.) **A Companion to Sparta**. Hoboken: Wiley Blackwell, 2018. p. 565-595.
- FINELY, M. I. **The World of Odysseus**. Preface by Mark van Doren. Nova York: The Viking Press, 1954.
- _____. **A Economia Antiga**. Porto: Edições Afrontamento, 1986.
- _____. **Economia e Sociedade na Grécia Antiga**. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- FISHER, N. R. E. “Hybris” and Dishonour: I. In: **Greece & Rome**, Cambridge, v. 23, n. 2, p. 177-193, 1976.
- _____. “Hybris” and Dishonour: I. In: **Greece & Rome**, Cambridge, v. 26, n. 1, p. 32-47, 1979.
- _____. Drink, *Hybris* and the Promotion of Harmony in Sparta. In: POWELL, A. (Ed.) **Classical Sparta: Techniques Behind her Success**. Londres: Routledge, 1989. p. 26-50.
- _____. **Hybris: A study in the values of honour and shame in Ancient Greece**. Warminster: Aris & Phillips, 1992.
- _____. Sparta Re(de)valued: Some Athenian Public Attitudes to Sparta Between Leuctra and the Lamian War. In: POWELL, A.; HODKINSON, S. (Eds.) **The Shadow of Sparta**. The Classical Press of Wales, 1994. p. 347-400.
- FITZHARDINGE, L. F. **The Spartans**. Londres: Thames and Hudson, 1980.

- FLECK, R. K.; HANSSEN, F. A. "Rulers Ruled by Women": An Economic Analysis of the Rise and Fall of Women's Rights in Ancient Sparta. In: **Economics of Governance**, Berlin, v. 10, n. 3, p. 221-245, 2009.
- FLOWER, M. A. **Theopompus of Chios: History and Rhetoric in the Fourth Century BC**. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- _____. **Xenophon's Anabasis, or The Expedition of Cyrus**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- _____. **The Seer in Ancient Greece**. Berkeley: University of California Press, 2008.
- FLOWER, M. A.; MARINCOLA, J. **Herodotus Histories: Book IX**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- FORREST, W. G. **A History of Sparta, 950-192 BC**. Londres: W. W. Norton & Company, 1968.
- FORTENBAUGH, W. W. **Aristotle on Emotion**. Londres: Duckworth, 1975.
- FOUCAULT, M. **The History of Sexuality**. Volume 2: The Use of Pleasure. Traduzido por Robert Hurley. Nova York: Vintage Books, 1990.
- FRAGKAKI, M. The Great Rhetra. In: **Rosetta**, Birmingham, v. 17, p. 35-51, 2015.
- FRAZIER, F. À Propos de la *Philotimia* dans les *Vies*. Quelques Jalons dans l'Histoire d'Une Notion. In: **Revue de Philologie**, Paris, v. 62, p. 109-127, 1988.
- _____. **Histoire et Morale dans les Vies Parallèles de Plutarque**. Paris: Les Belles Lettres, 1996.
- _____. The Perils of Ambition (translated by Cara Welch). In: BECK, M. (Ed.) **A Companion to Plutarch**. Chichester: Wiley Blackwell, 2014. p. 488-502.
- FRENCH, V. The Spartan Family and the Spartan Decline: Changes in Child-Rearing Practices and Failure to Reform. In: HAMILTON, C. D.; KRENTZ, P. (Eds.) **Polis and Polemos**. Claremont: Regina Books, 1997. p. 241-274.
- FRIEDLÄNDER, P. **Plato**. Vol. 2: The Dialogues, First Period. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.
- FRIEDRICH, C. J. **The Philosophy of Law in Historical Perspective**. 2^a Ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- FURUYAMA, M. Minor Social Groups in Sparta: *Mothakes*, *Trophimoi* and *Nothoi* of Spartiatas. In: **Kodai**, Tóquio, v. 2, p. 1-20, 1991.
- GARCÍA, J. T. Una Reflexión sobre lo Bello y lo Sublime en la Bella Muerte del Guerrero Espartano. In: **Revista de Filosofia Antiga**, São Paulo, v. 4, p. 1-17, 2010.
- GENGLER, O. Leonidas and the Heroes of Thermopylae: Memory of the Dead and Identity in Roman Sparta. In: CAVANAGH, H.; CAVANAGH, W.; ROY, J. (Eds.) **Honouring the Dead in the Peloponnese**. Nottingham: Centre for Spartan and Peloponnesian Studies, 2009. p. 151-162.
- GERA, D. L. **Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique**. Oxford: Clarendon press, 1993.
- GERBER, D. E. Elegy. In: _____. (Ed.) **A Companion to the Ancient Greek Lyric Poets**. Leiden: Brill, 1997. p. 89-132.
- GHIGGIA, P. C. Un'Oscura Clausola sulla *Paideia* dei *Mothakes*. In: **Ancient Society**, Leuven, v. 37, p. 63-67, 2007.
- GILLIGAN, C. **Uma Voz Diferente: Psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta**. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1992.
- GILMORE, D. D. Anthropology of the Mediterranean Area. In: **Annual Review of Anthropology**, Palo Alto, vol. 11, p. 175-205, 1982.
- _____. The Shame of Dishonor. In: _____. (Ed.) **Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean**. Arlington: American Anthropological Association, 1987. p. 2-21.

- GISH, D. Defending *Dēmokratia*: Athenian Justice and the Trial of the Arginusae Generals in Xenophon's *Hellenica*. In: TUPLIN, C.; HOBDEN, F. (Eds.) **Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry**. Leiden: Brill, 2012. p. 161–212.
- GIULIA, D. Who was actually buried in the first of the three Spartan graves (Hdt. 9.85.1)? Textual and Historical Problems. In: DEROW, P.; PARKER, R. (Eds.) **Herodotus and His World**. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 73-88.
- GODDARD, V.; LLOBERA, J.; SHORE, C. Introduction: The Anthropology of Europe. In: _____; _____; _____; (Eds.) **The Anthropology of Europe**. Oxford: Berg, 1994. p. 1-40.
- GOLDEN, M. **Children and Childhood in Classical Athens**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.
- _____. **Greek Sport and Social Status**. Austin: University of Texas Press, 2009.
- GOMES, C. H. de C. Xouthias son of Philakhaio: On *IG* 5.2 159 and Its Possible Historical Placement. In: **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, Bonn, v. 108, p. 103-106, 1995.
- GRAEBER, D.; SAHLINS, M. Introduction. In: _____; _____. **On Kings**. Chicago: Hau Books, 2017. p. 1-22.
- GRAVES, C. E. **Commentary on Thucydides: Book 5**. Londres: MacMillan & Company, 1891.
- GRAY, V. J. Introduction. In: _____. (Ed.) **Xenophon**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 1-28.
- _____. **Xenophon's Mirror of Princes: Reading the Reflections**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- GRIGORAKAKIS, G. New Investigations by the 39th Ephorate at Eva in the Thyreatis: A Late Classical Burial in the West Road-Side Cemetery. In: CAVANAGH, H.; CAVANAGH, W.; ROY, J. (Eds.) **Honouring the Dead in the Peloponnese**. Nottingham: Centre for Spartan and Peloponnesian Studies, 2009. p. 183-200.
- GSCHNITZER, F. **Griechische Sozialgeschichte: Von der mykenischen bis zum Ausgang der klassischen Zeit**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1981.
- GUTHRIE, W. K. C. **A History of Greek Philosophy**. Vol. 3, Part 1: The Sophists. Cambridge: Cambridge University Press, 1971a.
- _____. **A History of Greek Philosophy**. Vol. 3, Part 2: Socrates. Cambridge: Cambridge University Press, 1971b.
- GYGAX, M. G. **Benefaction and Rewards in the Ancient Greek City**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- HÄGG, T. **The Art of Biography in Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- HAMILTON, C. D. The Ideology of Spartan Conservatism. In: **Antike Welt**, Mainz, v. 27, p. 147-155, 1996.
- HAMMOND, M. A Famous Example of Spartan Toughness. In: **The Classical Journal**, Ashland, v. 75, p. 97-109, 1979-80.
- HANSEN, M. H. **Demography and Democracy: The Number of Athenian Citizens in the Fourth Century BC**. Herning: Systime, 1985.
- _____. ΚΑΗΡΩΣΕΙΣ ΕΚ ΠΡΟΚΡΙΤΩΝ in Fourth-Century Athens. In: **Classical Philology**, Chicago, v. 81, n. 3, p. 222-229, 1986.
- _____. **The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structures, Principles, and Ideology**. Traduzido por J. A. Crook. Norman: University of Oklahoma Press, 1991.
- _____. **Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

- _____. Was Sparta a Normal or an Exceptional *Polis*? In: HODKINSON, S. (Ed.). **Sparta: Comparative Approaches**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2009. p. 385-416.
- _____.; HODKINSON, S. Spartan Exceptionalism? Continuing the Debate. In: HODKINSON, S. (Ed.) **Sparta: Comparative Approaches**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2009. p. 473-498.
- HATTON, C. China 'social credit': Beijing sets up huge system. **BBC**, Londres, 26 Oct. 2015. Disponível em <http://www.bbc.com/news/world-asia-china-34592186>. Acesso em: 22 mar. 2018.
- HARMAN, R. Viewing Spartans, Viewing Barbarians: Visuality in Xenophon's *Lakedaimonion Politeia*. In: HODKINSON, S. (Ed.) **Sparta: Comparative Approaches**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2009. p. 361-382.
- _____. **Viewing Sparta, Viewing Asia: Vision and Greek Identity in Xenophon**. 292 f. Tese (Doutorado em Clássico) – University of Nottingham, Nottingham, 2010.
- HARRIS, E. M. **The Rule of Law in Action in Democratic Athens**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- HEADLAM, J. W. **Election by Lot at Athens**. Revisado por D. C. MacGregor. 2ª Edição. Cambridge: Cambridge University Press, 1933.
- HEINAMAN, R. Eudaimonia and Self-Sufficiency in the "Nicomachean Ethics". In: **Phronesis**, Leiden, v. 33, n. 1, p. 31-53, 1988.
- HEINEMANN, F. **Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5. Jahrhunderts**. Basel: Verlag Friedrich Reinhardt, 1945.
- HERMAN, G. **Ritualised Friendship and the Greek City**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- HERZFELD, M. Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems. In: **Man**, Londres, v. 15, n. 2, p. 339-351, 1980.
- _____. **Anthropology Through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- HEYTING, F.; KRUIHOF, B.; MULDER, E. Education and Social Integration: On Basic Consensus and the Cohesion of Society. In: **Educational Theory**, Hoboken, v. 52, n. 4, p. 381-396, 2002.
- HIGGINS, W. E. **Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis**. Albany: State University of New York Press, 1977.
- HINDLEY, C. *Eros* and Military Command in Xenophon. In: **The Classical Quarterly**, Cambridge, v. 44, n. 2, p. 347-366, 1994.
- _____. Xenophon on Male Love. In: **The Classical Quarterly**, Cambridge, v. 49, n. 1, p. 74-99, 1999.
- _____. *Sophron Eros: Xenophon's Ethical Erotics*. In: TUPLIN, C. (Ed.) **Xenophon and His World**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004. p. 125-146.
- HOBDEN, F.; TUPLIN, C. Introduction. In: _____. (Eds.) **Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry**. Leiden: Brill, 2012. p. 1-41.
- HODKINSON, S. Social Order and the Conflict of Values in Classical Sparta. In: **Chiron**, Berlim, v. 13, p. 239-281, 1983.
- _____. Land Tenure and Inheritance in Classical Sparta. In: **Classical Quarterly**, Cambridge, v. 36, n. 2, p. 378-406, 1986.
- _____. Warfare, Wealth, and the Crisis of Spartan Society. In: RICH, J.; SHIPLEY, G. (Eds.) **War and Society in the Greek World**. Londres: Routledge, 1993. p. 146-176.
- _____. Spartan Society in the Fourth Century: Crisis and Continuity. In: CARLIER, P. (Ed.) **Le IV^e Siècle Av. J.-C.: Approches Historiographiques**. Nancy e Paris: ADRA e E. de Boccard, 1996. p. 85-101.

- _____. The Development of Spartan Society and Institutions in Archaic and Classical Spartan Society. In: MITCHELL, L. G.; RHODES, P. D. (Eds.) **The Development of the Polis in Archaic Greece**. Londres. Routledge, 1997a. p. 83-102.
- _____. Servile and Free Dependents of the Classical Spartan *Oikos*. In: MOGGI, M.; CORDIANO, G. (Eds.) **Schiavi e Dipendenti Nell'Ambito Dell'“Oikos” e Della “Família”**. Pisa: Edizioni ETS, 1997b. p. 45-71.
- _____. Lakonian Artistic Production and the Problem of Spartan Austerity. In: FISHER, N.; van WEES, H. (Eds.) **Archaic Greece: New Approaches and New Evidence**. Londres: The Classical Press of Wales, 1998a. p. 93-117.
- _____. Patterns of Bronze Dedications at Spartan Sanctuaries, c. 650-350 BC: Towards a Quantified Database of Material and Religious Investment. In: CAVANAGH, W. G.; WALKER, S. E. C. (Eds.) **Sparta in Lakonia**. Londres: The British School at Athens, 1998b. p. 55-63.
- _____. An Agonistic Culture? Athletic Competition in Archaic and Classical Spartan Society. In: _____; POWELL, A. (Eds.) **Sparta: New Perspectives**. Londres: Duckworth, 1999. p. 147-188.
- _____. **Property and Wealth in Classical Sparta**. Swansea: Classical Press of Wales, 2000.
- _____. (Ed.). **Sparta: Comparative Approaches**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2009a.
- _____. Introduction. In: _____. (Ed.) **Sparta: Comparative Approaches**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2009b. p. ix-xxxiii.
- _____. Was Sparta an Exceptional *polis*? In: _____. (Ed.) **Sparta: Comparative Approaches**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2009c. p. 417-72.
- _____. Sparta and Nazi Germany in Mid-20th-Century British Liberal and Left-Wing Thought. In: POWELL, A.; _____. (Eds.) **Sparta: The Body Politic**. The Classical Press of Wales, 2010. p. 297-342.
- HOOKE, J. T. New Reflexions on the Dorian Invasion. In: **Klio**, Berlin, v. 61, n. 1-2, p. 353-360, 1979.
- _____. Spartan Propaganda. In: POWELL, A. (Ed.) **Classical Sparta: Techniques Behind Her Success**. Norman. University of Oklahoma Press, 1989. p. 122-144.
- HORDEN, P.; PURCELL, N. **The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History**. Londres: Blackwell Publishers, 2000.
- HORNBLOWER, S. (Ed.) **Herodotus: Histories, Book V**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- HOOKE, J. T. Homeric Society: A Shame-Culture? In: **Greece & Rome**, Cambridge, v. 34, n. 2, p. 121-125, 1987.
- HUMBLE, N. M. **Xenophon's View of Sparta: A Study of the *Anabasis*, *Hellenica* and *Respublica Lacedaemoniorum***. 292 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – School of Graduate Studies, McMaster University, Hamilton, 1997.
- _____. Sôphrosynê and the Spartans in Xenophon. In: HODKINSON, S.; POWELL, A. (Eds.) **Sparta: New Perspectives**. Londres: Duckworth, 1999. p. 339-353.
- _____. Was Sôphrosynê Ever a Spartan Virtue? In: HODKINSON, S.; POWELL, A. (Eds.) **Sparta: Beyond the Mirage**. Londres: Duckworth, 2002a. p. 85-109.
- _____. The Limits of Biography: The Case of Xenophon. SIDWELL, K. (Ed.) **Pleiades Setting: Essays for Pat Cronin on his 65th Birthday**. Cork: Department of Ancient Classics, University College Cork, 2002b. p. 66-87.
- _____. The Author, Date and Purpose of Chapter 14 of the *Lakedaimonion Politeia*. In: TUPLIN, C. (Ed.) **Xenophon and His World: Papers from a Conference Held in Liverpool in July 1999**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004. p. 215-227.

- HUMPHREYS, S. C. Public and Private Interests in Classical Athens. In: **The Classical Journal**, Northfield, v. 73, n. 2, p. 97-104, 1977-8.
- HUXLEY, G. L. **Early Sparta**. Londres: Faber and Faber, 1962.
- HUYS, M. The Spartan Practice of Selective Infanticide and its Parallels in Ancient Utopian Tradition. In: **Ancient Society**, Leuven, v. 27, p. 47-74, 1996.
- JAMOUS, R. From the Death of Men to the Peace of God: Violence and Peace-Making in the Rif. In: PERISTIANY, J. G.; PITT-RIVERS, J. (Eds.) **Honor and Grace in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 167-192.
- JEANMAIRE, H. La Cryptie Lacédémonienne. In: **Revue des Études Grecques**, Paris, v. 26, n. 17, p. 121-150, 1913.
- JOHNSON, D. M. **Socrates and Alcibiades: Four Texts**. Indianapolis: Focus Publishing, 2003.
- JOHNSTONE, S. Virtuous Toil, Vicious Work: Xenophon on Aristocratic Style. In: **Classical Philology**, Chicago, v. 89, n. 3, p. 219-240, 1994.
- JONES, G. F. **Honor in German literature**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1959.
- JONES, M. **Playing the Man: Performing Masculinities in the Ancient Greek Novel**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- KABIR, N. A. **Young American Muslims: Dynamics of Identity**. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2013.
- KALIMTZIS, K. **Aristotle on Political Enmity and Disease: An Inquiry into *Stasis***. Albany: State University of New York Press, 2000.
- KAMEN, D. **Status in Classical Athens**. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- KAPPARIS, K. A. **Apollodoros 'Against Neaira' [D. 59]**. Berlin: De Gruyter, 1999.
- KAHRSTEDT, U. **Griechisches Staatsrecht: Sparta und seine Symmachie**. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1922.
- KELLY, G. Thucydides and Herodotus on the Pitane *Lochos*. In: **Greek, Roman and Byzantine Studies**, Durham, v. 22, p. 31-38, 1981.
- KENNEL, N. M. **The Gymnasium of Virtue: Education and Culture in Ancient Sparta**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995.
- _____. **Spartans: A New History**. Malden: Wiley-Blackwell, 2010.
- KRENTZ, P. **The Thirty at Athens**. Ithaca: Cornell University Press, 1982.
- KROEGER, R. Xenophon as a Critic of the Athenian Democracy. In: **History of Political Thought**, Exeter, v. 30, n. 2, p. 197-228, 2009.
- KOCH, M. H. **Archaische Bronzeplastik Lakonien**. Münster: Boreas, 1986.
- KÖIV, M. **Ancient Tradition and Early Greek History: The Origins of States in Early-Archaic Sparta, Argos and Corinth**. Tallinn: Avita Publishers, 2003.
- KONSTAN, D. Shame in Ancient Greece. In: **Social Research**, Nova York, v. 70, n. 4, p. 1031-1060, 2003.
- KONSTANTAKOS, L. On Cleomenes and Sphaerus: How Stoic was the Spartan King? In: **Anais de Filosofia Clássica**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, p. 74-81, 2013.
- KOURINOU, E. **Σπάρτη: συμβολή στη μνημειακή τοπογραφία της**. Atenas: Horos, 2000.
- KUKOFKA, D.-A. Die Παιδίσκοι im System der spartanischen Alterklassen. In: **Philologus**, Berlin, v. 137, n. 2, p. 197-205, 1993.
- KUNSTLER, B. L. **Women and the Development of the Spartan Polis: A Study of Sex Roles in Classical Antiquity**. 612f. Tese – Boston University, Boston, 1983.
- _____. Family Dynamics and Female Power in Ancient Sparta. In: SKINNER, M. B. (Ed.) **Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity**. Lubbock: Texas Tech University Press, 1987. p. 31-48.

- KURKE, L. The Economy of *Kudos*. In: DOUGHERTY, C; _____. (Eds.) **Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics**. Oxford: Oxford University Press, 1993. p. 131-163.
- KURTZ, D. C.; BOARDMAN, J. **Greek Burial Customs**. Londres: Thames and Hudson, 1971.
- KYLE, D. G. **Sport and Spectacle in the Ancient World**. 2ª Ed. Chichester: Wiley Blackwell, 2015.
- LACSKO, M. Meritocracia x Miséria: Como Ficam os que Nada Têm? – Entrevista com Flavio Rocha. **Gazeta do Povo**, Curitiba, 04 de Fev. 2018. Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/blogs/a-protagonista/2018/02/04/meritocracia-x-miseria-como-ficam-os-que-nada-tem-entrevista-com-flavio-rocha/>. Acesso em: 01 de jun. 2018.
- LAFORSE, B. M. **Xenophon and the Historiography of Panhellenism**. 1997. 580 f. Tese (Doutorado em Clássicos) – College of Liberal Arts, The University of Texas, Austin, 1997.
- LAMBERT, S. D. What was the Point of Inscribed Honorific Decrees in Classical Athens? In: _____. (Ed.) **Sociable Man: Studies in Ancient Greek Social Behaviour in Honour of Nick Fisher**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2011. p. 193-214.
- LA TAILLE, Y. O Sentimento de Vergonha e suas Relações com a Moralidade. In: **Psicologia: Reflexão e Crítica**, Porto Alegre, v. 15, n. 1, p. 13-25, 2002.
- LATTE, K. Beiträge zum griechischen Strafrecht. In: BERNEKER, E. (Ed.) **Zur griechischen Rechtsgeschichte**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. p. 263-311.
- LAZENBY, J. F. **The Spartan Army**. Mechanicsburg: Stackpole Books, 2012.
- LECH, M. L. Marching Choruses? Choral Performance in Athens. In: **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, Durham, v. 49, p. 343-361, 2009.
- LEE, M. M. **Body, Dress, and Identity in Ancient Greece**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- LEE, J. W. I. Xenophon and His Times. In: FLOWER, M. A. (Ed.) **The Cambridge Companion to Xenophon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. 15-36.
- LEFKOWITZ, M. R. Patterns of Fiction in Ancient Biography. In: **The American Scholar**, WASHINGTON DC, v. 52, n. 2, p. 205-218, 1983.
- LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.
- LONDON, J. E. Spartan Honor. In: HAMILTON, C. D.; KRENTZ, P. (Eds.) **Polis and Polemos: Essays on Politics, War, and History in Ancient Greece in Honor of Donald Kagan**. Claremont: Regina Books, 1997. p. 105-126.
- _____. **Soldiers and Ghosts: A History of Battle in Classical Antiquity**. New Haven e Londres: Yale University Press, 2005.
- LÉVY, E. La Kryptie et ses Contradictions. In: **Ktema**, Estrasburgo, v. 13, p. 245-252, 1988.
- _____. Remarques Préliminaires sur L'Éducation Spartiate. In: **Ktema**, Estrasburgo, v. 22, p. 151-160, 1997.
- _____. Le Regime Lacedemonien dans la *Politique* d'Aristote: Une Reflexion sur le Pouvoir et l'Ordre Social Chez les Grecs. In: MOLIN, M. (Ed.) **Images et Representations du Pouvoir et de l'Ordre Sociale dans l'Antiquité**. Paris: De Boccard, 2001. p. 57-72.
- _____. **Sparte: Histoire Politique et Sociale Jusqu'à la Conquête Romaine**. Paris: Le Seuil, 2003.
- LEWIS, S. **News and Society in the Greek Poleis**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. 9ª Edição com suplemento. Oxford: Clarendon Press, 1996.

- LIEBERT, H. **Plutarch's Politics: Between City and Empire**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- LIEPMANN, M. **Die Beleidigung**. Berlin: Puttkammer und Mühlbrecht, 1909.
- LIMA, A. C. **Xenofonte e a Paideia do Governante**. 2012. 196 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- LIMA, V. A. A. de. De Piaget a Gilian: Retrospectiva do Desenvolvimento Moral em Psicologia. Um Caminho para o Estudo das Virtudes. In: **Psicologia: Ciência e Profissão**, Brasília, v. 24, n. 3, p. 12-23, 2004.
- LIND, L. R. “Le Mirage Spartiate” by F. Ollier. In: **Books Abroad**, Norman, v. 9, p. 418-419, 1935.
- LINK, S. **Der Kosmos Sparta: Recht und Sitte in klassischer Zeit**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- _____. Snatching and Keeping: The Motif of Taking in Spartan Culture. In: FIGUEIRA, T. J. (Ed.) **Spartan Society**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2004. p. 1-24.
- _____. Education and Pederasty in Spartan and Cretan Society. In: HODKINSON, S. (Ed.) **Sparta: Comparative Approaches**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2009. p. 89-111.
- LIPKA, M. Notes on the Influence of the Spartan Great Rhetra on Tyrtaeus, Herodotus and Xenophon. In: HODKINSON, S.; POWELL, A. (Eds.) **Sparta: Beyond the Mirage**. Londres: Duckworth, 2002a. p. 219-225.
- _____. **Xenophon's Spartan Constitution**. Berlin e Nova York: Walter de Gruyter, 2002b.
- LOMBARDO, M. Pratiche di Commensalità e Forme di Organizzazione e Sociale nel Mondo Greco: Symposia e Syssitia. In: **Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa**, Pisa, v. 18, p. 263-286, 1988.
- LORAUX, N. La Belle Mort Spartiate. In: **Ktema**, Estrasburgo, v. 2, p. 105-120, 1977.
- _____. Le Lit, La Guerre. In: **L'Homme**, v. 21, n. 1, p. 37-67, 1981.
- _____. Ponos: Sur Quelques Difficultés de la Peine comme Nom du Travail. In: **Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli**, Nápoles, v. 4, p. 171-192, 1982.
- _____. **The Experiences of Tiresias: The Feminine and the Greek Man** traduzido por Paula Wissing. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- LOTZE, D. *Mothakes*. In: **Historia**, Stuttgart, v. 11, p. 427-435, 1962.
- LOW, P. Commemorating the Spartan War-Dead. In: HODKINSON, S.; POWELL, A. (Eds.) **Sparta & War**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2006. p. 85-110.
- LU, H. **Xenophon's Theory of Moral Education**. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2015.
- LUCCHESI, M. *Philotimia and Philonikia at Sparta*. In: BROUMA, V.; HEYDON, K. (Eds.) **Conflict in the Peloponnese: Social, Military and Intellectual**. Nottingham: Centre for Spartan and Peloponnesian Studies, 2018. p. 40-69.
- LUPI, M. **L'Ordine delle Generazioni: Classi di Età e Costumi Matrimoniali nell'Antica Sparta**. Bari: Edipuglia, 2000.
- _____. I Presunti Eirenes di Senofonte. In: **Annali Dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli**, Pisa e Roma, v. 25, p. 157-170, 2003.
- _____. Ammompharetos, the Lochos of Pitane and the Spartan System of Villages. In: HODKINSON, S.; POWELL, A. (Eds.) **Sparta & War**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2006. p. 185-218.
- LURAGHI, N. **The Ancient Messenians: Constructions of Ethnicity and Memory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- _____. The Helots: Comparative Approaches, Ancient and Modern. In: HODKINSON, S. (Ed.) **Sparta: Comparative Approaches**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2009. p. 261-304.

- _____.; ALCOCK, S. E. (Eds.) **Helots and Their Masters in Laconia and Messenia: Histories, Ideologies, Structures**. Washington, DC: The Center for Hellenic Studies, 2003.
- MACDOWELL, D. M. **Spartan Law**. Edinburgo: Scottish Academic Press, 1986.
- _____. **Demosthenes the Orator**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- MACKENZIE, M. M. **Plato on Punishment**. Berkeley: University of California Press, 1981.
- MAKRES, A. On the Spartan *eirenes* (Herodotus 9. 85). In: CAVANAGH, W. G.; GALLOU, C.; GEORGIADIS, M. (Eds.) **Sparta and Laconia: From Prehistory to Pre-Modern**. Londres: The British School at Athens, 2009. p. 187-194.
- MARANTOU, E. Ancestor Worship and Hero Cult in the Central and Southern Peloponnese: The Evidence from Pausanias. In: CAVANAGH, H.; CAVANAGH, W.; ROY, J. (Eds.) **Honouring the Dead in the Peloponnese**. Nottingham: Centre for Spartan and Peloponnesian Studies, 2009. p. 441-458.
- MASON, S. **The Shifting Sycophant: Changing Implications of a Label in Athenian Democracy**. 2018. Dissertação (Mestrado em Artes) - University of Saskatchewan, Saskatoon, 2018.
- MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naif, 2003.
- MCCONNELL, D. **American Honor Killings: Desire and Rage Among Men**. Nova York: Akashic Books, 2013
- MCKIRAHAN JR., R. D. **Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994.
- MEIER, M. **Aristokraten und Damoden: Untersuchungen zur inneren Entwicklung Spartas im 7. Jahrhundert v. Chr. und zur politischen Funktion der Dichtung des Tyrtaios**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998.
- MEJER, J. **Diogenes Laertius and his Hellenistic Background**. Weisbaden: Steiner, 1978.
- MICHELL, H. The Iron Money of Sparta. In: **Phoenix**, Victoria, sup. v. 1, p. 42-44, 1947.
- _____. **Sparta**. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- MILLENDER, E. G. **“The Teacher of Hellas”**: Athenian Democratic Ideology and the “Barbarization” of Sparta in Fifth-Century Greek Thought. 431 f. Dissertação – University of Pennsylvania, Philadelphia, 1996.
- _____. Athenian Ideology and the Empowered Spartan Woman. In: HODKINSON, S.; POWELL, A. (Eds.) **Sparta: New Perspectives**. Londres: Duckworth, 1999. p. 355-392.
- _____. Spartan Literacy Revisited. In: **Classical Antiquity**, Berkeley, v. 20, p. 121-164, 2001.
- _____. *Nomos Despotes*: Spartan Obedience and Athenian Lawfulness in Fifth Century Greek Thought. In: ROBINSON, E.; GORMAN, V. (Eds.) **Oikistes: Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World Offered in Honor of A. J. Graham**. Leiden: Brill, 2002. p. 33-59.
- _____. The Spartan Dyarchy: A Comparative Perspective. In: HODKINSON, S. (Ed.) **Sparta: Comparative Approaches**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2009. p. 1-67.
- _____. Spartan ‘Friendship’ and Xenophon’s Crafting of the Anabasis. In: TUPLIN, C.; HOBDEN, F. (Eds.) **Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry**. Leiden: Brill, 2012. p. 377-425.
- _____. The Spartans “at Sea”. In: **Historika**, Torino, v. 5, p. 299-312, 2015.
- _____. Kingship: The History, Power, and Prerogatives of the Spartans’ “Divine” Dyarchy. In: POWELL, A. (Ed.) **A Companion to Sparta**. Hoboken: Wiley Blackwell, 2018. p. 452-479.
- MISSONI, R. Idealità e Prassi degli Spartani circa i Caduti in Guerra. In: **Decima Miscellanea Greca e Romana**, Roma, p. 61-81, 1986.
- MITCHELL, L. G. **Greeks Bearing Gifts: The Public Use of Private Relationships in the Greek World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977
- 435-323BC, Cambridge.

- MOMMSEN, T. **Beiträge zur Lehre der griechischen Präpositionen**. Göttingen: Weidmannsche Buchhandlung, 1895.
- MORALES, F. A. A *Polis* e seus Outros: Os Metecos Atenienses e a Historiografia sobre a *Polis*. In: **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v. 18, p. 183-197, 2008.
- MORETTI, L. **Olimpionikai**: I Vincitori Negli Antichi Agoni Olimpici. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1957.
- MOROUTSOU, G. Reading Plato is like Solving a Jigsaw Puzzle: Mary-Louise Gill's *Philosophos*. A Discussion of *Plato's Missing Dialogue*. In: **Plato Journal**, Coimbra, v. 13, p. 115-125, 2014.
- MOSLEY, D. J. The Size of Embassies in Ancient Greek Diplomacy. In: **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, Baltimore, v. 96, p. 255-266, 1965.
- _____. Spartan Kings and Proxeny. In: **Athenaeum**², Pavia, v. 49, p. 433-5, 1971.
- MOURA, J. F. de. **Imagens de Esparta**: Xenofonte e a Ideologia Oligárquica. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros, 2000.
- MUELLNER, L. **Anger of Achilles: Mênis** in Greek Epic. Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1996.
- MULGAN, R. G. Lot as a Democratic Device of Selection. In: **The Review of Politics**, Cambridge, v. 46, n. 4, p. 536-560, 1984.
- MURRAY, O. The Greek Symposion in History. In: GABBA, E. (Ed.) **Tria Corda**: Scritti in onore di A. Momigliano. Nova York: The New Press, 1983. p. 257-272.
- MYSZKOWSKA-KASZUB, M. The Only Women That are Mothers of Men: Plutarch's Creation of the Spartan Mother. In: **Graeco-Latina Brunensia**, Brno, v. 19, n. 1, p. 77-92, 2014.
- NADON, C. **Xenophon's Prince**: Republic and Empire in the *Cyropaedia*. Berkeley: Berkeley University Press, 2001.
- NAFISSI, M. **La Nascita Del Kosmos**: Studi sulla Storia e la Società di Sparta. Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, 1991.
- _____. The Great Rhetra (Plut. *Lyc.* 6): A Retrospective and Intentional Construct? In: FOXHALL, L.; GEHRKE, H. J.; LURAGHI, N. (Eds.) **Intentional History**: Spinning Time in Ancient Greece. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010. p. 89-119.
- _____. La Stele di Damono (*IG V 1*, 213 = Moretti, *IAG 16*), Gli Hekatombaia (Strabo 8,4,1) e il Sistema Festivo della Laconia D'Epoca Classica. In: **Aristonothos**, Trento, v. 8, p. 105-174, 2013.
- _____. Krypteiai Spartane. In: BELTRÁN, A.; SASTRE, I.; VALDÈS, M. (Eds.) **Los Espacios de la Esclavitud y la Dependencia en la Antigüedad**. Madrid: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2015. p. 201-229.
- _____. Lykourgos the Spartan "Lawgiver": Ancient Beliefs and Modern Scholarship. In: POWELL, A. (Ed.) **A Companion to Sparta**. Hoboken: Wiley Blackwell, 2018. p. 93-123.
- NAILS, D. **The People of Plato**: A Prosopography of Plato and other Socratics. Indianapolis: Hackett Publishing, 2002.
- NAGEL, T. Aristotle on Eudaimonia. In: **Phronesis**, Leiden, v. 17, n. 3, p. 252-259, 1972.
- NAPOLITANO, M. L. Donne Spartane e *Teknopoiia*. In: **Annali di Archeologia e Storia Antica**, Nápoles, v. 7, p. 19-50.
- NEVETT, L. C. **House and Society in the Ancient Greek World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- NICHOLS, P. The Comedy of the Just City: Aristophanes' *Assemblywomen* and Plato's *Republic*. In: MHIRE, J. J.; FROST, B.-P. (Eds.) **The Political Theory of Aristophanes**:

- Explorations in Poetic Wisdom. Albany: State University of New York Press, 2014. p. 259-274.
- NICKEL, R. **Xenophon**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
- NIELSEN, T. H. *et al.* Athenian Grave Monuments and Social Class. In: **Greek, Roman and Byzantine Studies**, Cambridge, v. 30, n. 3, p. 411-420, 1989.
- NOETHLICS, K. L. Bestechung, Bestechlichkeit und die Rolle des Geldes in der spartanischen Außen und Innenpolitik vom 7.-2. Jh. v. Chr. In: **Historia**, Stuttgart, v. 36, n. 2, p. 129-170, 1987.
- NORTH, H. F. **Sophrosyne**: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature. Ithaca: Cornell University Press, 1966.
- OBER, J. **Mass and Elite in Democratic Athens**. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- ODILLA, F.; PASSARINHO, N.; BARRUCHO, L. “Como defender meritocracia quando Brasil é o país que menos taxa herança?”, diz discípulo de Piketty. **UOL Notícias**, São Paulo, 06 de Mai. 2018. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2018/05/06/como-defender-meritocracia-quando-brasil-e-o-pais-que-menos-taxa-heranca-diz-discipulo-de-piketty.htm>. Acesso em: 01 de jun. 2018.
- OGDEN, D. Crooked Speech: The Genesis of the Spartan Rhetra. In: **The Journal of Hellenic Studies**, Londres, v. 114, p. 85-102, 1994.
- OLIVA, P. **Sparta and her Social Problems**. Praga: Academia, 1971.
- OLLIER, F. **Le Mirage Spartiate**. Paris: E. de Boccard, 1933 e 1943. 2 v.
- _____. Le Philosophe Stoicien Sphairos et l’Oeuvre Réformatrice des Rois de Sparte Ágis IV et Cléomène III. In: **Revue des Études Grecques**, Paris, v. 49, p. 536-570, 1936.
- OPRISKO, R. L. **Honor**: A Phenomenology. Nova York e Londres: Routledge, 2012.
- OLSTHOORN, P. **Honor in Political and Moral Philosophy**. Albany: SUNY Press, 215.
- PAES, J. P. **Tradução**: A Ponte Necessária. São Paulo: Ática, 1990.
- PAPANIKOLAOU, A. D. Επιτύμβιον ἐξ ἀρχαίας Σελλασίας. In: **Athena**, Atenas, v. 76, p. 202-204, 1976-7.
- PAPAPOSTOULOU, M. “Honourable Death”: The Honours Paid in Ancient Sparta to Dead War-Heroes and Mothers Dying in Child-Birth. In: CAVANAGH, H.; CAVANAGH, W.; ROY, J. (Eds.) **Honouring the Dead in the Peloponnese**. Nottingham: Centre for Spartan and Peloponnesian Studies, 2009. p. 493-500.
- PARADISO, A. **Forme di Dipendenza nel Mondo Greco**. Bari: Edipuglia, 1991.
- _____. Ravir des Fromages à L’Autel D’Orthia? In: **Ktema**, Estrasburgo, v. 32, p. 311-325, 2007.
- PARKE, H. W. The Evidence for Harmosts in Laconia. In: **Hermathena**, Londres, v. 46, p. 31-38, 1931.
- _____. The Deposing of Spartan Kings. In: **Classical Quarterly**, Cambridge, v. 39, p. 106-112, 1945.
- PARKER, R. **Miasma**: Pollution and Purification in Early Greek Religion. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- _____. Were the Spartan Kings Heroized? In: **Liverpool Classical Monthly**, Liverpool, v. 13, n. 1, p. 9-10, 1988.
- _____. Spartan Religion. In: POWELL, A. (Ed.) **Classical Sparta**: Techniques Behind Her Success. Londres: Routledge, 1989. p. 142-172.
- _____. **Athenian Religion**: A History. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- PATSAVOS, C. C. Thucydides and Xenophon as Historians. In: **Social Science**; v. 45, n. 4, p. 208-211, 1970.
- PATTERSON, C. “Not Worth the Rearing”: The Causes of Infant Exposure in Ancient Greece. In: **Transactions of the American Philological Association**, Baltimore, v. 115, p. 103-123, 1985.

- PERCY III, W. A. **Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece**. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1996.
- PERISTIANY, J. G. Introduction. In: _____. (Ed.) **Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society**. Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1965a. p. 9-18.
- _____. Honour and Shame in a Cypriot Highland. In: _____. (Ed.) **Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society**. Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1965a. p. 171-190.
- PATTERSON, C. B. **The Family in Greek History**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- PEAKE, E. China's new viral app could be straight out of Black Mirror. **Wired**, San Francisco 20 Oct. 2017. Disponível em: <http://www.wired.co.uk/article/china-app-clap-tencent>. Acessado em 22 mar. 2018.
- PETTERSSON, M. **Cults of Apollo at Sparta: The Hyakinthia, the Gymnopaediai and the Karneia**. Estocolmo: Svenska Institutet i Athen, 1992.
- PETROPOULOU, A. The Spartan Royal Funeral in Comparative Perspective. In: CAVANAGH, H.; CAVANAGH, W.; ROY, J. (Eds.) **Honouring the Dead in the Peloponnese**. Nottingham: Centre for Spartan and Peloponnesian Studies, 2009. p. 583-612.
- PHILLIPS, A. A.; WILLCOCK, M. M. **Xenophon and Arrian: On Hunting**. Warminster: Aris & Phillips, 1999.
- PICARD, O. Xénophon et la Monnaie à Sparte (*Constitution des Lacédémoniens*, c. 7). In: **Revue des Études Grecques**, Paris, v. 103, p. xxv-xxvi, 1980.
- PICCIRILLI, L. Recherche sul Culto di Hyakinthos. In: **Studi Classici e Orientali**, Pisa, v. 16, p. 99-116, 1992.
- PIKOULAS, Y. A. **Τὸ ὀδικὸ δίκτυο τῆς Λακωνικῆς**. Atenas: Horos, 2012.
- PIPILI, M. **Laconian Iconography of the Sixth Century BC**. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- PITT-RIVERS, J. A. **The People of the Sierra**. Nova York: Criterion Books, 1954.
- _____. Honor and Social Status. In: PERISTIANY, J. G. (Ed.) **Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society**. Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1965. 19-78.
- _____. A Doença da Honra. In: CZECHOWSKY, Nicole (Org.). **A Honra: Imagem de Si ou Dom de Si – Um Ideal Equívoco**. Porto Alegre: L&PM, 1992. p. 17-32.
- POLANYI, K. The Economy as an Instituted Process. In: _____.; ARENSBERG, C.; PEARSON, H. (Eds.) **Trade and Market in the Early Empires**. Glencoe: The Free Press, 1957. p. 243-270.
- POMEROY, S. B. **Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity**. Nova York: Shocken Books, 1976.
- _____. **Spartan Women**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- POOLE, W. Euripides and Sparta. In: POWELL, A.; HODKINSON, S. (Eds.) **Two Shadows of Sparta**. Londres: Routledge, 1994. p. 1-33.
- POPP, H. **Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern und Festen auf die Kriegführung der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.**. Erlangen: 1957.
- PORALLA, P. **A Prosopography of Lacedaemonians: From the Earliest Times to the Death of Alexander the Great (X-323 BC)**. Editado por Alfred S. Bradford. Chicago: Ares Publishers, 1985.
- POYATOS, F. (Ed.) **Nonverbal Communication and Translation**. Amsterdã e Filadélfia: Johns Benjamins Publishing Company, 1997.
- POWELL, A. Mendacity and Sparta's Use of the Visual. In: _____. (Ed) **Classical Sparta: Techniques Behind her Success**. Londres: Routledge, 1989. p. 173-192.

- _____. Plato and Sparta: Modes of Rule and of Non-Rational Persuasion in the Laws. In: POWELL, A.; HODKINSON, S. (Eds.) **The Shadow of Sparta**. Londres: Routledge: 1994. p. 273-321.
- _____. **Athens and Sparta: Constructing Greek Political and Social History from 478 BC**. 2ª Edição. Londres e Nova York: Routledge, 2001.
- _____. Divination, Royalty and Insecurity in Classical Sparta. In: _____.; HODKINSON, S. (Eds.) **Sparta: The Body Politic**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2010. p. 85-136.
- _____. Spartan Education. In: BLOOMER, W. M. (Ed.) **A Companion to Ancient Education**. Chichester: Wiley Blackwell, 2015. p. 90-111.
- PRITCHETT, W. K. **The Greek State at War: Part 2**. Berkeley: University of California Press, 1974.
- _____. **The Greek State at War: Part 4**. Berkeley: University of California Press, 1985.
- PROIETTI, G. **Xenophon's Sparta: An Introduction**. Leiden: Brill, 1987.
- RABENICH, A. From Thermopylae to Stalingrad: The Myth of Leonidas in German Hystography. In: POWELL, A.; HODKINSON, P. (Eds.) **Sparta: Beyond the Mirage**. Swansea: The Classic Press of Wales, 2002. p. 323-349.
- RAHE, P. A. The Selection of Ephors at Sparta. In: **Historia**, Stuttgart, v. 29, p. 385-401, 1980.
- RAFTOPOULOU, S. New Finds from Sparta. In: CAVANAGH, W. G.; WALKER, S. E. C. (Eds.) **Sparta in Lakonia**. Londres: The British School at Athens, 1998. p. 125-140.
- RAPHALS, L. **Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- RAWSON, E. **The Spartan Tradition in European Thought**. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- REDFIELD, J. The Women of Sparta. In: **The Classical Journal**, Northfield, v. 73, n. 2, p. 146-161, 1977-8.
- REDFIELD, R. **The Folk Culture of Yucatan**. Chicago: The University of Chicago Press, 1941.
- _____. The Folk Society. In: **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 52, n. 4, p. 293-308, 1947.
- REES, D. A. Bipartition of the Soul in the Early Academy. In: **Journal of Hellenic Studies**, Cambridge, v. 77, p. 112-118, 1957.
- RENAUD, F.; TARRANT, H. **The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and its Ancient Reception**. Cambridge University Press, 2015.
- RHODES, P. J. The Selection of Ephors at Sparta. In: **Historia**, Stuttgart, v. 30, p. 498-502, 1981.
- _____. **The Greek City States: A Source Book**. 2ª Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- RHODES, P. J.; OSBORNE, R. **Greek Historical Inscriptions 404-323 BC**. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- RIDLEY, R. T. The Economic Activities of the Perioikoi. In: **Mnemosyne**, Leiden, vol. 27, n. 3, p. 281-292, 1974.
- RICHARDS, H. **Notes on Xenophon and Others**. Londres: E. Grant Richards, 1907.
- RICHER, N. Aspects des Funérailles à Sparte. In: **Cahiers du Centre Gustave-Glotz**, Paris, v. 5, p. 51-96, 1994.
- _____. **Les Éphores: Études sur l'Histoire et sur l'Image de Sparte (VIIIe-IIIe Siècles avant Jésus-Christ)**. Paris: Publications de la Sorbonne, 1998.
- _____. "Eunomia" et "Eudaimonia" à Sparte. In: **Dike**, Milão, v. 4, p. 13-38, 2001.
- _____. The Religious System at Sparta. In: OGDEN, D. (Ed.) **A Companion to Greek Religion**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2007. p. 236-252.

- _____. *Aidós at Sparta*. In: HODKINSON, S.; POWELL, A. (Eds.) **Sparta: New Perspectives**. Londres: Duckworth, 2009. p. 91-115.
- _____. **La Religion des Spartiates**. Paris: Les Belles Lettres, 2012.
- ROBINSON, T. M. **Plato's Psychology**. Toronto: University of Toronto Press, 1995.
- ROCCHI, G. D. Spazi Forme del Sorteggio Democratico. In: CORDANO, F.; GROTTANELLI, C. (Eds.) **Sorteggio Pubblico e Cleromanzia dall'Antichità all'Età Moderna**: Atti della Tavola Rotonda. Milão: Edizioni ET, 2001. p. 95-106
- ROCHE, H. *Spartanische Pimpfe*: The Importance of Sparta in the Educational Ideology of the Adolf Hitler Schools. In: HODKINSON, S.; MORRIS, I. M. (Eds.) **Sparta in Modern Thought**: Politics, History and Culture. Swansea: The Classical Press of Wales, 2012. p. 315-342.
- ROESCH, P. **Etudes Beotiennes**. Paris: E. de Boccard, 1982.
- RÖHL, H. Inschriften aus dem Peloponnes. In: **Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts**, Mainz, v. 1, p. 229-234, 1876.
- ROHDEN, F. Para que Serve o Conceito de Honra, Ainda Hoje? In: **Campos**, Curitiba, v. 7, n. 2, p. 101-120, 2006.
- ROISMAN, H. M. Women's Free Speech in Greek Tragedy. In: SLUITER, I.; ROSEN, R. M. (Eds.) **Free Speech in Classical Antiquity**. Leiden, Brill, 2004. p. 91-114.
- ROISMAN, J. **The Rhetoric of Manhood**: Masculinity in the Attic Orators. Oakland: University of California Press, 2005.
- ROMEO, I. S.'A. M. **A Ambigüidade da Visão das Esposas Espartanas**. 122 f. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- _____. Esparta e as Espartanas aos Olhos dos Gregos. In: **Phoînix**, Rio de Janeiro, v. 13, p. 123-139, 2007.
- ROSKAM, G., DE POURCQ, M., VAN DER STOCKT, L. (Eds.) **The Lash of Ambition**: Plutarch, Imperial Greek Literature and the Dynamics of *Philotimia*. Leuven: Peeters, 2012.
- RUTHERFORD, R. B. **The Art of Plato**. Londres: Duckworth, 1995.
- RUTHERFORD, W. G. **The New Phrynichus**. Londres: MacMillan and Co., 1881.
- ROUSSEL, P. **Sparte** (2ª ed.). Paris: E. de Boccard, 1960.
- RUSSEL, B. **A History of Western Philosophy**. Londres: George Allen & Unwin, 1961.
- RUSSEL, S. R. **Information Gathering in Classical Greece**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.
- RUSTEN, J. S. The Return of the Heracleidae. In: **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, Bonn, v. 40, p. 39-42, 1980.
- RUZÉ, F. Le Conseil et l'Assemblée dans la Grande Rhètra de Sparte. In: **Revue des Études Grecques**, Nanterre, v. 104, n. 495, p. 15-30, 1991.
- _____. La Loi et le Chant. In: BRUN, J. P.; JOCKEY, P. (Eds.) **Technai**: Techniques et Sociétés en Méditerranée. Aix en Provence: Maison Méditerranéenne des Sciences de L'Homme, 2001. p. 709- 717.
- SAHLINS, M. Twin-Born with Greatness: The Dual Kingship of Sparta. In: **Journal of Ethnographic Theory**, Chicago, v. 1, n. 1, p. 63-101, 2011.
- SAMUEL, A. D. **Greek and Roman Chronology**: Calendars and Years in Classical Antiquity. Munique: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1972.
- SANDBACH, F. H. Plato and the Socratic Work of Xenophon. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (Eds) **The Cambridge History of Classical Literature**. V. 1.3. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 478-497.

- SANDRIDGE, N. B. **Loving Humanity, Learning, and Being Honored**: The Foundations of Leadership in Xenophon's *Education of Cyrus*. Washington, D.C.: Harvard University Press, 2012.
- SARTRE, J.-P. **O Ser e o Nada**: Ensaio de Ontologia Fenomenológica. São Paulo: Vozes, 2011.
- SCANLON, T. F. The Footrace of the Heraia at Olympia. In: **Ancient World**, Chicago, v. 9, p. 77-90, 1984.
- _____. Virgineum Gymnasium: Spartan Females and Early Greek Athletics. In: RASCHE, W. (Ed.) **The Archaeology of the Olympics**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1988. p. 185-216.
- SCHAEFER, H. Das Eidolon des Leonidas. In: SCHAUENBURG, K. (Ed.) **Charites**: Studien zur Altertumswissenschaft. Bonn: Athenäum-Verlag, 1957. p. 223-233.
- SCHAPS, D. **Economic Rights of Women in Ancient Greece**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1979.
- SCHELER, M. **Schriften aus dem Nachlass**. Berna: Francke Verlag, 1957.
- SCHLEIERMACHER, F. Introduction to the *Apology of Socrates*. In: SMITH, W. (Ed.) **The Apology of Socrates, the Crito and Part of the Phaedo**. 2ª Ed. Londres: Taylor Walton and Maberly, 1852. p. xi-xix.
- SCHNEIDER, J. Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies. In: **Ethnology**, Pittsburgh, v. 10, n. 1, p. 1-24, 1971.
- SCHNEIDER, J.; SCHNEIDER, P. **Culture and Political Economy in Western Sicily**. Cambridge: Academic Press, 1976.
- SCHOFIELD, M. **Saving the City**: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms. Nova York: Routledge, 1999.
- SCHOOT, H. Semantic Theory and Translation Theory. In: BIGUENET, J.; SCHULTE, R. (Eds.) **Theories of Translation**: An Anthology of Essays from Dryden to Derrida. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. p. 193-203.
- SCHULTZ, P. Politics and Personality? The Case of Kephisodotos the Younger. In: SEAMAN, K.; _____. (Eds.) **Artists and Artistic Production in Ancient Greece**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. 141-153.
- SCHÜTRUMPF, E. Aristotle on Sparta. In: POWELL, A.; HODKINSON, S. (Eds.) **The Shadow of Sparta**. Londres: Routledge: 1994. p. 323-346.
- SEALEY, R. **Women and Law in Classical Greece**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990.
- SEN, A. **Identity and Violence**: The Illusion of Destiny. Londres: Penguin Books, 2006.
- SERGEANT, B. **L'Homosexualité dans la Mythologie Grecque**. Paris: Payot, 1984.
- _____. **L'Homosexualité Initiatique dans L'Europe Ancienne**. Paris: Payot, 1986.
- SERWINT, N. The Female Athletic Costume at the Heraia and Prenuptial Initiation Rites. In: **American Journal of Archaeology**, Boston, v. 97, n. 3, p. 403-422, 1993.
- SESSIONS, W. L. **Honor for Us**: A Philosophical Analysis, Interpretation and Defense. Nova York: Continuum Intl. Pub. Group, 2010.
- SHAPIRO, H. A. "Hêrôs Theos": The Death and Apotheosis of Herakles. In: **The Classical World**, Baltimore, v. 77, n. 1, p. 7-18, 1983.
- SHIPLEY, G. Perioecic Society. In: WHITBY, M. (Ed.) **Sparta**. Nova York: Routledge, 2002. p. 182-189.
- _____. Lakedaimon. In: HANSEN, M. H.; NIELSEN, T. H. (Eds.) **An Inventory of Archaic and Classical Poleis**. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 569-599.
- SILVERMAN, S. On the Uses of History in Anthropology: the *Palio* of Siena. In: **American Ethnologist**, Nova York, v. 6, p. 413-436, 1979.

- SINGOR, H. W. Admission to the Syssitia in Fifth-Century Sparta. In HODKINSON, S.; POWELL, A. (Eds.) **Sparta: New Perspectives**. Londres Duckworth, 1999. p. 67-90.
- _____. The Spartan Army at Mantinea and its Organization in the Fifth Century BC. In: JONGMAN, W. M.; KLEIJWEGT, M. (Eds.) **After the Past: Essays in Ancient History in Honour of H.W. Pleket**. Leiden: Brill, 2002. p. 235-284.
- SMITH, N. D. Did Plato Write the *Alcibiades I*? In: **Apeiron**, Berlim, v. 38, n. 2, p. 93-108, 2004.
- SNODGRASS, A. The Classical Greek Cemetery: A Barometer for Citizenship? In: OWEN, S.; PRESTON, L. (Eds.) **Inside the City in the Greek World: Studies of Urbanism from the Bronze Age to the Hellenistic Period**. Oxford e Oakville: Oxbow Books, 2009. p. 99-107.
- SOKOLOWSKI, R. Honor, Anger, and Belittlement in Aristotle's Ethics. In: **Studia Gilsoniana**, Lublin, v. 3, p. 221-240, 2014.
- SOURVINOU-INWOOD, C. **Studies in Girls' Transitions: Aspects of the Arkteia and Age Representation in Attic Iconography**. Atenas: Kardamitsa, 1988.
- SOUZA, J. P. de. Teorias da Tradução: Uma Visão Integrada. In: **Revista de Letras**, Fortaleza, v. 20, n. 1/2, p. 51-67.
- SPEIER, H. The Salaried Employee in Modern World. In: **Social Research**, Greenwich Village, v. 1, n. 1, p. 111-133, 1934a.
- _____. Honor and Social Structure. In: **Social Research**, Greenwich Village, vol. 2, n. 1, p. 74-97, 1935.
- _____. Freedom and Social Planning. In: **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 42, n. 4, p. 463-483, 1937.
- _____. The Social Determination of Ideas. In: **Social Research**, Greenwich Village, v. 5, n. 2, p. 182-205, 1938.
- SPENCE, I. **The Cavalry of Classical Greece**. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- SPIERENBURG, P. C. Masculinity, Violence, and Honor: An Introduction. In: _____. (Ed.) **Men and Violence: Gender, Honor, and Rituals in Modern Europe and America**. Columbus: Ohio State University Press, 1998. p. 1-29.
- SPINA, L. L'Incomparabile Pudore dei Giovani Spartani (Senofonte, "Costituzione degli Spartani," III 5). In: **Quaderni Urbinati di Cultura Classica**, Pisa, v. 19, n. 1, p. 167-181, 1985.
- STE. CROIX, G. M. E. de. **The Origins of the Peloponnesian War**. Londres: Duckworth, 1972.
- _____. Trials at Sparta. In: WHITBY, M. (Ed.) **Sparta**. Nova York: Routledge, 2002. p. 69-80.
- STEINER, G. **After Babel: Aspects of Language and Translation**. 3ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- STEINHAEUER, G. An Illirian Mercenary in Sparta Under Nabis. In: SANDERS, J. M. (Ed.) **Φιλολήκων: Lakonian Studies in Honor of Hector Catling**. Oxford: British School at Athens, 1992. p. 239-246.
- STEWART, F. H. **Honor**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- STIBBE, C. M. Beobachtungen zur Topographie des antiken Sparta. In: **Bulletin Antieke Beschaving**, Leiden, v. 64, p. 61-99, 1989.
- STRAUSS, L. The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon. In: **Social Research**, Greenwich Village, v. 6, n. 4, p. 502-536, 1939.
- _____. **Xenophon's Socrates**. Nova York: St. Augustine's Press, 1972.
- STROZSECK, J. Lakonisch-rotfigurige Keramik aus den Lakedaimoniergräben am Kerameikos von Athen (403 v. Chr.). In: **Archäologische Anzeiger**, Munique, v. 2, p. 101-120, 2006.

- TAMIOLAKI, M. Virtue and Leadership in Xenophon: Ideal Leaders or Ideal Losers?. In: TUPLIN, C.; HOBDEN, F. (Eds.) **Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry**. Leiden: Brill, 2012. p. 563–589.
- TANCREDI, M. P. de C. B. **A Honra no Direito Ático**. 2013. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- TANNER, J. **The Invention of Art History in Ancient Greece: Religion, Society and Artistic Rationalisation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- TAYLOR, C. Bribery in Athenian Politics. Part I: Accusations and Slander. In: **Greece and Rome**, Cambridge, v. 48, p. 53-66, 2001a.
- _____. Bribery in Athenian Politics. Part II: Accusations and Slander. In: **Greece and Rome**, Cambridge, v. 48, p. 154-172, 2001b.
- _____. From the Whole Citizen Body? The Sociology of Election and Lot in the Athenian Democracy. In: **Hesperia**, Princeton, v. 76, p. 323–345, 2007.
- _____. Social Networks and Social Mobility in Fourth-Century Athens. In: _____.; VLASSOPOULOS, K. (Eds.) **Communities and Networks in the Ancient Greek World**. Oxford: Oxford University Press, 2015. p. 35-53.
- TAYLOR, G. **Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment**. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- TAYLOR, P. A. The Celebration of Heroes Under Communism: On Honors and the Reproduction of Inequality. In: **American Sociological Review**, Washington DC, v. 52, n. 2, p. 143-154, 1987.
- TAZELAAR, C. M. ΠΑΙΔΕΣ ΚΑΙ ΕΦΗΒΟΙ: Some Notes on Spartan Stages of Youth. In: **Mnemosyne**, Leiden, v. 20, n. 2, p. 127-153, 1967.
- THEMOS, A.; ZAVVOU, E. Recent Finds of Child Burials in the Area of Ancient Sparta from Protogeometric to Roman Times. In: GUIMIER-SORBETS; MIRIZOT, Y. (Eds.) **L'Enfant et la Mort dans l'Antiquité**. Paris: De Boccard, 2010. p. 227-241.
- THEUNS, W. **Coping With a New Situation**. 2016. Dissertação (Mestrado em Ancient Studies) – Faculty of Humanities, University of Utrecht, Utrecht, 2016.
- THOMAS, R. **Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____. The Intellectual Milieu of Herodotus. In: DEWALD, C.; MARINCOLA, J. (Eds.) **The Cambridge Companion to Herodotus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 60-75.
- THOMMEN, L. **Lakedaimonion Politeia: Die Entstehung derspartanischen Verfassung**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1996.
- _____. Xenophon und die spartanische Nauarchie. In: **Historika**, Torino, v. 5, p. 313-320, 2015.
- THORNTON, B. S. **Eros: The Myth Of Ancient Greek Sexuality**. Boulder: Westview Press, 1997.
- TIGERSTEDT, E. N. **The Legend of Sparta in Classical Antiquity**. 3 vs. Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1965-1978.
- _____. **The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato: An Outline and Some Observations**. Helsinque: Societas Scientiarum Fennica, 1974.
- TOD, M. N. Greek Inscriptions: IV. A Spartan Grave on Attic Soil. In: **Greece and Rome**, Oxford, v. 2, p. 108-11, 1932-3.
- TOD, M. N.; TILLYARD, H. J. W.; WOODWARD, A. M. Excavations at Sparta, 1907: The Inscriptions. In: **The Annual of the British School at Athens**, Londres, v. 13, p. 174-218, 1906-7.
- TOHER, M. Greek Funerary Legislation and the Two Spartan Funerals. In: **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, Londres, v. 37, p. 159-175, 1991.

- _____. On the ΕΙΔΩΛΟΝ of a Spartan King. In: **Rheinisches Museum für Philologie**, Colônia, v. 142, p. 118-126, 1999.
- TOO, Y. L. **The Rhetoric of Identity in Isocrates**: Text, Power, Pedagogy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- TOYNBEE, A. **Some Problems of Greek History**. Londres: Oxford University Press, 1969.
- TRUNDLE, M. The Spartan Krypteia. In: RIESS, W.; FAGAN, G. G. (Eds.) **The Topography of Violence in the Greco-Roman World**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2016. p. 60-76.
- TSOULI, M. Ανασκαφή κλασικού νεκροταφείου στην πόλη της Σπάρτης. In: SPORN, K. (Ed.) **Griechische Grabbezirke klassischer Zeit**: Normen und Regionalismen. Munique: Hirmer Verlag, 2013. p. 151-166.
- TUPLIN, C. **The Failings of Empire**: A Reading of Xenophon *Hellenica* 2.3.11–7.5.27. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1993.
- _____. Xenophon, Sparta and the Cyropoedia. In: POWELL, A.; HODKINSON, S. (Eds.) **The Shadow of Sparta**. Londres: Routledge, 1994. p. 127-181.
- VAN HOOK, L. On the Lacedaemonians Buried in the Kerameikos. In: **American Journal of Archaeology**, Boston, v. 36, n. 3, p. 290-292, 1932.
- VAN WEES, H. Tyrtaeus' *Eunomia*: Nothing to do with the Great Rhetra. In: HODKINSON, S.; POWELL, A. (Eds.) **Sparta**: New Perspectives. Londres: Duckworth, 1999. p. 1-41.
- _____. Conquerors and Serfs: Wars of Conquest and Forced Labour in Archaic Greece. In: LURAGHI, N.; ALCOCK, S. E. (Eds.) **Helots and their Masters in Laconia and Messenia**: Histories, Ideologies, Structures. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003. p. 33–80.
- _____. **Greek Warfare**: Myths and Realities. Londres: Bloomsbury, 2004.
- _____. Luxury, Austerity and Equality in Sparta. In: POWELL, A. (Ed.) **A Companion to Sparta**. Hoboken: Wiley Blackwell, 2018. p. 202-235.
- VERNANT, J.-P. Introduction. In: _____. (Ed.) **Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne**. La Haye: Mouton, 1968. p. 9-30.
- _____. A Bela Morte e o Cadáver Ultrajado. In: **Discurso**, São Paulo, n. 9, p. 31-62, 1978.
- _____. **Myth and Thought Among the Greeks**. Londres e Boston: Routledge e Kegan Paul, 1983.
- VIDAL-NAQUET, P. **The Black Hunter**: Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World traduzido por Andrew Szegedy-Maszak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.
- VON FRITZ, K. *Sparta* by H. Michell. In: **The American Journal of Philology**, Baltimore, vol. 74, n. 4, p. 429-434, 1953.
- _____. **Schriften zur griechischen und römischen Verfassungsgeschichte und Verfassungstheorie**. Berlin: Walter de Gruyter, 1976.
- WALBANK, F.W. Ancient Sparta. In: **The Classical Review**, Nova York, vol. 1, n. 2, p. 98-100, 1951.
- WALLACH, J. R. **Platonic Political Art**: A Study of Critical Reason and Democracy. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001.
- WALLNER, B. **Die Perioiken im Staat Lakeldaimon**. Hamburgo: Verlag Dr. Kovac, 2008.
- WEBER, M. **Economy and Society**: An Outline of Interpretative Sociology. Berkeley: University of California Press, 1968.
- _____. **Ensaios de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1982.
- WELWEI, K.-W. **Unfreie im antiken Kriegsdienst**. Erster Teil: Athen und Sparta. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974.
- WEST, M. L. The Cosmology of "Hippocrates", *De Hebdomadibus*. In: **The Classical Quarterly**, Cambridge, v. 21, n. 2, p. 335-388, 1971.

- WESTERMARCK, E. **The Origin and Development of Moral Ideas**. Vol. 2. 2^a ed. Londres: MacMillan and Co., 1917.
- WESTLAKE, H. Reelection to the Ephorate? In: **Greek, Roman and Byzantine Studies**, Durham, v. 17, n. 4, p. 343-352, 1976.
- WHITING, J. Self-Love and Authoritative Virtue. In: ENGSTROM, S.; _____. (Eds). **Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 162-200.
- WIKAN, U. Shame and Honour: A Contestable Pair. In: **Man**, Londres, v. 19, n. 4, p. 635-652.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von. **Antigonos von Karystos**. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1881.
- WILLEMSSEN, F. Zu den Lakedämoniergräbern im Kerameikos. In: **Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts**, Berlin, v. 92, p. 117-157, 1977.
- WILSON, P. **The Athenian Institution of the Khoregia: The Chorus, The City and the Stage**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- WINKLER, J. J. The Ephebes' Song. In: _____.; ZEITLIN, F. I. (Eds.) **Nothing to do with Dionysos?** Princeton: Princeton University Press, 1990. p. 20-62.
- WHITLEY, J. Cretan Laws and Cretan Literacy. In: **American Journal of Archaeology**, Boston, v. 101, n. 4, p. 635-661, 1997.
- WOODWARD, A. M. I Inscriptions. In: **Annual of the British School at Athens**, Londres, v. 15, p. 40-106, 1908-9.
- _____. Excavations at Sparta, 1926. In: **The Annual of the British School at Athens**, Londres, v. 27, p. 173-254, 1925-6.
- _____. Inscriptions. In: DAWKINS, R. M. (Ed.) **The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta**. Londres: British School at Athens, 1929. p. 285-377.
- WOLF, E. **Europe and the People Without History**. Berkeley: University of California Press, 1982.
- WOLFSDORF, D. **Trials of Reason: Plato and the Crafting of Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- WYATT-BROWN, B. **Southern Honor: Ethics and Behavior in the Old South**. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- ZAVVOU, E. P. Επιτύμβιες ἐπιγραφές ἀπὸ τῆ Λακωνία. In: **Horos**, Atenas, v. 10-12, p. 297-299, 1992-8.