



Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em História Comparada
Orientador: Fábio de Souza Lessa

A Ambigüidade da Visão das Esposas Espartanas

Isabel Sant'Ana Martins Romeo

Rio de Janeiro
2006

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em História Comparada
Orientador: Fábio de Souza Lessa

A Ambigüidade da Visão das Esposas Espartanas

Isabel Sant'Ana Martins Romeo

Dissertação apresentada à Coordenação
do Programa de Pós-Graduação em
História Comparada, visando a obtenção
do título de Mestre em História
Comparada.

Rio de Janeiro
2006

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em História Comparada
Orientador: Fábio de Souza Lessa

A Ambigüidade da Visão das Esposas Espartanas

Isabel Sant'Ana Martins Romeo

Dissertação apresentada à coordenação do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, visando a obtenção do título de mestre em História Comparada.

Examinadores:

Profº Drº. Fábio de Souza Lessa – UFRJ

Profª Drª. Maria Regina Candido – UERJ

Profº Drº. José Francisco de Moura – UVA

Rio de Janeiro
2006

ROMEO, Isabel Sant'Ana Martins. A Ambigüidade da Visão das Esposas Espartanas. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2006. Dissertação de Mestrado em História Comparada.

1- História de Gênero 2- Esparta 3- Grécia Clássica 4- Identidade/ Alteridade
5- Análise do Discurso

Resumo

Estudo comparado que desenvolve o sentido e o alcance da construção da identidade das espartanas “bem-nascidas” no período compreendido entre o V e o IV século a.C.. A partir do pressuposto de que as identidades só adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos os quais são representadas, analisamos comparativamente as obras de Aristóteles, Tucídides, Píndaro, Plutarco, Platão e Xenofonte no intuito de compreender essa construção identitária. Na Grécia, embora existam pequenas diferenças nos dialetos locais, o tronco simbólico e lingüístico é o mesmo. Ou seja, a representação enquanto processo cultural produz significados que permeiam todas as relações sociais e oferecem sentido à experiência cotidiana grega. Nosso trabalho indaga a historiografia e a imagem construída da espartana e de Esparta as quais, mesmo quando questionadas, ainda são utilizadas como cópias fiéis da Esparta que um dia existiu na História.

Abstrat

Comparative study that develops the sense of the construction and the place of the Spartan upper class women's identities construct in the period between V and VI centuries B. C.. Knowing that the identities only acquire sense in through the language and symbolic systems, we analyzed the works of Plato, Aristotle, Plutarch, Thucydides, Pindar and Xenofonte in order to understand these constructions of identities. In Greece despite each *pólis*'s specific way of life, the symbolic and linguistic roots are the same. There is a cultural representation that put out social life and give a true meaning to their quotidian experience life. The Sparta history is only possible if we believe in it. This work will question the Sparta historiography and its image that even when questioned, it is still utilized as a faithful copy of Sparta, that once existed in History.

Agradecimentos

Agradeço em primeiro lugar ao meu maravilhoso orientador, Fábio Lessa pelo carinho, paciência, “toques importantes”, pela proteção e confiança, a Maria Regina e ao José Francisco pela paciência e pelo grande apoio historiográfico e documental sem o qual não conseguiria expor tão bem esse trabalho. Aos outros professores do PPGHC/amigos do programa que direta ou indiretamente me ajudaram com indagações e reflexões sobre o meu trabalho, aos meus pais, a Aiune que gastou seu tempo para me auxiliar com as buscas na internet, as minhas “companheiras de luta” Fernanda (não podia deixar essa tradutora de lado!), a Bárbara e Angélica pela força nos momentos de “enlouquecimento”, a todas as minhas “fofíssimas” professoras de grego (Alessandra, Dulce e Luciene), aos meus amigos Érica, Filipe e Isa, aos meus queridos irmãos que me ajudaram sem perguntar, ao meu grande amor e futuro (próximo) marido Edvaldo. Por último deixo meu eterno agradecimento ao pessoal da Ramatis (dos dois lados) que me ajudaram psicologicamente e intuitivamente nessa caminhada. Meu muitíssimo obrigada a todos!!!

Sumário:

Introdução	10
 Capítulo I – Discutindo os discursos	 22
1-A Historiografia e os Modelos de Esparta	26
2-Identities e Alteridades nas Construções de Esparta	39
3-As Lacedemônias: Autonomia e Liberdade	44
 Capítulo II – Esparta aos Olhos dos Gregos	 49
1-Esparta: a <i>Pólis</i> de Licurgo e dos Espartanos	53
2-Comparação, Delimitação, <i>Desmedida</i>	60
3-O Espaço Feminino na <i>Pólis</i>	65
 Capítulo III – A Construção dos Discursos	 78
Comparações, Percepções e Prudência	87
 Conclusão	 101
 Bibliografia	 105

Diante da imensidão do cosmo, os tempos da história humana e as pretensões humanas são insignificantes. Se pudéssemos nos comunicar com um mosquito, descobriríamos que até o mosquito se acha o centro do mundo. Mas a pretensão do homem de conhecer a verdade, além de ser efêmera, é também ilusória.

Carlo Ginzburg

...o que isso quer dizer é que saberíamos muito mais das complexidades da vida se nos aplicássemos a estudar com afinco as suas contradições em vez de perdermos tanto tempo com as identidades e as coerências, que essas têm obrigação de explicar-se por si mesmas.

José Saramago

Para Ed, Tavo e Dada

Introdução

Entre os séculos VIII e VI a.C.¹, ocorreram mudanças sociais que influenciaram não somente as instituições políticas como também a visão de mundo dos cidadãos lacedemônios. Com a formação *hoplítica*, a virtude individual perde terreno para a coletividade.

O guerreiro que antes ligava-se a *thymós*² (vontade, desejo, valor, ira, coração), isto é, agir com pouco pensar em busca de reconhecimento pessoal, carecia de um maior domínio de si, de bom senso, *sophrosíne*³. A luta agora é feita em conjunto. A unidade da formação *hóplita* tornava o guerreiro responsável por ele e pelos seus companheiros.

Essa valorização do bom senso e da moderação não se limitava à Lacedemônia, mas também era apreciada por toda a Grécia, como explica Vernant:

“A dignidade do comportamento tem uma significação institucional, exterioriza uma atitude moral, uma forma psicológica, que se impõe como obrigação: o futuro cidadão deve ser exercitado em dominar suas paixões, suas emoções e seus instintos (a *agoge* lacedemônia é precisamente destinada a experimentar esse poder de domínio de si).” (VERNANT, 1992, pp. 64-65)

Assim, a alteração na formação de guerra transformou profundamente a sociedade fundamentada na produção de guerreiros. Essas são questões comuns

¹ Todas as datas presentes nesta dissertação referem-se ao período anterior ao nascimento de Cristo. Caso nos remetamos ao período posterior, prestaremos o devido esclarecimento.

² Θυμός

³ Σωφροσύνη

a diversos estudiosos de Esparta, mas o que parece não ter explicação é o *desregramento* ⁴ atribuído às mulheres desta *pólis*.

Em 1998, surgiu nosso primeiro interesse pelas mulheres de Esparta. A pouca frequência com que elas apareciam na historiografia de certa forma nos instigava. A partir daí, procuramos nos aprofundar nesse objeto *tão obscurecido* pelas limitações da documentação que a ele se referem. Quanto mais conhecimento adquiríamos, mais estranha nos era a idéia de *liberdade* tão associada às esposas da *pólis* de Leônidas. Liberdade associada a três eixos principais: o fato de herdarem a terra, a prática de exercícios no espaço público e a *liberdade sexual*. Nosso trabalho busca romper com essa visão demonstrando que o modelo espartano está em total acordo com os princípios de Esparta e da Grécia como um todo. Defendemos que afirmar a existência de *uma liberdade feminina* pode ser, no mínimo, perigoso.

Nosso estudo não pretende ressaltar diferenças *políades*. Pelo contrário, nossa proposta é questionar a identidade Grécia/Atenas que desde muito tempo é trabalhada como sinônimo, excluindo todas as especificidades locais das demais *póleis*. Desta forma, Esparta se torna visível como *contraparte, o outro*. Dissertando sobre essa situação, Redfield escreve: “Os espartanos são eles próprios gregos e formularam e desempenharam algumas idéias gregas; sua experiência prática era uma das origens da tradição utópica grega e vice-versa” (REDFIELD, 1977/1978, p. 147).

Trabalhando com esse conhecimento, questionamos como Esparta pode ser *o outro*, o diferente, se a documentação insiste em transmiti-la como *modelo*

⁴ A referência comumente traduzida por *licenciosidade* na obra *Política* de Aristóteles é “*των γυναικων άνεσις*”, que significa afrouxamento *das regras* àquilo referente às mulheres, frouxidão, no caso específico em relação às mulheres lacedemônias.

ideal a seguir? Como é possível o *padrão* encontrar-se *fora da norma*?⁵ Todavia, vale lembrar que a maioria dos autores que trabalham a *miragem espartana* deixa as mulheres às margens desse conceito⁶.

No livro organizado por Tadeu da Silva (SILVA: 2000), Kathryn Woodward enuncia que as identidades só adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais são representadas. Assim, a identidade é construída tanto simbolicamente como socialmente. “Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar”⁷ (WOODWARD, 2000, p. 17). Na Grécia, embora existam pequenas diferenças nos dialetos locais, o tronco simbólico e lingüístico é o mesmo. Ou seja, a representação enquanto processo cultural produz significados que permeiam todas as relações sociais e oferecem sentido à experiência cotidiana grega.

Em *O Orientalismo*, Edward Said trabalha com os discursos ocidentais sobre o Oriente. Ele coloca que:

“... é a Europa que articula o Oriente. Essa articulação é a prerrogativa não de um marionetista, mas de um genuíno criador, cujo poder de dar vida representa, anima e constitui aquele espaço além das fronteiras que sem isso seria silencioso e perigoso” (SAID, 1990, p. 67).

Quando encaramos Esparta, apesar de contarmos com pessoas que lá viveram e contaram sobre sua história, não encontramos nenhum documento textual escrito por um(a) espartano(a). Dessa forma, nossa base encontra-se na

⁵ Numa outra hipótese poderíamos vincular a *miragem espartana* e a *desmedida* das espartanas. Como num jogo de contrapontos, a *miragem* ressaltaria a bravura masculina e desqualificaria o desprendimento feminino em Esparta.

⁶ Sobre o conceito de *miragem espartana* ler: MOURA, 2000.

⁷ Lembramos que se o poder está ligado ao processo de significação – logo, no discurso – e, se nossos discursos não são espartanos, todo o espaço autorizado culturalmente como Esparta é oferecido por aqueles que atribuíram sentido a Esparta na Antigüidade. Isto é, o sentido atribuído a Esparta pelos discursos é geralmente confundido com *aquilo que realmente existiu*.

criação de uma Esparta que, apesar de possuir laços com outras *póleis* enquanto parte do mundo grego e uma vez inserida em uma mesma língua, em um mesmo sistema de valores, possui especificidades geradoras e reprodutoras de toda uma lógica social interna.

É nessa *lógica própria* que suas mulheres estão incluídas. Isto é, as mulheres espartanas são *peças-chaves* na construção e na reprodução daquilo que os antigos descreveram como Esparta. Nessa linha de raciocínio, sua suposta *liberdade* – defendida pela historiografia e *ratificada* pela documentação textual – não passa de uma dinâmica socialmente moldada que assegura a reprodução e o resguardo da sociedade. Nas palavras de Aristóteles:

“o legislador, querendo que toda comunidade fosse igualmente belicosa, atingiu claramente seu objetivo em relação aos homens, mas falhou quanto às mulheres, que vivem licenciosamente, entregues a todas as formas de depravação e da maneira mais luxuriosa. Disto resulta inevitavelmente que numa cidade assim estruturada a riqueza é excessivamente apreciada, especialmente se os homens se deixam governar pelas mulheres” (ARISTÓTELES. *Política*, II, 1270 a).

O filósofo relaciona a comunidade como *indústria de guerra* em contradição com o fato das mulheres *governarem seus homens*. O que de fato *a priori* causa estranheza foi a maneira pela qual a sociedade pôde manter-se. O conceito estabelecido de *falha* está incluso no sistema de valor do filósofo e o paradoxo é: como as mulheres possuem *tanto poder*, em uma sociedade de guerreiros como a espartana?

A relatividade perpassa a ordem do discurso, pois para Aristóteles, o espaço ideal feminino é o da reclusão. A sociedade espartana só foi o que foi, porque seu funcionamento foi tal como o estabelecido. As mulheres eram extremamente necessárias para a reprodução dos valores militares.

A suposta ambigüidade existente quando comparamos a postura guerreira masculina e a *liberdade* feminina se perde quando enfocamos esses padrões como meios de reprodução social.

As categorias estabelecidas por Aristóteles para a compreensão social de Esparta não possuem sentido se não observarmos sua postura como parte dos valores gregos e, principalmente, em simbiose com o seu papel na sociedade ateniense. O próprio conceito originário do grego *kategoréo*⁸ – que significa acusar publicamente, revelar, isto é, a manifestação do que é o outro – delinea conceitos genéricos que hoje incluímos como significado da palavra categoria.

Quanto menos autorizado um autor que deseja impor sua visão ou posição particular for, menor a eficiência em se fazer reconhecer, isto é, de exercer um efeito simbólico (BOURDIEU, 1989, p. 146). “O poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.” (BOURDIEU, 1989, pp. 07-08)

Geralmente, são os historiadores aqueles que reconhecem a autoridade do filósofo. Com isso, tentam driblar a falta de documentação escrita e principalmente a falta de documentação espartana. Não desmerecemos o que foi escrito por Aristóteles, tanto que a *Política* é obra importante em nosso *corpus* documental. Entretanto, reconhecemos interesses e a posição social do filósofo na articulação do discurso, por isso nosso cuidado.

Quando nos remetemos à posição social, muitas vezes limitamos os espaços de atuação de gênero. Michelet identificava as mulheres com a esfera privada e acreditava que se estas comesçassem a atuar no espaço público

⁸ Κατηγορέω.

ocasionariam um desequilíbrio na história, pois a própria relação entre os sexos é um dos motores da História (MICHELET, 1995, pp. 23-44).

Nós, historiadores, devemos estar atentos à noção de pluralidade e de mudanças sociais em relação ao estudo de gênero. A identidade é dinâmica, e o conceito de gênero é aprendido de diversas formas nos diferentes grupos sociais. As mulheres são diferentes entre si. Este é o primeiro passo para um estudo que questiona o estereótipo.

As palavras são históricas. Ao explicar a História de Gênero, Joan Scott diz que sua idéia é “descobrir o leque de papéis e de simbolismos sexuais nas diferentes sociedades e períodos, é encontrar qual era o seu sentido e como eles funcionavam para manter a ordem social ou para mudá-la” (SCOTT, 1995, p. 72). Quando trabalhamos com gênero, devemos atentar não só para o discurso, em sua maioria masculino, mas também para pequenos detalhes ou pequenas ausências que nos ajudam na construção do nosso próprio discurso. “O essencial é identificar, para cada configuração histórica, os mecanismos que enunciam e representam como ‘natural’ e biológica a divisão social dos papéis e das funções” (SOIHET, 1997, p. 107).

A organização da sociedade Espartana do V século estava vinculada a valores militares e a qualidades físicas. Estes são difundidos pelas instituições educativas nas quais as mulheres também estão inseridas. James Redfield chama atenção para as mulheres de Esparta como *ferozes realizadoras* do código guerreiro. E acrescenta que, para compreensão destas, faz-se necessário um estudo sobre todo o sistema espartano. Até porque, aquelas mulheres só possuem significado no seu meio cultural (REDFIELD, 1977/1978, p. 149).

Delineamos modelos. E no que se refere às lacedemônias, o modelo de mulheres da aristocracia. Sabemos que as mulheres, mesmo aquelas que

compartilham um mesmo *status* social, não são iguais⁹ e muitas vezes o modelo acaba obscurecendo a existência de singularidades. Contudo, por fazerem parte de uma mesma cultura e de um mesmo grupo social, alguns traços comuns podem ser detectados e afirmados como pontos de identidade.

Aplicaremos à pesquisa a Análise de Discurso¹⁰. Apreendemos os textos como produtos sociais e vinculadores de sentido. Atentamos para o espaço da fala e o do silêncio, as ambigüidades, as concordâncias, sem deixar de lado o contexto espartano no seio do mundo grego.

Ordenamos os discursos através da comparação dos mesmos, obviamente respeitando as diferenças temporais. Trilhamos aí uma comparação que delimita semelhanças e diferenças existentes não somente entre os autores, quando se remetem às esposas espartanas, mas também o confronto comparativo dos espaços de atuação dos diferentes gêneros e o cotejo dos modelos atenienses e espartanos enquanto possibilidades gregas.

Nesta dissertação, seguiremos a linha *de comparar o comparável*, proposta por Marc Bloch. Mais do que uma comparação entre sociedades de proximidade espacial e temporal, nos ocuparemos de sociedades *idênticas* e *opostas*, no interior de um jogo de imagens que se atraem e se afastam mutua e constantemente.

O grande historiador francês informava que a História era o estudo do homem no tempo. Isso parecia ser nossa grande diferença em relação aos estudos da sociologia. O medo constante dos *temíveis* anacronismo e etnocentrismo era a marca que denegria o método comparativo. Os críticos ainda hoje questionam que em um estudo dessa natureza utilizamos nossa

⁹ Não podemos mais falar em classificações naturais, agrupam-se elementos semelhantes, entretanto, esses elementos não são idênticos e conservam especificidades (BOURDIEU, 1989, p.114).

¹⁰ Ver PINTO: 2002; DOOLEY: 2003; ORLANDI: 2001/ 2005.

cultura como base. Mas será que alguém é capaz de fazer diferente? Afinal somos frutos de nosso tempo, ou não?

Apesar da linha de Bloch, nos permitimos tomar emprestados alguns conceitos bastante pertinentes *na comparação do incomparável*, Detienne. Em primeiro lugar, a percepção da sociedade como um conjunto complexo e infinito de elementos inseridos em relações e práticas sociais, onde acontecem as articulações humanas de um determinado tempo e espaço (BUSTAMANTE & THELM, 2003, p. 11). Além disso, não existe necessariamente uma linearidade, uma causalidade ou evolução dos fenômenos sociais. A comparação é inovadora na medida que percebe o pesquisador (enquanto sujeito) em relação com o objeto de pesquisa.

Focados na construção dos discursos e em seu processo de significação, trazemos à tona as construções culturais e as organizações discursivas. Os discursos são compreendidos em sua influência na historiografia, em seu padrão para as generalizações e nas características destacadas como específicas de Esparta e nas que conferem a identidade grega.

Buscamos, a partir da análise *comparativa* dos discursos, distinguir nessas mulheres as similitudes, onde a finalidade das mesmas (sejam de Atenas ou Esparta) era a procriação. A diferença entre elas encontra-se na sensibilidade em relação às condutas femininas para o nascimento de *crianças perfeitas*. Poderemos, então, questionar uma historiografia que sempre tratou a Grécia Antiga a imagem e semelhança de Atenas e que sempre delimitou as diferenças da *pólis* de Péricles diante da *pólis* de Licurgo.

Reconhecemos as mulheres como produto cultural¹¹ (HUFTON, 1998, p. 243), construção historicamente datada e localizada, determinante no seu comportamento e na sua apreensão do mundo. Estamos alertas ao fato de que as mulheres devem ser compreendidas em seu contexto. Mas o estudo das lacedemônias, assim como de quaisquer outras, não deve acontecer isolando-as dos homens, pois sem eles a dinâmica cultural da sociedade se perde. Para compreensão do contexto, é necessário observar homens e mulheres que o constituem; criando e recriando-o.

Aymard diz que, quando a História caminha pela comparação, ela parece não mais se distinguir da sociologia, porque o objetivo é compreender uma sociedade (AYMARD, 1990, p. 271). Ponto corrente nos estudos comparativos é a preocupação com o contexto. Assim, fica evidente nosso objetivo quando tratamos da relação entre os sexos. Não se trata de uma comparação pura e simples, mas sim da observação minuciosa de valores e crenças imersos culturalmente na sociedade que pretendemos conhecer. Quando conhecemos o contexto, a possibilidade de anacronismo e quiçá de etnocentrismo tendem a diminuir.

Nosso trabalho indaga a imagem construída de Esparta. Imagem essa que mesmo quando questionada ainda é utilizada como cópia fiel da Esparta que um dia existiu na História. Intentamos, apesar de já nos inserirmos na imagem construída, repensar e principalmente *re-focar* o olhar.

E para tanto, a análise dos discursos é fundamental para avaliarmos “criticamente os processos de produção, circulação e consumo dos sentidos vinculados àqueles produtos na sociedade” (PINTO, 2002, p. 11). Nossa análise

¹¹ Quando trabalhamos as mulheres como produtos culturais, não estamos negando seu papel ativo na formação e reprodução da cultura onde estão inseridas, nem excluimos os homens – indivíduos do sexo masculino - desse processo (ativo/passivo).

não se limitará aos discursos construídos na época, mas reunirá também as construções historiográficas referentes a tais discursos. Quais interpretações foram dadas? Elas encontram-se contextualizadas? Como o contexto foi construído? Em que bases se formaram? Será que as práticas sociais das espartanas *bem-nascidas* foram analisadas como partes de um discurso que em nenhum momento tencionou objetividade?

Ao invés de nos embrenharmos na busca incansável de delinear rostos espartanos que só existem enquanto discursos, pesquisamos o porquê foi dito o que foi dito sobre as esposas espartanas e revelado o que foi revelado (da forma em que foi revelado). Como explica Sourvinou-Inwood (SOURVINOU-INWOOD, 1995, pp. 111-120), quando nos calcamos em modelos antropológicos – como geralmente acontece no estudo da Antiguidade Clássica – muitas vezes esquecemos que a *realidade* que tomamos como *verdadeira* também é uma construção do próprio pesquisador.

Foucault já elucidou que o discurso regulariza, policia e estabelece a fronteira entre o que é e o que não é. Esse é o mecanismo do poder. O próprio enunciado manipula a realidade, ainda mais se tratando de uma sociedade tão afastada temporalmente.

“Não se deve fazer divisão binária entre o que se diz e o que não se diz; é preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e os que não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de discrição é exigida a uns e outros. Não existe um só, mais muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apóiam e atravessam os discursos” (FOUCAULT, 1988, p. 30).

Ponderando de forma qualitativa, dialogamos com Sarah Pomeroy, Claude Mossé, Paul Cartledge, entre outros que, de uma forma ou de outra, tentam delimitar espaços na sociedade herdeira de Licurgo. Quanto à nossa

documentação, *escutamos as vozes* de Aristóteles, Xenofonte, Platão, Plutarco, Píndaro e Simônides¹². Optamos por trabalhar com Plutarco, apesar de sua distância temporal, devido à sua inegável contribuição para a história de Esparta. A proximidade temporal pode permitir uma maior identidade e, de certa maneira, confundir o estudioso. Em nosso caso, tanto o *próximo* quanto o *distante*, estão carregados de imagens *miragens*, o que de certo modo dificulta a assimilação do contexto social e de sua harmonia apesar das especificidades.¹³

A princípio, nosso plano era partir da documentação para a historiografia, mas decidimos pelo caminho inverso, pois nosso questionamento principal partiu das interpretações dos documentos, isto é, da historiografia edificada sob a documentação. Outra opção foi nos limitarmos à documentação textual e às estelas funerárias devido ao pequeno espaço voltado para o feminino na documentação imagética espartana e, acima de tudo, à restrição temporal do curso de mestrado.

Esta dissertação está estruturada em três capítulos: *Discutindo os Discursos, Esparta aos Olhos dos Gregos, A Construção dos Discursos*. No primeiro capítulo, trabalharemos com a análise historiográfica: o que se diz, quais modelos foram utilizados, partindo de que dados e fundamentando quais hipóteses, como a realidade grega foi apreendida e como o contexto foi construído pelos historiadores? Em *Esparta aos Olhos dos Gregos*, indagaremos a documentação, seus discursos, seus silêncios, seu contexto, seus conceitos, seus “autores”. No terceiro capítulo, vamos moldar nosso discurso e suas próprias construções em constante diálogo com a documentação e com a

¹² *Política, A constituição dos Lacedemônios, A República e As Leis, Moralia e Vidas Paralelas, Obras Completas e fragmentos*, respectivamente.

¹³ Como bem nos explica Orlandi: “Embora o texto se apresente, para o analista, como uma unidade imaginária, enquanto manifestação material concreta do discurso ele se oferece como um excelente observatório do funcionamento simbólico” (ORLANDI, 2001, 12).

historiografia corrente, não esquecendo do paralelo de gênero – comparando espartanos e espartanas – e da articulação Esparta/Atenas e Esparta/Grécia. Dessa forma, questionamos e construímos um novo olhar.

Capítulo I

Discutindo os Discursos

O título sugestivo deixa claro nosso objetivo neste primeiro capítulo. Entretanto, como foi exposto na introdução, os discursos que aludimos aqui referem-se, principalmente, à historiografia. Mas porque ela? Por que não partir para a documentação e comprovar as hipóteses que parecem dissonar daquelas que mostraremos aqui? Para respondermos, vale lembrar um pouco sobre o paradigma pós-moderno.

Na introdução de *Domínios da História*, Ciro Flamarion Cardoso escreve sobre a influência pós-moderna nos estudos voltados para História enquanto contraponto do *paradigma iluminista* que buscava uma História com aspirações *científicas e racionais*.

“Acreditava-se que, fora de tal atitude básica, o saber histórico não responderia às demandas surgidas da práxis social humana no que tange à existência e à experiência dos seres humanos no tempo, nem seria adequado no enfoque da temporalidade histórica como objeto” (CARDOSO, 1997, p.4).

Críticas apontavam falhas no *paradigma iluminista*. Censuravam a idéia de progresso e a própria racionalidade dos discursos historiográficos na medida em que reconheciam o *poder* nos próprios discursos. Além disso, muitos estudiosos incomodavam-se com a falta de preocupação da História com o indivíduo, o subjetivo. “Os últimos anos do século XIX caracterizaram-se, então, por um mal-estar teórico e epistemológico entre os cientistas naturais, similar aos cientistas sociais da atualidade” (CARDOSO, 1997, p.13).

A partir daí, começa a construção do *paradigma pós-moderno*, onde declarou-se a *morte aos centros* – centro entendido como *lugar de fala* – pois

todas as posturas não são legítimas ou naturais, mas articulam interesses, visões particulares imersas em poderes. A História cede terreno para *Histórias*. Assim, compreenderam que:

“Todas as representações humanas de todos os tipos são simbolicamente mediadas. Em outras palavras, o conhecimento humano em todas as suas formas tem a ver com linguagens (no sentido semiótico: verbais tanto quanto não-verbais) e processos de significação (semioses)” (CARDOSO, 1997, p.18).

O anseio pela verdade abriu caminhos para a aceitação de múltiplos olhares e de diversas verdades graças ao reconhecimento da historicidade da própria História. Essa trilha reconheceu na própria historiografia uma construção. E, com esse ponto clarificado, respondemos a nossa primeira pergunta.

Como a maioria dos estudiosos, nosso primeiro contato com as esposas lacedemônias foi através da historiografia onde o estereótipo de liberdade e autonomia jamais conquistado por nenhuma outra mulher no mundo antigo era, e ainda é, muito latente. Construções evidentemente embasadas na documentação escrita do mesmo período. Porém, ao retornarmos para esses escritos, uma nova interpretação aconteceu, não que esta seja especificamente revolucionária ou coisa parecida. Um novo olhar, uma constatação interessante e capaz de transformar as construções e considerações geradas ao redor destas mulheres.

Iniciamos por estas construções historiográficas, porque muitas vezes elas direcionam olhares dos historiadores e criam *a verdade*. Os olhos ficam tão acostumados a certas relações e percepções que acabam direcionando as pesquisas para lugares conhecidos. Não entendemos esse *adestramento* como algo negativo, muito pelo contrário, é preciso estabelecer princípios básicos e

aceitos para que o aprofundamento nos objetos de investigação aconteça. Sem eles, haveria uma dificuldade maior para avançarmos nas pesquisas. “A obra historiográfica é, pois, uma das formas possíveis de representação¹⁴ do passado, o que leva a dar relevância, e submeter a discussão dois conceitos: verdade e verossimilitude” (VALDIVIESO, 2004, p.14).

Trabalhando de forma qualitativa e com historiografia geralmente recente, percebemos forte vinculação dos estudos sobre as esposas espartanas e a história de gênero.

Foi definitivamente na segunda metade do século XX que a História rendeu-se a temas e grupos sociais até então excluídos. Em muitos casos relacionado aos movimentos feministas, o estudo das mulheres no Brasil ganhou força na década de 1980 e modificou de vez a antiga forma de se fazer História. Até finais de 1970, os historiadores sociais compreendiam *mulheres* como uma categoria homogênea de pessoas *biologicamente femininas* que, apesar de contextos e papéis sociais diferentes, existiam enquanto essência inalterável (Ver: SCOTT, 1995; BURKE, 1992; SOIHET, 1997 e TILLY, 1994.).

As tensões na disciplina História das Mulheres¹⁵ aparecem justo quando questionaram essa categoria essencial e reconheceram as mulheres como múltiplas e diferentes. Emerge daí a História de Gênero; “a palavra [que] indica uma rejeição ao determinismo biológico implícito no uso de termos como ‘sexo’ ou ‘diferença sexual’” (SOIHET, 1997, p.279).

¹⁴ Representação é compreendida aqui como fruto do trabalho do historiador plasmada em uma narração; adquirindo assim forma narrativa numa proposição historiográfica.

¹⁵ “Longe de supor uma especialização ou subdisciplina histórica, a aparição da história das mulheres – um molho de enfoques historiográficos recentes e inovadores, pois como tal há de ser entendida desde agora para não gerar equívocos – provoca *trocas* muito importantes na historiografia em geral, dando prosseguimento a percepções distintas da natureza do *cultural*, ampliando este âmbito conceitual extraordinariamente e, sobre tudo, reavaliando a *relação* dos atores sociais com o poder, inclusive considerando profundamente este mesmo conceito.” (SANDOICA, 2004, p.30). Segundo essa mesma autora, existe um discurso próximo ou vizinho a “história das mulheres” que existe desde a antiguidade, e este, não tem nada de ingênuo, mas sim, constrói uma categoria biológica e social de mulher.

Partindo do pressuposto que *compreender é interpretar* e que toda a compreensão depende dos contextos e jogos lingüísticos preexistentes que são expressos nos discursos, só escapamos da homogeneidade do discurso dominante quando percebemos ali, mais que um ponto de vista, a construção de uma verdade imersa num conjunto delas. Neste caso, como todos os atores sociais, as mulheres são construções discursivas.

Seja como for, a História de Gênero é sempre relacional, obrigando os estudiosos a uma estratégia metodológica relacional (de comparação) e política. Apesar de muitos historiadores discordarem desse último ponto, entendemos todas as histórias sob o aspecto de história política, como expressão de um olhar, de uma interpretação, e enquanto escolha de um sujeito de conhecimento em relação a documentação, bibliografia, métodos, teorias e visões de mundo que obviamente influem no trabalho final.

Não se trata de estudarmos experiências, mas construções, isto é, compreender os homens e as mulheres espartanos como categorias discursivas, produtos culturais dotados de intenções e poderes que se reproduzem e se transformam pelo tempo. “Interessam-me a determinação histórica dos processos de identificação e de individualização dos sujeitos e de constituição de sentidos, assim como sua formulação e circulação” (ORLANDI, 2001, 35).

Percebendo o processo de socialização do gênero – a consciência social do papel de cada ator social inculcados em meninos e meninas, elaborada por discursos e linguagens próprias –, compreendemos as relações de poder e negociação estabelecidas entre os sexos e ratificadas socialmente. Quando exposta a relação de identidade e diferença dos gêneros (estabelecida no espaço de fala), fica mais acessível vivenciar as próprias construções sociais espartanas, tanto das mulheres quanto da própria sociedade em si.

1. A Historiografia e os Modelos de Esparta

Recentemente, ainda balançado com o ataque às torres gêmeas do WTC, Paul Cartledge escreveu o artigo intitulado *To Die For?* (CARTLEDGE, 2002) que, a grosso modo, poderia ser traduzido por: “Morrer Pelo Quê?”. A idéia era entender os atos terroristas. Fruto de seu tempo, Cartledge tentou fazer uma ponte entre os acontecimentos que tanto o chocaram em seu momento atual com a história espartana, para perceber até onde poderia ir uma *ideologia de morte*.

Ele desenhou o mais famoso ato espartano (a Batalha das Termópilas) como a grande prova de honra¹⁶ para os antigos. Questionou o fato desta – batalha - ser menos um ato heróico, mas principalmente, um desprendimento da vida. A *máquina de guerra* caminhou para a morte rumo a uma luta onde a desproporção numérica era de *assustar qualquer mortal*. O vínculo de Esparta com o poder de guerra era conhecido desde seus antigos ancestrais dóricos. Porém, quais seriam as razões para tanto? A defesa da Grécia e a preservação de uma cultura ou civilização que influenciou toda uma forma de vida ocidental? Essa é uma informação retroativa. Sabemos disso porque vivemos neste tempo. Mas será que havia essa consciência nestes guerreiros?

No referente às mulheres, o autor enfatiza um caráter dúbio. Ele se remete ao comportamento feminino como *não usual*, e ressalva que isso apenas acontece em relação a um padrão grego (que não é explicitado por ele). Traz à tona as mulheres de Atenas como contraparte e diz que as espartanas sofrem

¹⁶ Um trabalho muito interessante sobre a noção de honra para os espartanos é o de Vernant, onde desenvolve a hipótese da percepção da honra através da desonra, pois os jovens da *agagé* eram obrigados a tomar atitudes classificadas como desonrosas para entenderem o campo da honra pois ainda não eram cidadãos de plenos poderes. Além disso, o autor delimita um paralelo entre o ideal de herói encontrado na *Ilíada* do período arcaico com o ideal *hóplita* do período clássico (VERNANT, 2001).

uma forma de educação estatal – *state education*¹⁷ – que separa meninos e meninas, mas comparavelmente rigorosa e física. A quantidade de comida é a mesma para ambos os sexos devido a um caráter eugênico. Elas não se acovardavam e não permitiam que seus filhos o fizessem¹⁸. Humilhavam aqueles que ficavam solteiros por muito tempo, herdavam propriedades e terras. Às vezes, eram *infieis* e fugiam com estes – neste caso o autor faz referência a Helena mulher do rei espartano que, ao fugir, incita a Guerra de Tróia (1250-1240). Outras dormiam com diferentes homens encorajadas por seus próprios cônjuges.

Cartledge expõe algumas características femininas espartanas sem fazer menção à documentação ou pensar em comprová-las. Parte do pressuposto que essas características foram assimiladas por todos e reconhecidas como verdadeiras – até porque são anos de validação da historiografia. Não pretende alongar-se por demais nesse assunto, pois como indicamos anteriormente, ele tenta um paralelo entre os espartanos e o fundamentalismo do *homem bomba*.

No trabalho organizado por Cameron e Kuhrt em 1993, Mary Lefkowitz trabalha o poder feminino nas sociedades antigas. Segundo seu raciocínio, as sociedades antigas, por razões práticas, oferecem poucas oportunidades às mulheres para agirem como indivíduos fora do contexto de suas famílias. As mulheres podiam ser corajosas¹⁹, mas não independentes. Elas estariam ligadas à manutenção dos costumes.²⁰

¹⁷ Essa construção de Cartledge não defende a existência de uma instituição escolar tal como conhecemos no mundo ocidental atual. A *educação estatal* aqui é a resposta de uma prática cotidiana, um capital simbólico que perpassa e é defendido pelos indivíduos.

¹⁸ Se levarmos Aristóteles em consideração, ele não nega a existência de coragem em mulheres, mas a considera menor, pois “um homem seria considerado covarde se tivesse apenas a coragem de uma mulher corajosa” (ARISTÓTELES. Política, III, 1277b).

¹⁹ A autora ao não articular a coragem feminina com a masculina não contradiz Aristóteles.

²⁰ Para compreender essa visão a autora cita a personagem Antígona de Sófocles, quando ela, e sua irmã Ismênia defendiam o costume que Creonte insistia em não acatar, demonstrando um comportamento de tirano. Longe da independência Antígona estava fazendo o que (pelo

Mais adiante, a autora escreve que Aristóteles resguardava como normativo tudo que julgava aceitável na vida ateniense e considerava desviante todas as demais condutas. Para ela – deixando de lado a visão aristotélica do *poder* da espartana –, as mulheres **só** afetavam o rumo dos eventos se agissem a favor de um homem de sua família. Segundo Lefkowitz, não existe poder feminino no espaço público.

Chocando-se com o estereótipo de reclusão, Marta Mega de Andrade escreve:

“Sem querer entrar no mérito das conclusões, gostaria contudo de chamar a atenção para uma estrutura que faz do aparecimento e da atividade em uma esfera pública a razão da emancipação, que, por sua vez, existe justamente porque as mulheres (ocidentais de classe média), hoje, têm um papel político, econômico e social fundamental na esfera pública do trabalho, do consumo e da opinião. Isto subentende que a capacidade das mulheres atuarem como sujeitos sociais plenos depende de seu acesso aos instrumentos que regem a esfera pública, o que está na base da conquista dos movimentos feministas contemporâneos. Nesta visão coloca-se a premissa de que toda liberdade e emancipação feminina pressupõe um combate na e pela esfera pública” (ANDRADE, 2003, p.2).

Ao discutir a visão de liberdade atrelada ao espaço público, a autora antecipa nossa indagação sobre a relação espartana/ liberdade devido à sua atuação no espaço público. Todavia, seu trabalho está envolvido em repensar o “lugar social” das atenienses, e neste sentido confronta-se com a historiografia sobre as atenienses analisando estelas funerárias de algumas delas.

Andrade caminha lado a lado com Sourvinou-Inwood. Segundo esta, os estudos da Antiguidade constituem um *lôcus* muito interessante na medida em que são muitas e diversas as “histórias construídas ao longo de vários séculos em diferentes meios culturais, cada uma reverberando construções ideológicas do presente e moldando as construções do passado através de gerações

costume) sua família esperava que ela fizesse, isto é, enterrar seus irmãos (LEFKOWITZ, 1993, p.50).

sucessivas” (Sourvinou-Inwood, 1995, p.111). A autora não diminui o valor das construções; ela pondera sobre as revisões recentes que, baseadas na antropologia moderna, discutem a reclusão feminina acreditando que caminham em terrenos seguros.

Esse tipo de método explicativo é perigoso porque encobre diferenças e estrutura-se por meio de *modelos alógenos* capazes de distorcer a realidade específica da sociedade antiga. Resultando na “criação de construções cuja relação com a realidade vivida e a idealização normativa da sociedade observada é problemática” (Sourvinou-Inwood, 1995, p. 113).

Trabalhando com a hipótese de complementaridade entre os sexos na esfera pública ateniense – pois a mulher era responsável por um setor de extremo valor social, cultural e político: a religião – a autora acredita que a desigualdade e a relação de subordinação encontravam-se justamente no interior do *oîkos*. Sourvinou-Inwood estuda, antes de mais nada, o posicionamento estrutural normativo, o poder e o controle que deveriam ser conquistados pela afeição pessoal. Quando analisa *o poder* feminino no espaço público ateniense, inicia-se uma reescritura historiográfica onde o próprio modelo de reclusão ateniense e o de liberdade espartana são postos na berlinda.

Trazemos à tona modelos atenienses, ou melhor, *novos modelos* de leitura da sociedade ateniense. Assim como estes, oferecemos um novo olhar sobre Esparta por detrás de *novas espartanas*. A mudança na abordagem do feminino muda toda a concepção ideológica de uma sociedade, como acontece nos trabalhos citados que questionam a reclusão como padrão feminino ateniense²¹. O próprio redirecionamento do olhar já balança antigas estruturas.

²¹ Fábio Lessa trabalhou esse questionamento a partir da comprovação da existência de uma rede social de amizade feminina em Atenas (LESSA, 2001).

Esta abertura permite a construção de novas bases, pois enfraquece um dos sustentáculos historiográfico da *liberdade da espartana*.

Sentimos o grande vácuo historiográfico quando trabalhamos os artigos organizados por Elisa Garrido sobre as mulheres no mundo antigo. Neles, espartanas e atenienses são estudadas acentuando suas diferenças. No Artigo de Calvo-Sotelo intitulado *A Lisístrata de Aristófanes*, o autor, após explicar detalhadamente o enredo da comédia, ressalta algumas personagens. Dentre elas, caracteriza a espartana – Lampito – como bela, inteligente, valorosa e *desenvolvida* ²², e acrescenta: “Como toda a espartana típica, é de constituição atlética, vigorosa, pratica ginástica, jura pelos ‘Dioscuros’, sua referência geográfica é o Taigetos, fala lacônico e desconfia do sistema democrático ateniense” (CALVO-SOTELO, 1986, p.165). Em outro artigo intitulado *A Mulher e a Pólis Grega*, escrito por Iglesias Garcia, encontramos:

“Se há algo para destacar da mulher espartana é que se movia pela cidade com bastante maior soltura que o admitido em outros lugares. Os demais gregos, de forma particular os atenienses, censuravam muito duramente (...) a liberdade das mulheres lacedemônias” (GARCIA, 1986, p. 117).

Neste sentido, o autor entende a opinião de Aristóteles sobre as espartanas, e essa idéia é exposta de forma bem clara, como extensiva a qualquer grego não espartano porque justificava seu sistema peculiar e sua compreensão de virtude particular. Em resumo, Garcia entende Esparta não só como o contraponto da *pólis* de Péricles, mas como o contra-senso de toda uma mentalidade grega. Com as palavras *sistema* e *moral* salienta que tanto os

²² Apesar de não explicitar o que ele entende por *desenvolvida* o texto aponta para o desenvolvimento relacionar-se com o físico, provavelmente respaldado nas atividades físicas dessas mulheres.

costumes quanto a forma de organização da sociedade espartana encontram-se em desconformidade com o padrão *ateniense-grego*.

Em um dos poucos livros voltados exclusivamente para as mulheres de Esparta (*Spartan Woman*), Sarah Pomeroy nos traz mais questionamentos que *possibilidades plausíveis*. Logo no prefácio, a autora explica a dificuldade na construção de uma idéia realista sobre como mulheres e homens viveram em Esparta, apesar de perceber um *senso comum* nos discursos dos outros gregos sobre a *pólis* de Licurgo. É justamente esse *acordo* que ocasiona dúvidas ao estudo dessa sociedade. As representações construídas tendem a ser “mais idealizadas ou fantásticas do que realistas” (POMEROY, 2002, p. VIII). Trilhando o caminho conhecido, a autora delimita o espaço do que considera uma *miragem de Esparta* e o que provavelmente constituiu uma *realidade* cotidiana espartana, visto que a História “é uma conversa do presente com os muitos passados” (POMEROY, 2002, p. VIII).

Pomeroy escreve que do mesmo modo que os meninos eram educados para serem guerreiros, as meninas o eram para serem mães de guerreiros. O sistema educacional uniforme preparava todas as meninas para tornarem-se o mesmo tipo de mãe. Essa meta, diz ela, “obviamente não requeria a prática a todo o momento e o exame minucioso imposto a todos os meninos” (POMEROY, 2002, p. 4). A afirmação nos faz questionar como é possível um sistema buscar a *homogeneidade* no que concerne ao *tipo de mãe desejada* sem *bombardeá-las* a todo instante com os padrões estabelecidos.

O modelo que estava tão normatizado culturalmente é apresentado pela autora quase como um *descuido social*, ou seja, as instituições²³ que tratavam da educação feminina eram mais *displicentes* do que as masculinas. A autora ainda afirma que, comparadas às demais gregas, “as espartanas possuíam muito tempo para fazer o que queriam” (POMEROY, 2002, p. 4). E deixa a cabo de nossa imaginação qual seriam estes desejos realizáveis tão facilmente graças ao *excesso de tempo*.

Sarah Pomeroy ainda defende que possuímos uma visão moldada pelas obras de Xenofonte e Plutarco. Seu livro cobre uma linha temporal bastante longa, o que transforma sua obra, de certa forma, em algo superficial. Comparando com a *pólis* democrática, diz que pouco sabemos sobre a vida destes homens e mulheres²⁴. Entretanto, afirma existir um acordo nas evidências daquilo que os demais gregos acreditavam ser Esparta. Nesse sentido, pede cuidado com a documentação para distinguirmos uma pretensa realidade histórica daquilo que se convencionou chamar *miragem espartana*²⁵. A própria cronologia da Antiguidade está vinculada estritamente com uma visão política que, em muitos momentos, deixa de lado eventos importantes da história espartana. A linha do tempo tal como conhecemos²⁶ não nos diz “como os espartanos manipularam, criaram e recriaram sua própria história” (POMEROY, 2002, p. IX).

²³ Quando nos referimos a um sistema educacional, diferente do existente na atualidade, trabalhamos a educação pelos costumes. Envolvermos aqui rituais que ressaltavam os valores espartanos assim como as atitudes que serviam de exemplos sociais para os mais jovens.

²⁴ É com base nisso que costumamos afirmar a existência de uma visão atenocêntrica, pois o grande incentivo, as grandes instituições de pesquisas encontram-se lá; em Atenas. Permitindo um maior número de estudos e uma riqueza arqueológica quase incomparável.

²⁵ Para saber mais sobre essa *imagem-miragem* de Esparta ver: MOURA, 2000

²⁶ Período Arcaico de 750 à 490, Período Clássico de 490 até 323 e o Helenista de 323 ao ano 30 a.C.

No capítulo inicial, a autora apresenta a educação das mulheres de Atenas, cuja a responsabilidade era dos pais, não havendo uma vigilância por parte da *pólis* à proporção que estas jovens deveriam se encontrar a distância dos olhares públicos. O sistema educacional²⁷ é parte importante da organização política, sendo construído e reafirmado dessa forma. Só na *pólis* de Leônidas havia um *sistema educacional*²⁸ para ambos os sexos, imposto e compulsório a todos. Pomeroy salienta que a educação dispunha-se para que as meninas se tornassem *mães espartanas* e para que os rapazes se convertessem no tipo de guerreiro desejado. O sistema masculino é encarado como diferente daquele proposto para as meninas. É mais árduo e de dedicação total – tanto que a *agogé* abrangia até o momento do sono, pois os rapazes dormiam juntos²⁹.

Tendo por finalidade que as meninas dessem à luz as *melhores sementes* e criassem os melhores *hóplitai*, Pomeroy fala numa expectativa de homogeneização do tipo de mãe. Todavia sua explicação tropeça ao entender que para atingirem essa meta não havia necessidade de uma prática freqüente, nem muito menos, de um exame minucioso como era imposto aos rapazes (POMEROY, 2002, p. 4).

Mais adiante, escreve que pela repetição dos coros, gerações sucessivas apreenderam a pensar e agir como seus pais. Não seria esse um meio eficaz de consciência e conservação de valores? E, ainda em relação à educação feminina, a autora frisa o suporte e o cuidado da autoridade pública. Nesse caso, a

²⁷ A preocupação com a educação é lugar comum em nosso *corpus* documental seja na forma explícita ou implícita.

²⁸ Esse costume *não escrito*, base da educação, que denominamos aqui por *sistema educacional*, é explicado por Pomeroy como parte da organização política e da mesma maneira que a influência é por ela influenciada (POMEROY, 2002, p.3).

²⁹ De encontro à perspectiva de Pomeroy, Mossé diz claramente que a espartana é diferente *dos demais gregos*, mas “em nada se diferencia dos homens” - neste caso está se referindo aos espartanos. “Vemos, pois, que é uma vida completamente oposta a dos <<outros gregos>> que trancavam as suas mulheres e as obrigavam a trabalhar a lã; uma vida voltada para fora que não se diferenciava em nada da dos homens” (MOSSE, 1990, pp. 88-90).

afirmação descrita nos parágrafos anteriores perde-se na própria construção do discurso.

Ainda em relação à educação, a autora salienta também que as espartanas tinham muito tempo para dedicarem-se ao aprendizado da leitura e da escrita. Defende a idéia de que a comunicação entre mães e filhos – educados na *agoge* – era feita através de cartas. Fortifica sua hipótese com as evidências arqueológicas de pedidos por escrito nos templos religiosos – mas, nesse caso, apesar de não haver expressão de Pomeroy neste sentido, o aprendizado da escrita se estenderia a outras gregas (POMEROY, 2002, p. 8). Ela confronta as atenienses e espartanas em busca de um padrão de diferenciação. Espartanas como encorajadoras da guerra³⁰ estariam no espaço da fala, em detrimento do silêncio ateniense.

A corrida fazia parte de festivais. Sendo assim, não apenas as espartanas participavam dessa prática, mas também outras mulheres de outras *póleis*. Pomeroy cita uma competição pan-helênica, mas sugere dúvidas quanto à participação feminina de Atenas. O fato, porém, de existir uma competição feminina entre *póleis* já nos oferece ferramentas para continuarmos nosso caminho rumo à desarticulação da associação Espartana/Liberdade, na medida que nos permite afirmar que *esportes* eram praticados por outras gregas (isto é, a prática de exercícios não era restrita às espartanas).

³⁰ Quem trabalha muito bem essa questão é Pasi Loman, que além de defender a hipótese de que as gregas glorificavam as guerras, diz que os exercícios físicos praticados pelas espartanas objetivavam a sua defesa, a de seus filhos e a de sua *pólis*. A impressão das mulheres, *longe da passividade* relatada com frequência na documentação, é de plena atividade nas guerras. Através da motivação (ou incitação) e suporte (emocional e espiritual) que davam aos guerreiros, as mulheres eram valorizadas e mostravam seu comprometimento à *pólis* (LOMAN, 2004, pp. 34-54).

Diferente de Claude Mossé (MOSSÉ, 1991, p. 141), que escreveu que os exercícios físicos cessavam com o casamento³¹, Pomeroy defende a hipótese com base em Aristófanes e Crítias, que tanto as grávidas quanto as mulheres maduras se exercitavam.

Na *eterna* ausência dos pais, as crianças eram formadas principalmente, *senão unicamente*, pelas mães (POMEROY, 2002, p. 52). Entendemos o advérbio *unicamente* restrito às crianças do sexo feminino, caso contrário estaríamos deixando para trás toda uma tradição onde a educação masculina espartana era fomentada nos ginásios.

Por diversas vezes e maneiras, a autora escreve sobre a influência *políade* nos costumes e expectativas da sociedade proposta por Licurgo, chegando a comparar as espartanas às mães republicanas norte-americanas em matéria de sacrifícios patrióticos. Entretanto, não articula a hipótese desta ser a ponta do fio de Ariadne em relação a toda nossa construção ocidental das mulheres espartanas.

A autora desvincula a possibilidade de herança como *status* diferencial da espartana, e explica que isso indica a existência de muitas famílias onde não havia filhos sobreviventes, revelando que a herança só acontecia no caso de ausência masculina na família (POMEROY, 2002, p. 56).

Na conclusão desse trabalho, Pomeroy percebe as espartanas como mulheres diferentes na medida em que eram sadias, se exercitavam, estudavam *mousiké*³² e eram livres para relações homossexuais. Além de ser impossível deixar de falar destas mulheres quando discutimos a economia espartana. No entanto, é preciso relativizar as diferenciações porque a maneira *grega* de

³¹ Segundo ela, as meninas espartanas passavam bastante tempo fora de casa, mas seus treinos tinham como propósito procriar filhos vigorosos, quando casavam, passavam suas vidas para a administração do lar e do cuidado de seus filhos (MOSSÉ, 1991, pp. 141-142).

³² *Μουσική*.

pensar exagera as diferenças para enquadrá-las em categorias comparadas (POMEROY, 2002, p. 141).

Paul Cartledge, em um dos breves espaços de sua obra destinados às lacedemônias, concorda com Pomeroy quando diz: “A mulher de Esparta, além disso, era livre do trabalho pesado diário que suas irmãs atenienses tinham como destino normal” (CARTLEDGE, 2003, p. 33). Ambos, assim como a maioria dos estudiosos da Grécia dos séculos V e VI, tomando a conduta feminina ateniense como norma, atribuem adjetivos e atitudes às lacedemônias que deixam de lado instituições (relacionadas a tradição e a reprodução de modelos idealizados) e as especificidades de Esparta. Isso acontece porque a maior parte dos estudos da Grécia Clássica está focada em Atenas graças a contribuição e estímulo de muitos institutos de pesquisa e da farta documentação oferecida por essa *pólis*. Esse *excesso* de documentação – em comparação com as demais *póleis* – abre precedentes para generalizações.

Em *O Homem Grego* organizado por Pierre Vernant, James Redfield trabalha o homem e a vida doméstica seguindo parâmetros interessantes. Segundo o autor, os gregos sempre aprenderam que na ordem da *pólis* o poder legítimo encontrava-se em mãos masculinas, e qualquer ameaça de poder feminino devia ser controlada rapidamente, por isso a desqualificação de tudo aquilo contrário a essa ordem. Quando trabalha Esparta, diz se tratar de uma sociedade de regime ambíguo. No ritual, as mulheres adquiriam *status* equiparados aos homens, logo, sendo a sociedade espartana ritualizada³³, isso acontecia o tempo todo. Esse argumento explicaria a visão negativa do espaço

³³ O que está em perfeito acordo com a idéia de sociedade grega, que também nos é transmitida como ritualizada.

de atuação feminina freqüente na documentação textual (REDFIELD, 1994, pp. 153-155).

“Se as mulheres são o sinal da nossa queda na condição de natureza, não devemos esquecer que é a natureza quem nos alimenta. As mulheres são o problema e a solução; são o sinal da nossa mortalidade, mas também tornam possível que a vida continue – não só, à letra, com a sua fertilidade, mas também no plano das instituições” (REDFIELD, 1994, p. 171).

Referindo-se às gregas em geral, Redfield acredita na participação feminina na construção social, seja espartana ou ateniense. Como explica Bourdieu, as estruturas de dominação masculina são produtos de um trabalho árduo (histórico) de reprodução, onde agentes – como os próprios homens e mulheres e instituições, como a família, a escola e o Estado – fazem parte. “O poder simbólico não pode se exercer sem colaboração dos que lhe são subordinados e que só se subordinam a ele porque o constroem como poder” (BOURDIEU, 2002, p. 52).

Em *Os Gregos Antigos* Finley argumenta que:

“Todos os gregos, apesar de espalhados, tinham consciência de pertencer a uma única cultura - <<serem da mesma raça e com a mesma língua, possuindo santuários comuns dos deuses e iguais rituais, costumes semelhantes>> - tal como Heródoto se expressou” (FINLEY, 1988, p. 15).

Para o autor, a civilização comum não significava identidade absoluta, mas para os gregos as diferenças eram pequenas em relação aos pontos comuns.³⁴ Organizando seu trabalho temporalmente, quando faz referências ao

³⁴ Para Becker, “no começo havia grandes diferenças entre os helenos (políticas e mesmo lingüísticas), sem sentido algum de comunhão nacional. Só mais tarde [o autor não deixa claro o espaço temporal ao qual se refere] tomaram consciência da sua mesma origem e se sentiram irmanados pelas semelhanças de costumes, língua, religião e outros fatores de cultura e de civilização.” (BECKER, 1978, p. 112). Esse discurso identitário ganha mais força no Vº século

período clássico, ele critica o conceito de *pólis* e lança o desafio: se a *pólis* tem tanto poder, em que sentido os gregos eram livres como julgavam ser? “A liberdade não se equiparava à anarquia, mas a uma existência ordenada, dentro de uma comunidade que era governada por um código estabelecido, por todos respeitado” (FINLEY, 1988, p. 51).

O fato da comunidade ser a fonte da lei era justamente a garantia de liberdade. Todavia, se a *pólis* era a *fonte da lei*, até onde haveria nela um espaço de liberdade para que a própria comunidade alterasse a ordem estabelecida? Essa provocação arremessada não pretende disponibilizar a resposta. É nessa mística em torno do conceito de liberdade, nessa imprecisão, que impulsionamos nosso estudo.

Em outro trabalho de Finley, ele expõe que o *amor pela vitória* em Esparta definiu vencedores e perdedores, criando diferenças entre *os iguais*.

“Tudo isso era compactamente reforçado, psicologicamente e institucionalmente. Vivendo em público durante a maior parte de suas vidas, os espartanos eram muito mais suscetíveis que a maioria dos povos às pressões da opinião pública e à rede de recompensas em punições, com sua grande ênfase, durante a infância, no castigo corporal, e, na fase adulta, em variedade rica e imaginativa, de expressões de desagrado social ou mesmo ostracismo” (FINLEY, 1991, p. 29).

Se incorporarmos as espartanas à interpretação de Finley, perceberemos um modelo coerente onde, obedecendo a padrões *políades*, as mulheres ficavam expostas para que o cuidado com sua conduta acontecesse de forma contínua. Nesse caso, aquilo que hoje a historiografia considera *liberdade de ação* estaria preso a um modelo de conduta reconhecido simbolicamente como aquele que deve ser seguido. Assim, muitos estudiosos poderiam até

com as guerras contra os *bárbaros*. Até porque, a identidade se molda quando delimitamos aquilo que ela não é. Ela “é relacional” (WOODWARD, 2000, p.9), marcada pela diferença.

arriscar que o modelo espartano obtinha controle maior sobre *suas mulheres* que o ateniense³⁵.

Um trabalho que nos ajuda no desenvolvimento dessa história é o de José Carlos Rodrigues, *O Tabu do Corpo*. Nele, evidenciamos que a sociedade humana é basicamente um sistema de significação.

“... esta atribuição de sentido ao mundo só se torna possível porque a sociedade é ela mesma, um sistema estruturado cujos componentes relacionam-se segundo uma determinada lógica, lógica esta que é introjetada nas mentes dos indivíduos e, por esse caminho, ‘projetada’, sobre o mundo, na medida em que este, para ser apreendido pelos indivíduos, deve ser representado em suas mentes e, portanto, ‘concebido’” (RODRIGUES, 1983, p. 43).

O que muitas vezes não é considerado historiograficamente é a consonância do papel feminino com o modelo social existente. Resquícios da História das Mulheres, que ganhou espaço graças a articulações feministas que vitimizavam as mulheres em um *mundo masculino*. Ou seja, muitas vezes os discursos historiográficos que exaltam as mulheres não reconhecem sua participação na manutenção do *status quo*. E, nessas bases, construíram a Esparta que conhecemos e reproduzimos.

2. Identidades e Alteridades nas Construções de Esparta

³⁵ Como bem explica Platão: “Quem se propõe formular leis para a *pólis*, a fim de regulamentar a vida dos cidadãos no exercício de suas funções públicas e sociais, porém não considera aconselhável regulamentar a vida particular no que for necessário, permitindo a cada um fazer durante o dia o que bem entender, por achar que não há urgência de regulamentar tudo com muito rigor e deixando sem leis a vida privada, na esperança de que todos acabarão por agir de acordo com a lei no que entende com os costumes públicos e sociais, está, evidentemente errado” (PLATÃO. *Leis*. VI, 780 a-b). Esse trecho além de apontar o *desregramento* como ponto negativo, explica porque Esparta é um modelo para a aristocracia grega.

Na historiografia atual, as *alteridades* das espartanas são muitas. Dentre elas, estão as atenienses, as gregas *em geral* e seus *compatriotas* do sexo masculino. Todos eles confluem *ratificando* uma identidade de autonomia e liberdade às esposas lacedemônias. Pressupondo o fato da construção da identidade dessas mulheres pautar-se em símbolos reconhecidos socialmente e existir como oposição de outra(s) identidade (s); nosso modelo de identidade feminino espartano só se reconhece enquanto tal na medida em que as suas alteridades são reconhecidas como o são. Isto quer dizer que a construção da espartana não se encontra sozinha, mas numa rede de articulações identitárias que traçam o caminho pelo qual a História acontece.

A escolha das características na construção de uma identidade não invalida possíveis contradições – como é o caso das referentes às espartanas. Essas qualidades e/ou defeitos estão sempre imersos em sistemas de representações produzidos por uma cultura particular, gerando significados que permeiam todas as relações sociais, na medida que são responsáveis pelo sentido das experiências vividas. Essa prática de significação está envolta por relações de poder (capazes de definir os incluídos e os excluídos dessa identidade). Todavia, vale lembrar que não podemos desarticular os significados sociais de seus contextos, pois tanto o processo de significação quanto a identidade são históricos.

“Toda prática social é simbolicamente marcada. As identidades são diversas e cambiantes, tanto nos contextos sociais nos quais elas são vividas quanto nos sistemas simbólicos por meio dos quais damos sentido as nossas próprias posições” (WOODWARD, 2000, p.33).

Se imaginarmos que os sistemas classificatórios produzem significados estabelecendo diferenças, criando assim uma ordem social, um sistema

partilhado de significação (cultura³⁶); “é apenas exagerando a diferença entre o que está dentro e o que está fora, acima e abaixo, homem e mulher, a favor e contra, que se cria a aparência de uma ordem. (...) A ordem social é mantida por meio de oposições binárias” (WOODWARD, 2000, p.46).

Assim, a identidade é plena quando:

“Quaisquer que sejam os conjuntos de significados construídos pelos discursos, eles só podem ser eficazes se eles nos recrutam como sujeito. Os sujeitos são assim, sujeitados ao discurso e devem, eles próprios, assumi-lo como indivíduos que, dessa forma, se posicionam a si próprios” (WOODWARD, 2000, p.55).

Trazendo isto para o nosso contexto, temos acesso, pela documentação, às identidades criadas, mas não a uma confirmação feminina lacedemônia de posicionamento de si.³⁷ Nesta documentação, capturamos os sistemas simbólicos gregos em geral e espartanos em particular para, a partir daí, entender a identidade da esposa lacedemônia em conformidade com os padrões culturais da época.

Como descrevemos, as opiniões e concepções historiográficas transformam-se em vista do tema abordado e da apreensão significativa de cada autor. Em contrapartida, boa parte da interpretação acontece seguindo um legado já instituído e caracterizado como verdadeiro. Na maioria dos casos, é na relação direta com as atenienses que as espartanas são desenvolvidas. As releituras correntes do feminino na *pólis* de Péricles ainda não atingiram espaço

³⁶ Certeau escreve que “Para que haja verdadeiramente cultura, não basta ser autor de práticas sociais; é preciso que essas práticas sociais tenham significado para aquele que as realiza”; pois a cultura “não consiste em receber, mas em realizar o ato pelo qual cada um marca aquilo que outros lhe dão para viver e pensar” (CERTEAU, 1995, pp. 9-10).

³⁷ Quando adotamos os discursos não espartanos já reconhecemos a existência de um sistema simbólico grego que nos permitirá compreensão de nossas *personagens*. Entretanto, como salienta Auge: “Nem todos têm o mesmo direito à palavra, o direito às mesmas palavras ou ao mesmo emprego das palavras, nem a mesma capacidade de domínio do sistema, mesmo quando, de diferentes pontos de vista todos fazem referências a um mesmo conjunto de representações” (AUGE, 1999, p.153).

suficiente a ponto de abalar a rígida estrutura, *lacônica*, das esposas de Esparta³⁸. Concordamos com Silva que é “na perspectiva da diversidade, a diferença e a identidade tendem a ser naturalizadas, cristalizadas, essencializadas. São tomadas como dados ou fatos da vida social diante dos quais se deve tomar posição” (SILVA, 2000, p. 73).

Percebendo a relação de dependência existente entre a identidade e a diferença, onde uma só se define quando a outra está claramente estabelecida e sendo ambas criações lingüísticas, o que acontece quando um dos pilares é destruído? Uma nova relação é firmada e as identidades redefinidas.

“A possibilidade de ‘cruzar fronteiras’ e de ‘estar na fronteira’, de ter uma identidade ambígua, indefinida, é uma demonstração do caráter ‘artificialmente’ imposto das identidades fixas. O ‘cruzamento de fronteiras’ e o cultivo propositado de identidades ambíguas é, entretanto, ao mesmo tempo uma poderosa estratégia política de questionamento das operações de fixação da identidade” (SILVA, 2000, p. 89).

A representação – entendida como sistema de significação do real – assenta tanto identidades quanto diferenças. Sendo fruto de um trabalho discursivo, capaz de demarcar fronteiras simbólicas, está imbuída de poderes. “O sujeito é produzido ‘como um efeito’ do discurso e no discurso” (HALL, 2000, p. 119).

Se o sujeito, no nosso caso a espartana, é produto do discurso e só tem vida por meio do mesmo, a ambigüidade³⁹ na construção de sua identidade, a princípio, não é uma contradição. Haja visto que o processo de instituição identitária enreda ambigüidades.

³⁸ Foi partindo desse pressuposto que lançamos mão de alguns textos cuja crítica ao modelo ateniense era o foco principal.

³⁹ A ambigüidade acontece na contraposição liberdade x traço cultural, a própria concepção de liberdade descrita anteriormente por Finley, onde a ordenação deve ser respeitada, e, seu enfoque de maior controle social em Esparta, fragiliza ainda mais a idéia de autonomia e liberdade (FINLEY, 1998, p.51).

Divagando para os discursos sobre o Oriente, entendidos orientalistas,

Edward Said escreve:

“... por causa do orientalismo, o Oriente não era (e não é) um tema livre de pensamento e de ação. Isso não quer dizer que o orientalismo determine de modo unilateral o que pode ser dito sobre o Oriente, mas que é toda a rede de interesses que inevitavelmente faz valer seu prestígio (e, portanto, sempre se envolve) toda vez que aquela entidade peculiar, ‘o Oriente’, esteja em questão” (SAID, 1990, p. 15).

Depreendemos que, por maior que seja o leque de discursos existentes – no caso dele em relação ao Oriente, e em nosso caso em relação à *pólis* de Licurgo –, o discurso de credibilidade parece avançar num sentido único. Explicando de outra forma, o poder creditado a esses discursos é grande o suficiente para macular todos os que dele tentam se desvencilhar.

Trabalhando no sentido de Woodward, Silva e Hall, *O sentido dos outros*, de Marc Augé, compreende as identidades coletivas segregando alteridades. Para o Antropólogo que estudou rituais de feitiçaria africanos, “o indivíduo não existe senão pela sua posição num sistema de relações cujos parâmetros principais são a filiação e a aliança (...) Elas não têm existência a não ser na e pela relação ao outro, de que são o instrumento” (AUGE, 1999, p. 28). Só existem sentidos nos atos quando em relações sociais.

“É preciso apreender a jogar o jogo e, muito literalmente, a respeitar as regras da civilidade, de sorte que uma cultura (mas que é também uma sociedade) ou uma sociedade (mas que é também uma cultura) poderia ser definida como zona imposta de consenso sobre as regras do eu (do jogo) – este jogo de palavras que se empenham desajeitadamente em sugerir a necessidade de um ponto de vista único sobre o homem singular/plural” (AUGE, 1999, p.37).

Uns trabalham a existência identitária individual contraindo sentido em meio a laços sociais; ao passo que outros afirmam o mesmo sentido partindo

de um discurso. Sejam relações sociais, sejam linguisticamente, ambos implicam poder.

O poder do discurso acontece segundo uma aceitação social, *um regime de verdade* reconhecido por um grupo que possui laços identitários. O discurso *acolhido* – e porque não dizer escolhido – socialmente assume o caráter de verdade, estabelecendo ferramentas capazes de diferenciar enunciados verdadeiros dos falsos. O discurso de verdade produzido cria os efeitos que regulam tanto a si mesmos quanto todos aqueles que ajudaram em sua construção. “A ‘verdade’ está circurlamente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apóiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem” (FOUCAULT, 1979, p.14). Por isso, nossa preocupação com os modelos descritos nos discursos.

3. As Lacedemônias: Autonomia e Liberdade

Levando em consideração a percepção de liberdade para os antigos e seguindo a interpretação de Finley (FINLEY, 1988, p.51), onde a liberdade estava circunscrita numa ordem. E, acompanhando a linha de raciocínio de Ginzburg (GINZBURG, 2002, p.59) que afirma que na Grécia Antiga a retórica, a história e a prova estão estritamente ligadas, aceitaríamos de bom grado o juízo de liberdade entre as esposas espartanas. Todavia, os discursos não evidenciam *ordem*, mas *desregramento*⁴⁰.

⁴⁰ Platão discute isso quando escreve: “Em Virtude da fraqueza ingênita, o sexo feminino é naturalmente mais dissimulado e artificial, como também difícil de dirigir. Por isso, erradamente o legislador negligenciou nessa parte e o entregou à desordem muito própria” (PLATÃO. *Leis*. VI, 781 a).

Historiograficamente, a liberdade narrada não inclui a regulação do *ir-e-vir*, tanto que a argumentação é de que as esposas espartanas podiam herdar, o que ocasionaria uma estabilidade e uma mobilidade, uma suposta *liberdade sexual* e a prática de exercícios no espaço público. Persistindo em Finley (FINLEY, 1991, p.29), podemos considerar essa última característica como um ponto a mais de controle⁴¹ não só do corpo quanto da mente dessas mulheres, pois nesse momento elas cantavam coros que ressaltavam a tradição oral de costumes espartanos e exercitavam-se seguindo um programa *políade*. Nesse sentido, o modelo de liberdade e autonomia deixam de ser válidos porque encontram-se enquadrados dentro de padrões modernos.

Quando falamos em método científico, o entendemos como não sendo de forma alguma um guia pelo qual deve se pautar a realidade (FONTES, 1997, p.355). Ele é um instrumento de trabalho, convertendo pontos de identificação de dados e os ordenando a fim de estabelecer uma leitura da sociedade estudada. O modelo representa relações ou funções, entrelaçando unidades de um sistema, daí as generalizações adequadas para a elaboração das hipóteses. Esses modelos permitem a *construção explicativa*, que seria parte da construção da realidade ou, pelo menos, de parte dessa realidade.

O questionamento dos modelos construídos aparece na própria relação do discurso expresso no documento com seu contexto. Elos entre as concepções devem ser criados pelos estudiosos para compreensão dos discursos onde são expressas “determinações extratextuais que presidem a produção, a circulação e o consumo dos discursos” (CARDOSO, 1997, p. 378).

⁴¹ Como descrito anteriormente os exercícios no espaço público ficavam expostos aos olhos de todos, facilitando um controle social.

Salientamos a própria construção dos discursos historiográficos, e colocamos à prova a edificação de modelos muito latentes. Como explica Momigliano:

“Os homens escrevem a História quando querem registrar acontecimentos em um quadro cronológico. Todo registro é uma seleção, e ainda que uma seleção de fatos não implique necessariamente em princípios de interpretação, muitas vezes é o que acontece. Acontecimentos podem ser escolhidos para registro porque tanto explicam uma mudança ou apontam para uma moral como indicam um padrão recorrente. A conservação da memória do passado, o quadro cronológico e uma interpretação dos acontecimentos, são elementos de historiografia que são encontrados em muitas civilizações” (MOMIGLIANO, 2004, pp. 54-55).

Seguindo as construções, Elaine Fantham descreve as espartanas como as únicas gregas *quase em igualdade* com os homens. “Eram criadas como os garotos”, e as esposas podiam sair quando quisessem. Estas não eram propriedade de seus maridos, pois a sociedade com base na eugenia permitia que elas fossem reivindicadas por outro homem. A mulher não era *posse do marido*, sua servidão encontrava-se na maternidade assim como o homem na guerra. “Além do cumprimento desse dever cívico, nenhuma restrição era feita a sua liberdade” (FANTHAN, 1994, p.56).

Esse texto torna patentes as ambigüidades discursivas. A autora desarticula deveres cívicos da possibilidade de restrição da liberdade, assegura que a esposa espartana não estava na posse de seu marido, todavia *pode ser reivindicada* por um homem qualquer que com ela queira ter filhos. Se reivindicada, é porque esse é um direito de qualquer homem, logo, ela deve cumpri-lo em prol da sociedade. Nesse sentido, a autora enfrenta uma armadilha de suas próprias palavras.⁴²

⁴² Essa opinião reforça a idéia de sacrifício individual em prol da *pólis* que trabalharemos mais adiante.

Na passagem de Xenofonte sobre a possibilidade de procriação com outros homens, isso fica bem claro quando ele diz que o marido deveria *ser convencido*. Outro ponto importante é o caráter de lei que ele estabelece sobre o discurso quando escreve que esse tipo de procriação foi legalizada. “Se alguém, por sua vez, não queria coabitar com sua mulher, mas desejava ter filhos dignos, **legalizou** a procriação, se **convencia** o marido, com qualquer mulher que tivesse boa prole e fosse nobre.” (XENOFONTE. *A Constituição dos Lacedemônios*. I, 8). As palavras que ressaltamos em negrito demonstram respectivamente o caráter de lei e a idéia do poder masculino sobre a perspectiva de procriação de sua mulher com outro varão.

Percebendo a ordenação social como algo que não limita a liberdade – nesse sentido a liberdade só existe dentro dessa ordenação –, por que considerar apenas as espartanas como livres, se as demais mulheres, reconhecidas como esposas legítimas de cidadãos, também agem dessa forma?

Atualmente, encontramos críticas aos excessos pós-modernos – que reduziriam a análise histórica a um discurso, que assinala contradições entre os discursos e as representações ideológicas e a realidade.

Jesús Cepeda escreve que foi na década de oitenta que começou uma grande difusão dos estudos sobre as espartanas. Surgiu aí uma ruptura nas linhas de investigação desse tema. Na denominada *minimalista*, os investigadores reservaram às lacedemônias um papel insignificante, muito próximo da figura dos escravos, entre eles encontrava-se Cartledge. Frente a essa, a corrente *maximalista* apreendia essas mulheres como um grupo de grande capacidade de movimentação e decisão – o que estaria fora das normas gregas na época. Pomeroy se encaixaria aqui. Mas como Cepeda aponta, o que divide os investigadores é se as espartanas eram ou não donas de seu próprio

destino, ou seja, se tinham autonomia e liberdade (percebiam essa articulação moderna entre *autonomia e liberdade*). O autor ainda instiga os leitores com as palavras pronunciadas por Marilyn Arthur numa conferência em Princeton. Segundo ela, a única coisa segura que podemos proferir sobre as espartanas é que elas existiram (ARTHUR *apud* CEPEDA, 2004, pp. 141-142).

O questionamento sobre a existência ou não da liberdade é parte integrante dos estudos vinculados às espartanas. Nada parece certo nesse sentido. Todavia, o grande número de investigadores *maximalistas* que reforçam o conceito de liberdade da espartana conquistaram o espaço de discurso da verdade. Até porque essa é uma preocupação muito mais historiográfica que grega. A documentação em nenhum momento trabalha vinculando espartanas ao conceito de autonomia, mas sim *afrouxamento de regras, desregramentos*.

No próximo capítulo discutiremos a base desses discursos: a documentação. Onde as argumentações retóricas dos estudiosos são fundamentadas e ganham sentido. Analisaremos esses discursos construindo, assim, fundamentos aptos a contribuir para uma nova historiografia espartana.

Capítulo II

Esparta aos Olhos dos Gregos

Já familiarizados com as idéias e interpretações historiográficas trabalhadas no capítulo anterior, nos deixaremos levar pelos textos literários e pelas inscrições⁴³ onde esses autores e nós fomos encontrar subsídios para interpretação do contexto e do simbólico acerca das espartanas. Trabalharemos as características identitárias gregas e a percepção da existência das mesmas, separando aquilo que é tomado simbolicamente como grego da singularidade de Esparta. Concluída essa delimitação, partiremos para análise dos discursos sobre as espartanas e seus correspondentes modos de vida.

Com o avanço dos estudos étnicos, cresce o número possível de identidades e, ao mesmo tempo, muitas são postas na berlinda devido ao seu caráter homogenizador. No caso dos *gregos*, não foi diferente. Essa percepção, já tão normatizada, foi colocada em dúvida.⁴⁴

Ciro Flamarion Cardoso analisa Xenofonte para verificar o lugar da *autoconsciência* étnica grega baseada em elementos culturais comuns, dentre eles, um mito de origem comum⁴⁵ que os possibilitam identificação através dos

⁴³ Infelizmente deixamos de fora de nosso *corpus* documental a iconografia por percebermos que o limite temporal proposto pelo mestrado é demasiadamente diminuto para uma análise mais apurada. Buscaremos desenvolver esse tópico tão importante em pesquisas futuras.

⁴⁴ Um bom exemplo sobre essa temática é o trabalho de Jane Webster que questiona o conceito de romanização, imbuído da idéia de processo civilizatório, como se a própria relação de Roma com seus subjugados não a alterasse também. Ela defende a hipótese de que esse conceito e a própria forma de percepção do poder como algo do império para província (em mão única), são frutos da historiografia do século XIX, auge do colonialismo inglês. Só acrescentamos que, seguindo a mesma linha de pensamento, a percepção de etnias ou de múltiplas identidades também é fruto de nosso tempo. Até porque, como já nos informava Croce “toda história é contemporânea” (WEBSTER, 2003).

⁴⁵ Katharyn Woodward escreve na coletânea organizada por Thomas Tadeu de Silva que um dos pontos norteadores na constituição de uma identidade é o apelo a antecedentes históricos comuns (WOODWARD, 2000, p.11).

laços de sangue ⁴⁶ (CARDOSO, 2002, p. 75). O historiador delinea o conceito de etnia como:

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

O fato dos gregos creditarem valor na comunidade onde se integravam⁴⁷ já nos garante a possibilidade de trabalhar essa identidade. Visualizamos isso principalmente em Tucídides e Píndaro. No caso do autor da *Guerra do Peloponeso*, a percepção de identidade entre os gregos é explícita e bastante comentada. Já em Píndaro, essa percepção, apesar de não estar oculta, também não é tão evidente como no exemplo anterior.

Consideramos nesses documentos o fortalecimento dos laços de identidade no período clássico. Principalmente nos momentos de união contra o *inimigo bárbaro comum*⁴⁸. Nos pedidos de aliança na guerra do Peloponeso, esses traços eram exaltados ao máximo. No início de um de seus livros, Tucídides celebra uma história comum para Hélade:

“É obvio que a região agora chamada Hélade não era povoada estavelmente desde a mais alta antiguidade, migrações foram freqüentes nos primeiros tempos, cada povo deixando facilmente

⁴⁶ Bárbara Cassin defende que “...é-se grego por cultura e não por natureza: é somente para um bárbaro (mas qualquer grego pode então ‘barbarizar’) que a natureza, o solo ou sangue, faz o grego” (CASSIN, 1993, p. 10).

⁴⁷ Boardman acredita que a história das cidades-estados é uma história de fracasso em conseguir uma unidade. Por mais que se pensasse em federalismo, as *pólis* gregas valorizavam demais suas tradições (singulares) para se subordinarem a um sistema onde seu voto seria um dentre vários. (BOARDMAN, 1988, p.151).

⁴⁸ Blundell desenvolve essa hipótese escrevendo que o sucesso de defesa de seus territórios (gregos), durante a guerra contra os persas, ajudou na produção de um forte senso de identidade e valores na Grécia, que eles começaram a ver como fundamentalmente opostos aos dos persas. E, ainda segundo ela, foi essa persistente antítese, em alguns contextos paralela a contraposição feminino/masculino, que *coloriu* o pensamento grego no V século (BLUNDELL, 1995, p.95).

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

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

Píndaro traz a característica da língua como ponto forte de identidade helena escrevendo: “Não existe *pólis* tão bárbara nem língua tão obscura para não ter ouvido as glórias do herói Peleo, feliz genro dos deuses” (PÍNDARO. *Istímicas* VI, 24-25). O poeta faz uso de uma forma hiperbólica, para demonstrar toda a fama de Peleo, pois não só os gregos – de mesma língua – mas também os povos de *línguas obscuras* conhecem sua fama.

Sabendo que os dialetos eram diferentes, porém mutuamente compreensíveis, os deuses e as cerimônias semelhantes. “Por trás dos detalhes distintos perceptíveis em qualquer domínio, quase sempre se podia notar um fundo comum – pelo menos naqueles pontos selecionados por meio dos quais a

cultura servia justamente, de fundamento à autoconsciência étnica” (CARDOSO, 2002, p. 90).

O problema da identidade grega aconteceu também devido a uma transposição e, conseqüentemente, não encaixe do conceito de Estado-nação para a Antiguidade⁴⁹. Não existia uma unidade política. Segundo Finley, foi justamente essa falta de autoridade central – política e religiosa – e a dispersão dos gregos entre os bárbaros que favoreceram o sentimento de pertencimento cultural entre os gregos. Enquanto a dispersão acentuava a identidade, pois o *outro* estava próximo o bastante para que a demarcação dos espaços identitários acontecesse constantemente, a não imposição política e religiosa enfraquecia a possibilidade de rebeliões (FINLEY, 1979, p. 189).

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

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

“...o que temos na antiguidade grega é o que às vezes se chamou de ‘etnicidade embutida’, no contexto da qual um cidadão de uma cidade como Esparta podia identificar-se não somente com uma etnicidade dórica como também com uma etnicidade grega que continha

⁴⁹ Essa explicação sobre o *problema da identidade grega*, que possibilitou diversos discursos que condenavam o uso do termo *gregos*, como já comentamos é fruto de questionamentos atuais, e como podemos observar no trabalho de Cardoso, utilização de um conceito moderno (Estado-nação) transposto para a antiguidade.

subdivisões étnicas do tipo dos dórios e eólios” (HALL apud CARDOSO, 2002, p. 79).

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

1. Esparta: a *Pólis* de Licurgo e dos Espartanos

Logo no início de sua obra, Tucídides escreve, a propósito de uma interpretação das gerações posteriores que visitassem Esparta⁵⁰, que a carência de ornamentos permitiria uma falta de subsídios e poderia por em dúvida a existência de sua grande fama.

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

⁵⁰ Não podemos deixar de citar aqui o grande trabalho arqueológico realizado em Esparta, organizado pela *British School at Athens* em dois volumes onde o primeiro (metodologia e interpretação) foi publicado em 2002 e o segundo (dados arqueológicos) em 1996; *The Lacônia Survey*. Infelizmente, em virtude da limitação temporal do mestrado optamos por trabalhar esse documento riquíssimo em nossos estudos posteriores. Para informações detalhadas sobre esse trabalho ver MOURA, 1998.

Tucídides⁵¹ estava certo na medida em que o número reduzido de artefatos da cultura material, somado a falta de documentação textual elaborada pelos próprios espartanos, abre precedentes para lacunas sem repostas. Além disso, essa *fama* quem nos passa é a aristocracia. Mas como Moura explica:

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

Mesmo Tucídides se contradiz em alguns momentos, como no documento citado anteriormente. Ele menciona a hegemonia espartana *sobre muitos de seus aliados*, o que ao longo de sua obra parece não ter muito sentido, pois na maioria das vezes as alianças estabelecidas se restringiam à ajuda mútua em caso de ataques, e em todos os casos, impostos não eram cobrados⁵². A propósito, Esparta entrou na guerra impulsionada por outras *pólis* (obviamente que ao participarem da guerra deixaram claro que compartilhavam dessa visão) que acreditavam em seu poder bélico para conter o avanço hegemônico de Atenas.

Para Sue Blundell, a posição de Esparta não era usual na Grécia. Sua auto-suficiência em alimentos – lembramos que as terras ocupadas pelos lacedemônios estavam dentre as mais férteis de todo o território helênico –

⁵¹ A *Guerra do Peloponeso* foi escrita por Tucídides entre 431 e 404. Influenciado por Péricles, esse ateniense que também lutou nessa guerra teve sua obra interrompida por sua morte em 400 a. C. Mas apesar de ser parte da guerra *buscava a verdade* (TUCÍDIDES, I, 22).

⁵² Tucídides escreve: “Os lacedemônios mantiveram sua hegemonia sem transformar os aliados em tributários”. Entretanto, mais adiante no mesmo capítulo informa que Esparta influenciava na forma de governo, para que estivesse *em conformidade* com os interesses de Esparta. (TUCÍDIDES, I, 19). Já no discurso dos coríntios na busca de convencer os Espartanos em “libertar a Hélade” escreve: “até o momento frustrastes a ânsia de liberdade não somente dos povos sujeitos a eles [atenienses], mas agora de vossos próprios aliados” (TUCÍDIDES, I, 69). Esparta aparece ao mesmo tempo como libertadora e hegemônica, isso aumenta os indícios da apreensão da liberdade pelos gregos como algo direcionado, e controlado.

seria a principal razão do não desenvolvimento de uma tradição de relação com outras comunidades (BRUNDELL, 1995, p.96). De forma análoga, mas com diferente acepção, Hornblower acredita que os espartanos ao necessitarem da ajuda de aliados nas guerras precisavam consultá-los com frequência. Para ele, a determinação do meio físico na Ática era ainda “mais obviamente verdade” que na *pólis* de Leônidas (HORNBLOWER, 1992, p.105).

O cerne espartano é de fato sua forma de vida, *epitédeumatōs*⁵³, isto é, a sua maneira de viver e os costumes que aparecem, em conformidade ou não, com os padrões gregos como justificativa dos discursos ao bel prazer daqueles que nos beneficiaram com seu legado.

O que atentamos aqui é a manipulação da identidade e da diferença nos discursos. Exaltavam-se a ordem e a disciplina de seus exércitos, ao mesmo tempo em que se criticava a conduta em relação às mulheres quando lhes aproovessem. Alguns, a exemplo de Xenofonte, simplesmente afastavam seu discurso de características que pudessem ocasionar problemas à boa fama de Esparta. Moura, ao trabalhar a ideologia oligárquica, escreve que Xenofonte “monitora seu discurso com vistas a alcançar o objetivo de elevar a lacedemônia como modelo de *pólis* ideal, de espelho em que se devem mirar” (MOURA, 2000, p. 80).

Compreendendo que a *miragem* espartana estava construída nos valores gregos de honra, disciplina, desapego às honrarias e procriação de varões perfeitos (*eugenia*) para usufruto e crescimento do bem maior que era a *pólis*⁵⁴, já começamos a articular o lugar da esposa nesta sociedade. O entendimento do social dividido em esferas de atuação, isto é, até onde seu

⁵³ *Ἐπιτήδευματος*.

⁵⁴ No próximo capítulo trabalharemos a fundo essa percepção de excelência da *pólis*.

status social e cultural lhe permite atuar, seria um dos motores da sociedade *poliade*.

Platão e Aristóteles são manifestos ao declararem a diferença entre os homens: “cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes, cada um para execução de uma tarefa.” (PLATÃO. *A República*, I, 370 a-e)⁵⁵, “A *pólis* não é constituída somente de numerosos seres humanos, mas é também composta de seres humanos especificamente diferentes” (ARISTÓTELES. *Política*, II, 1261b). Nesses dois exemplos, é *mister* a articulação da diferença humana com o bem-estar da *pólis*. A *pólis* deve sua existência a essa diferença e conseqüentemente à ordenação dessa diferença.

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

O beócio Píndaro, nascido por volta de 518, trabalha – seus escritos acompanham os períodos *de paz* das guerras greco-persicas – considerando aspectos míticos e, quase sempre, deixa de lado o vencedor sobre o qual escreve em prol de sua descendência e de sua terra natal. O que não deve causar estranhamento porque a apresentação das personagens encontradas em nossa

⁵⁵ No entendimento de que não existe uma igualdade de homens – e isso é ponto importante para a formação das *póleis* – já podemos refutar discursos que defendem uma igualdade entre homens e mulheres esparciatas. Lembramos que as esposas não vão guerrear no campo de batalha. No diálogo para a formação da *pólis* ideal, Platão já exemplifica que os homens necessitam um do outro (PLATÃO. *A República*, II, 369 a-e).

documentação segue o mesmo modelo. Assim, “é evidente, pois, que a *pólis* é por natureza anterior ao indivíduo, porque se o indivíduo [ἄνθρωπος] separado não se basta a si mesmo será semelhante as demais partes em relação com o todo...” (ARISTÓTELES. *Política*, I, 1253a).

Dessa maneira, todos os aspectos estão interligados para uma vida melhor do homem em sociedade e para o funcionamento da mesma. A disciplina que perpassa por todo o universo *políade* será, por hora, posta de lado devido à sua complexidade em relação às mulheres. Retornemos, então, aos padrões menos ambíguos.

Quando nossa documentação faz referências à honra, freqüentemente esta vem vinculada com a coragem, característica essencialmente masculina. Nas *Leis* de Platão, onde ocorre um diálogo, não sem conflitos, entre um ateniense, Clínias (cretense) e Megilo (lacedemônio); em meio a divagações sobre a covardia de um comandante, Megilo responde: “Esse, então, é que seria de todo incapaz; não comandante de homens porém mais propriamente de mulheres” (PLATÃO. *Leis*. I, 639b). Essa passagem traz à tona dois elementos importantes. Em primeiro lugar, a associação covardia e incapacidade, que se enquadrava na esfera da vergonha e não da honra. E o mais interessante para nosso estudo: a vinculação do covarde como *comandante das mulheres*⁵⁶.

Por que a escolha de Platão em colocar essas palavras na boca de Megilo? Se estivéssemos tratando de Aristófanes, poderíamos supor ser uma inversão, uma ironia. Mas não é isso que acontece. Platão selecionou essa fala como proveniente de um espartano, pois não existe contradição nenhuma nisso. Esse valor – que não é específico de Esparta, mas, sobretudo grego – nos

⁵⁶ Como já discutimos em nota anterior, a coragem masculina é maior do que a feminina, sua medida é diferente nos diferentes sexos.

assegura ainda mais o questionamento sobre a suposta *liberdade* auferida as mulheres na *pólis* de Leônidas.

Píndaro relaciona a honra a glórias de vitória. Estas fazem o homem esquecer-se do Hades e não temê-lo. “Verdadeiramente, um homem [ἄνθρωπος] esquece Hades quando faz o que é apropriado/ digno” ⁵⁷ (PÍNDARO. *Olímpica* VIII, 70-73). A opção de utilizar a palavra *anér*, ao invés de *ánthropos*, limita o substantivo homem como aquele pertencente ao sexo masculino, e não no sentido de humanidade. Mais uma vez, encontramos as mulheres às margens da concepção de honra, que estaria fortemente vinculada a virtudes militares e viris.

Ainda na obra de Píndaro, descobrimos em meio a *Nemaicas* I a evocação da felicidade sem a busca de grandes riquezas. “Não desejo possuir muita riqueza oculta em minha casa, mas dispor da que tenha para ser feliz e que digam de mim que ajudo aos amigos” (PÍNDARO. *Nemaica* I, 31-33). Aqui, a idéia do desapego às riquezas⁵⁸ (tão estimadas pelas Lacedemônias segundo Aristóteles) parece estar inclusa no imaginário grego e, principalmente, é um ponto ressaltado na *miragem espartana*. Plutarco também escreve sobre isso: “pois que não tinha na *pólis* [se refere especificamente a Esparta] nem riqueza nem indigência, os recursos eram iguais para todos e a simplicidade dos recursos facilitava a vida” (PLUTARCO. *Licurgo*. 24). Neste caso, Plutarco parece encaixar Esparta nas descrições da *República* de Platão onde os bens são comuns.

⁵⁷ Em Simonides, o esquecimento de Hades em uma batalha deixará a lembrança dos guerreiros para a eternidade. “Esses homens colocam fama imortal sobre sua querida *pólis*, e lançam sobre si mesmos a nuvem negra da morte. Eles morrem, mas não estão mortos: o valor deles dá a eles a glória e os trazem da casa do Hades” (SIMONIDES. *Antologia Palatina*, IX). Mais um indício da exaltação do todo - *pólis* – em detrimento de suas partes – os homens.

⁵⁸ Podemos encontrar também em Tucídides um exemplo sobre a simplicidade dos trajes dos lacedemônios (TUCÍDIDES, I, 6).

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

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

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

“De todos os eventos desta guerra este foi o mais inesperado para os helenos. Com efeito, ninguém poderia imaginar que os lacedemônios jamais fossem compelidos pela fome ou por qualquer outra necessidade a entregar as armas, pensava-se que eles as conservariam até a morte, lutando enquanto pudessem, e ninguém poderia acreditar que os que se renderam fossem tão bravos quanto os que morreram” (TUCÍDIDES, IV, 40).

Esse é o momento de esmiuçar a questão da disciplina, tão valorizada pelos gregos. O controle das paixões. Essa era uma característica importante e que *difícilmente* era encontrada nas esposas espartanas, e por que não dizer no sexo feminino como um todo? “Em virtude da fraqueza ingênita, o sexo feminino é naturalmente mais dissimulado e artificial, como também difícil de dirigir.” ⁵⁹ (PLATÃO. *Leis*. VI, 781 a-b).

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

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

2. Comparação, Delimitação, *Desmedida*

Delimitados os valores gregos de virtude exacerbados na *imagem-miragem* espartana, focaremos agora nossos esforços em compreender o

⁵⁹ Platão expande a dificuldade de *regrar, ordenar* às mulheres em geral. Diferente de Aristóteles que observa essa característica *pouco nobre* apenas como atributo das lacedemônias (PLATÃO. *Leis*. VI, 781 a-b). Essa citação encontra-se na nota 40.

espaço, tão contraditório a princípio, da esposa esparciata no bojo dessa identidade.

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

“A leitura racional e reflexiva das fontes da história social vem revelando as armadilhas da visão masculina o mascaramento da verdade e leva uma busca da compreensão convincente geral, sem colocar a mulher como o oposto do homem, numa relação espetacular, nem fazer uma homogeneização de todas as mulheres, numa categoria monolítica mulher. A busca das diferenças de gênero completa a pesquisa das diferenças das camadas sociais e aproveita, da antropologia, o conceito de descrição densa da configuração cultural” (LEITE, 1994, p.58).

Nessa relação dinâmica entre os dois sexos, cultural e socialmente, existe um aspecto dinâmico, *gender roles*⁶⁰ (SANTIAGO, 2005), que nos revela comportamentos autorizados como femininos e masculinos nas múltiplas situações vividas. Isso enriquecesse nosso estudo em dois pontos diferentes mas complementares. O primeiro é a identificação desses comportamentos exclusivos femininos na Esparta do V século. O segundo é não compreender e estudar as esposas dessa *pólis* levando nossas evidências daquilo que

⁶⁰ Para José Carlos Rodrigues, “o comportamento individual está subordinado a determinados códigos – (...) – que programam coletivamente a maneira de agir, de pensar e de sentir consideradas adequadas ou justas, e que estes comportamentos – quer se conformem às normas coletivamente estabelecidas, quer delas se desviem – são inexoravelmente mensagens significantes e expressam a natureza do sistema social” (RODRIGUES, 1983, p.44).

compreendemos como característica feminina. Por isso, nos detivemos tanto no contexto. Só ele é capaz de nos conferir ferramentas neste sentido.

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

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

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

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

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

comportamental feminino. Concluimos então que, na falta dessa virtude, o *sexo feminino* não é tão perfeito como o masculino. Aristóteles explica que:

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

Afirmando a *inferioridade* feminina como parte da ordenação social⁶¹ Aristóteles esclarece a existência de uma comunidade de interesses entre ambas as partes. Comunidade essa que existe em prol da própria felicidade humana. Porque as diferentes *partes* são de suma importância para o bom funcionamento *poliade*. Aristóteles conclui que tanto *comandantes* como *comandados* possuem virtudes, mas há diferenças nessas qualidades, da mesma forma que existem por natureza *comandantes* e *comandados* (ARISTÓTELES. *Política*, I, 1260a).⁶²

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

⁶¹ Percebemos que a própria estrutura onde o *macho rege* é considerada pelos antigos como um bem para aquele *inferior* que se deixa reger. Platão também defende essa postura quando trata os homens como *guardiões do rebanho*, rebanho composto por mulheres e crianças (PLATÃO. *A República*, V, 451 a-e).

⁶² Platão também escreve sobre a inferioridade da virtude feminina: “Quanto a mulher, em relação à virtude, é naturalmente inferior ao homem, tanto a diferença nesse ponto atinge mais do dobro” (PLATÃO. *Leis*. VI, 781 a-b).

O que queremos mostrar com isso é o desdém que os espartanos, assim como os helenos em geral, nutrem por aquilo que é feminino. Mesmo que apareça de forma subjetiva como um joguete de palavras. O discurso aparece de diversas formas, sejam implícitas ou explícitas, para reafirmar ou justificar demarcação de espaços de poder. Como Laqueur esclarece “... só houve interesse em buscar evidência de dois sexos distintos, diferenças anatômicas e fisiológicas concretas entre o homem e a mulher, quando essas diferenças se tornaram politicamente importantes” (LAQUEUR, 2001, p.21).⁶³

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

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

⁶³ Encontramos em Foucault complementação das idéias de Laqueur quando ele escreve que: “a casualidade no sujeito, o inconsciente do sujeito, a verdade do sujeito no outro que sabe, o saber, nele, daquilo que ele próprio ignora, tudo isso foi possível desenrolar-se no discurso do sexo. Contudo, não devido a alguma propriedade natural inerente ao próprio sexo, mas em função das táticas de poder que são imanentes a tal discurso” (FOUCAULT, 1988, pp.68-69).

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

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

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

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

3. O Espaço Feminino na *Pólis*

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

Essas *relações de força*, imbuídas de *poderes*, só podem ser captadas por meio dos sistemas simbólicos⁶⁴ transmitidos pela linguagem que os representa. Tão logo a linha identidade/alteridade seja traçada e defina grupos, seus símbolos nos permitem o conhecimento dos significados que concedem sentido àquela experiência. Isto é, compreendendo aquilo que se convencionou entender como esposa esparciata espartana, alcançamos um sentido de todo o processo cultural de Esparta, ou pelo menos daquilo que se convencionou acreditar ser Esparta. Nesta relação, a compreensão da sociedade espartana também é essencial para captação das lacedemônias.

Entendendo os textos e todas as formas de uso da linguagem como produtos culturais existentes nas práticas sociais contextualizadas histórica e socialmente, delimitamos o modelo social das esposas espartanas a partir destes, compreendendo-as em seu contexto social, histórico e cultural, sem deixar de lado os textos em si e todas as relações de força neles existentes. Como bem explica Foucault: “É sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem; mas não nos entregamos no verdadeiro senão

⁶⁴ Como já trabalhamos anteriormente, a existência de um *padrão* simbólico helênico facilita nossa apreensão do discurso e do contexto simbólico.

obedecendo às regras de uma ‘polícia’ discursiva que devemos reativar em cada um dos nossos discursos” (FOUCAULT, 1996, p. 35).

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

A idéia é explicar o modo em que o discurso se apresenta, observando, a partir da linguagem, a construção das identidades e as relações sociais estabelecidas pelos participantes do processo comunicacional. Para tanto, designamos valor ao dispositivo de enunciação, isto é:

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

Entendemos o mundo da linguagem como *mundo da aparência*, do ideológico, do poder, onde somos condenados a viver. Falamos em aparência, visto que seria demasiado pretensioso falar em *captura do real*. A questão da ideologia é trabalhada por Aristóteles enquanto *doxa*⁶⁵ – aquilo que compartilhamos socialmente – e o poder presente nas diversas formas de

⁶⁵“Doxa é uma palavra emprestada do grego e designa a opinião, a reputação, o que dizemos das coisas ou das pessoas. A doxa corresponde ao **sentido comum**, isto é, a um conjunto de representações socialmente predominantes, cuja verdade é incerta, tomadas, mais freqüentemente, na sua formulação lingüística corrente” (CHARAUDEAU, 2004. p. 176).

comunicação ditam *regras de uma boa interação* (PINTO, 2002, p. 45). O poder dos discursos é visto em seus efeitos na essência das relações sociais.

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

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

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

Para Orlandi, “A organização do texto não expressa, dessa perspectiva teórica, concepções de mundo mas dá indícios de como o autor pratica significações” (ORLANDI, 2001, p.12). Neste sentido, os documentos pesquisados aqui já demonstraram um caminho reconhecido conjuntamente⁶⁶: a busca do bem estar da *pólis* está acima de qualquer vontade individual. Esse

⁶⁶ Quando escrevemos sobre um *caminho reconhecido conjuntamente*, estamos nos remetendo a percepções de mundo comuns entre os gregos, ou pelo menos entre aqueles que deixaram seu testemunho sobre seu tempo.

valor máximo grego é reconhecido nas significações de todos os nossos discursos.

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

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

A relação de gênero parece ter lugar privilegiado na compreensão da existência da *multiplicidade humana* na *pólis*. Multiplicidade essa imprescindível para sua existência. Em primeiríssimo lugar, a *pólis* só existe devido aos homens e às mulheres capazes de oferecer seu *suprimento humano*. Essa seria a grande interpretação das palavras de Aristóteles quando ele escreve que: “Em primeiro lugar se unem de modo necessário os seres que não podem existir uns sem os outros, como a fêmea [θήλυ] e o macho [ἄρρεν] para a geração” (ARISTÓTELES. *Política*, I, 1252a). Essa seria uma *tendência natural* para *produção de um semelhante*.⁶⁷ Lessa, ao se reportar à esposa ateniense, descreve:

⁶⁷ Aristóteles escreve “φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι” no sentido de “para produzir um semelhante”.

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

Por isso, a constante preocupação na literatura grega com a educação e o *regramento* das mulheres. A falta de um controle efetivo sobre os cidadãos seria a causa da destruição dessa comunidade, que estava acima dos mesmos. Isso justifica as críticas de Aristóteles⁶⁸ às espartanas e, principalmente, sua articulação com um *fracasso espartano*.

Inversamente, encontramos a mesma justificativa⁶⁹ para a criação e a disseminação da *miragem espartana* onde os espartanos eram reconhecidamente disciplinados e *controlados*. Neste caso como em muitos outros encontrados nos documentos antigos, os sexos são trabalhados a partir de uma dicotomia hierárquica onde as mulheres estão ao lado dos princípios *menores*. Colocando de outra maneira, as espartanas *desregradadas* se contrapunham aos homens *disciplinados*. E quando escrevem, os antigos falam aos homens no sentido de reforçar o comportamento que deveria ser assumido por eles.

⁶⁸ O próprio Plutarco faz referência a essas idéias de Aristóteles quando escreve “Não é exato como pretende Aristóteles. Que depois de tentar instruir as mulheres desistiu [neste caso o autor se refere a Licurgo], incapaz de moderar-lhes a licença e o império sobre seus maridos” (PLUTARCO. *Licurgo*, 14). Ao negar esse fato, Plutarco, só reforça a preocupação com a conduta das mulheres.

⁶⁹ A justificativa que nos referimos aqui é o *bem da pólis*.

Tudo isso justifica os exercícios, danças e cantos nus⁷⁰, casamento por rapto, o banimento de estrangeiros, a difamação pública dos celibatários, o reforço do sentimento de comunidade na proibição e desqualificação daqueles que buscavam riquezas.⁷¹

Quando Plutarco escreve que “Era vedado inscrever os nomes dos mortos nas lápides, exceto os dos guerreiros caídos em combate e os das mulheres mortas em trabalho de parto” (PLUTARCO. “*Licurgo*”, 27)⁷², ele quer dizer que só mereciam ser *lembrados pela pólis* após a morte aqueles que morreram a seu serviço. E quais seriam esses, na divisão dos gêneros, se não o parto e a guerra?

As inscrições lacônicas, ao mesmo tempo em que são fáceis de identificar, são difíceis de datar (devido a forma escrita de suas letras)⁷³. Nas *Inscriptiones Graecarum*⁷⁴, encontramos inscrições funerárias espartanas onde muitos dos mortos são citados pelo nome e *polémoi* [ΠΟΛΕΜΟΙ] (na batalha/combate)⁷⁵, e mulheres com a inscrição “deu à luz” (ΛΕΧΟΙ). Entretanto não são só por batalhas e partos que são lembrados os mortos. Alguns são citados com o nome de sua *pólis* de origem⁷⁶, e ainda existem

⁷⁰ Segundo Legras, a *paidéia* feminina espartana é atribuída a Licurgo. Alguns historiadores a descrevem como um simples reflexo da *agogé* masculina. A questão da nudez na prática de exercícios físicos, para os historiadores que seguem a linha de Calame, está ligada a interpretação da *paidéia* onde diferente da *agogé* que busca a formação de guerreiros, formaria as futuras mães procriadoras de guerreiros (mère procréatrices de guerriers). Além disso a *paidéia* destinada as jovens é considerada “nessa linha” como ritual que transformaria a menina em mulher (LEGRAS, 1998, p.71).

⁷¹ Trabalharemos este ponto posteriormente de forma mais detalhada.

⁷² Xenofonte escreve: “A penalidade para a falta com os deveres era a exclusão de todas as honras futuras” (XENOFONTE. *Constituição dos Lacedemônios*. III, 3). Neste caso ele reforça a perspectiva das honras àqueles que agiram para a comunidade.

⁷³ Para maiores informações sobre essa datação ver: JEFFERY, 1990.

⁷⁴ Utilizaremos a abreviação IG todas as vezes que nos referirmos as *Inscriptiones Graecarum*.

⁷⁵ Para citar apenas alguns temos “ΑΙΝΕΤΟΣ ΕΝ ΓΟΛΕΜΟΙ” (IG. v. ix. 701), “ΝΙΚΑΗΙΚΛΗΣ ΕΝ ΓΟΛΕΜΩΙ” (IG. v. ix. 704), entre outros que a palavra “*polémoi*” (batalha/combate/choque/ guerra) encontra-se incompleta.

⁷⁶ “[Ο ΔΕΙΝΑ] ΗΙΑΙΕΥΞ” que quer dizer de um habitante originário de Iasos (IG. v. ix. 711).

exemplos de pessoas que *organizaram monumentos*, venceram jogos olímpicos, dentre outros feitos considerados nobres pelos gregos.⁷⁷

Todos os mortos que receberam inscrições são homenageados pela *pólis* graças a ação/ações dedicada(s) a continuação da mesma⁷⁸. Ou seja, seria uma espécie de *retorno* e principalmente exaltação pública: *você será lembrado, se agir pela sua comunidade*. Até porque esse era o papel *das partes*: *agir para manutenção do todo*.

“A cidade, embora seja constituída por uma multidão, como dissemos antes, deve existir como uma unidade, graças à educação dos cidadãos; é estranho que justamente o introdutor de um sistema de educação, convencido⁷⁹ de que com isso fará a cidade moralmente melhor, tenha ilusão de poder aperfeiçoá-la com medidas do tipo das mencionadas⁸⁰, em vez de confiar nos costumes, na filosofia e nas leis como as vigentes na Lacedemônia e em Creta em relação a propriedade e aos repastos coletivos” (ARISTÓTELES. *Política*, II, 1264 a).

Aristóteles fala da comunidade e sua *relação de dependência* ante a diferença. Exemplifica com Esparta e Creta que souberam *medir* aquilo considerado *bem comum* no seio da comunidade daquilo que seria considerado *bem próprio*. Contudo, o que nos chama atenção nesse trecho é a preocupação com a educação (base para qualquer *pólis* segundo o filósofo) e a importância dedicada aos costumes. Costumes esses que deveriam estar de acordo com o

⁷⁷ Em uma inscrição (IG. v. ix. 724) encontramos uma homenagem a um estrangeiro que combateu pela *pólis* de Licurgo. Neste caso até a costumeira *aversão* espartana por estrangeiros pode ser revista. Isso é confirmado por Tucídides quando descreve a resposta lacedemônia ao chamado da Tegéia, onde a expedição dos lacedemônios era composta por soldados hilotas (TUCIDIDES, V, 64).

⁷⁸ Esclarecemos aqui que encontramos – *contrariamente as expectativas* – estelas em homenagem a crianças (IG. v. ix. 766 e 801), e algumas que limitam-se a inscrição: “Salve”, e o nome da pessoa (seja uma mulher ou um homem) (IG. v.ix. 768, 771, 772, 777, 778). Isso não invalida nossa perspectiva na medida em que os casos das crianças são isolados (apenas dois) e estão em perfeita harmonia com a hipótese que vincula reprodução como atividade para o bem da *pólis*, que transcende os indivíduos; já as estelas *simplificadas*, isto é, que não explicam causa da morte, reforçam a identidade *lacônica* de objetividade.

⁷⁹ Neste ponto Aristóteles se refere a Sócrates.

⁸⁰ Aristóteles critica a idéia de que uma *pólis* baseada na comunidade de bens põe fim aos males atualmente encontrados nas *póles*.

tipo de *pólis* em que se localizavam e, se nos permitem a audácia, em concórdia com os valores gregos que destrinchamos ao longo de nosso trabalho.

Assim, quando Plutarco escreve que por determinação de Licurgo⁸¹ as jovens deveriam se exercitar na corrida, na luta, no lançamento de dardos e discos, visto que “a semente do homem, fortemente enraizada em corpos robustos, produzisse os mais belos germes, e que também as mulheres fossem suficientemente fortes para suportar a gravidez e lutar com êxito contra as dores do parto” (PLUTARCO. *Licurgo*, 14), existe a preocupação com a reprodução mais básica da *pólis*: a de seus membros⁸².

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

Outro exemplo de atuação no espaço público – neste caso fazemos referência à tebanas ou à sicilianas⁸³ - encontramos nas palavras de Píndaro: “Eu quero no momento elevar minhas orações a mãe, venerável deusa que as jovens cantam com frequência próximo de minha porta, junto com Pan, à noite” (PÍNDARO. *Píticas* III, 77-79).

Podemos alegar que se tratava de um ritual religioso⁸⁴ (diga-se de passagem, também imprescindível para a manutenção da *pólis*). Todavia, será

⁸¹ O que já demonstra ser algo considerado como *algo maior* por ser, de certa forma, *imposta pelo legislador*, algo que deve ser respeitado em prol daquilo que é mais importante: a *pólis*.

⁸² A obra de Xenofonte completa nossa percepção quando diz: “Eu observei a algum tempo que Esparta foi muito poderosa e célebre em toda Hélade, como é evidente, ainda que fosse uma das *pólis* com menos habitantes, e me surpreendi de como isso podia ocorrer” (XENOFONTE, *A Constituição dos Lacedemônios*. I, 1). Esse filósofo viveu por tempo considerável em Esparta.

⁸³ Segundo nota da tradução espanhola, essa passagem de Píndaro causa problemas entre os pesquisadores, não se sabe ao certo a que mães se refere (Deméter ou Cebéle), nem a que local diz respeito, se se trata de um culto tebano ou um rito siciliano. Biógrafos antigos interpretaram ao pé da letra a referência a casa de Píndaro.

⁸⁴ Segundo Andrade: “... na expressão religiosa e imaginária de uma experiência do espaço e do tempo da cidade ateniense, a mulher atua como operador de sentido, o feminino confere viabilidade a pátria. Mas a mulher mesma atua em palavras, gestos, danças, esperadas ou não, na configuração da identidade em seus extremos – guerra e paz, exterior e interior, urbano e agrário, liberdade e escravidão, velho e novo, semelhança e diferença” (ANDRADE, 1998, p.397).

que os exercícios, coros, danças praticados pelas espartanas também não estariam atrelados à premissa de perpetuação *políade*? Nesse caso, não estaríamos vislumbrado que pontos correntemente endossados como contraditórios a tudo aquilo que se construiu como *grego* em Esparta estão mais próximos desse *modelo grego* do que se pensava? “A virtude da parte precisa ser pensada em relação a virtude do todo...” (SCHALCHER, 1998, p.339).

Para Maria Aparecida Silva, a singularidade do espaço da mulher no sistema social grego e o “caráter inusitado” das espartanas seriam, talvez, efeito da necessidade dos autores gregos de criação de modelos opostos e conflitantes, fundamento da rivalidade entre Atenas e Esparta. Em sua opinião, existem “exageros narrativos” de peculiaridades culturais (SILVA, 2003, p. 241).

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

Aristóteles, Platão e Xenofonte escreveram alertando sobre os malefícios que viriam junto com o *desmantelamento* do sistema *políade*. Essa preocupação é bem nítida quando fazem referências às “riquezas”⁸⁵. Ponto reafirmado negativamente como caráter feminino. O amor que as espartanas possuíam pelas riquezas seria a causa da destruição de Esparta.

A possibilidade de herança da mulher espartana, interpretada como possibilidade de *poder em mãos erradas*, pode ser entendida como manutenção

⁸⁵ Ver (PLATÃO. *Leis*, XII 806 a -c), (ARISTÓTELES. *Política*, II, 1270 a), (XENOFONTE. *A República dos Lacedemônios*. XII 3), (PLUTARCO. *Licurgo*. v. 24).

da terra em poder de famílias que perderam seus representantes do sexo masculino. Ou seja, a mulher estaria servindo de instrumento para a manutenção das terras de uma família até a chegada de um *varão* (que poderia ser um filho ou um marido) que pudesse administrar as terras familiares. Isso também era, de certa forma, uma despreocupação a mais para os maridos, pais e filhos que iam lutar pela *pólis*. Sabiam que, no caso de sua falta, suas mães, esposas e filhas estariam asseguradas⁸⁶.

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

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

Encontramos todas as frases em harmonia com os valores gregos de esposa. No primeiro caso, a esposa faz menção à *obediência* e principalmente à necessidade de *aval* do marido quanto a possíveis propostas de outrem – isso

⁸⁶ Passagem importante que torna mais forte esse argumento é a insistente afirmação de Tucídides em relação às mulheres, onde mulheres e crianças foram feitas escravas (TUCIDIDES, V, 3).

volta a confirmar o ponto já trabalhado relativo ao *empréstimo* de esposas na Lacedemônia. Na segunda *máxima*, ao responder a “moderação familiar”, a esposa espartana coloca a idéia de comedimento como algo de extrema importância, capaz de superar o mérito ou o valor de um dote. Ao remeter estas palavras como pronunciadas por uma espartana, Plutarco não só assume que isso era possível, mas também louvável para sobreviver ao tempo.

Em outras palavras, as espartanas, assim como as atenienses e as mulheres reconhecidas *gregas*, no período clássico, buscavam agir com moderação como lhes era apresentado como padrão. Não afirmamos que todas seguiam o modelo ideal proposto naquela sociedade, mas era nele que se miravam para suas ações.

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

Nas obras de Xenofonte⁸⁷ e Plutarco⁸⁸ nunca foi deixado de lado o caráter social das danças e exercícios. O próprio coro as lembrava do modelo a seguir em prol da *pólis*, e estimulava o casamento pois as jovens dançavam nuas no espaço público para serem vistas (PLUTARCO. *Licurgo*. 14). Seguindo o mesmo caminho, fundamentamos os atos públicos de difamação dos celibatários que contradiziam o modelo e *esqueciam-se do bem maior* (PLUTARCO. *Licurgo*. 15).

⁸⁷ “... em primeiro lugar fez com que as mulheres exercitassem seus corpos não menos que os masculinos. Logo, organizou competições para as mulheres, entre elas a corrida e as provas de força, exatamente como fez com os varões, convencido de que de mulheres vigorosas também os filhos nascem mais robustos” (XENOFONTE. *Constituição dos Lacedemônios*, I. 4).

⁸⁸ Após escrever que por determinação de Licurgo as jovens deveriam se exercitar na corrida, na luta, no lançamento de dardos e discos, Plutarco completa: “Desejava que a semente do homem, fortemente enraizada em corpos robustos, produzisse os mais belos germes, e que também as mulheres fossem suficientemente fortes para suportar a gravidez e lutar com êxito contra as dores do parto” (PLUTARCO. *Licurgo*. 14).

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

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

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

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

No próximo capítulo trabalharemos mais sobre a percepção da *pólis* como o fim máximo dos discursos, os discursos em si, e a construção das identidades/alteridades femininas de Esparta.

Capítulo III

A Construção dos Discursos

Nos capítulos anteriores trabalhamos a ambigüidade da esposa espartana bem-nascida nos discursos fornecidos tanto pelo nosso *corpus* documental quanto pela historiografia, agora compreenderemos a construção destes discursos.

Aquilo que nos foi deixado simbolicamente pelos antigos – estruturas de mundo pessoais – mesmo neste período em que as idéias positivas herdadas de Auguste Comte são alvo das críticas mais ferrenhas, permanece como representação justa. Representação esta que “sanciona e justifica a visão *dóxica* das divisões, manifestando-a na objetividade de uma ortodoxia por um verdadeiro ato de criação que, proclamando-a a vista de todos e em nome de todos, lhe confere a universalidade prática do oficial” (BOURDIEU, 1989, p. 238).

Ao nomearmos aquilo que nos cerca, propomos princípios que direcionam nosso olhar e propõem divisões explicativas como naturais e existentes em nosso dia-a-dia, de onde são provenientes. Entretanto não podemos esquecer que o discurso pode chegar a tal nível de reconhecimento que se transformam em instituições reconhecidas (BOURDIEU, 1989, p.238).

Esse *efeito de normatização* aumenta o poder do discurso e seu *efeito de autoridade* social que a cultura legitima. Com o reconhecimento público de *normalidade*, o discurso passa a assumir um *efeito de oficialização* (BOURDIEU, 1989, p. 246), *de verdade*. *Verdade* que não existe sem poder ou fora dele. “Porque a verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a

múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder” (FOUCAULT, 1979, p.12).

Cada sociedade possui seu *regime de verdade*, isto é, discursos escolhidos e acolhidos como verdadeiros. As próprias sociedades controlam mecanismos capazes de diferenciar enunciados verdadeiros dos falsos. Embora contemos com um número limitado de discursos sobre Esparta⁸⁹, é a partir dos valores (positivos e negativos) propostos por eles que somos capazes de construir os nossos discursos. Neste sentido, as identidades criadas no discurso e pelo discurso deixam de assumir *status* de natural.

Qualquer texto pode ser apresentado de diversas maneiras, seguindo perspectivas próprias. E para compreendermos os discursos, é necessário encarar dois tipos de memória: a institucional, que estabiliza, e aquela que é constituída pelo esquecimento. Isto é,

“... se, de um lado, há imprevisibilidade na relação do sujeito com o sentido, da linguagem com o mundo, toda formação social, no entanto, tem formas de controle da interpretação, que são historicamente determinadas: há modos de se interpretar, não é todo mundo que pode interpretar de acordo com sua vontade, há especialistas, há um corpo social a quem se delegam poderes de interpretar (logo de “atribuir” sentidos)”.

“Os sentidos estão sempre “administrados”, não soltos. Diante de qualquer fato, de qualquer objeto simbólico somos instados a interpretar, havendo uma injunção a interpretar. Ao falar

⁸⁹ Em um trabalho dedicado a percepção de Esparta a partir das obras de Plutarco, Maria Aparecida Silva escreve que “O sistema espartano foi interpretado pela tradição literária grega como resultado da instituição de um conjunto de leis transformadoras de sua ordem social. Ao escrever a biografia de Licurgo não vemos em Plutarco a idealização, o romance ou a invenção da história espartana, mas uma intenção de datar e historicizar o nascimento da cidade reconhecida por suas qualidades militares.” Mais adiante ela escreve: “O papel fundante atribuído à instituição de novas leis é um tema recorrente no pensamento heleno. Continuando o debate de Platão, Aristóteles, e Políbio, Plutarco estudou a constituição espartana ao longo de sua história, procurando identificar os motivos de sua decadência. Ele pensou a história de Esparta, como pensava seus antecessores, a partir da história de uma constituição. Portanto, Plutarco analisou a cidade espartana sob uma perspectiva oriunda da tradição grega” (SILVA, 2004, p. 87).

interpretamos. Mas, ao mesmo tempo, os sentidos parecem já estar sempre lá” (ORLANDI, 2005, p. 10).

O discurso acontece pela língua, todavia, esta não se trata de um todo homogêneo. Não conseguimos separar quem é quem no processo discursivo porque ele nos é apresentado *por inteiro*.

“Os dizeres não são, como dissemos, apenas mensagens a serem decodificadas. São efeitos de sentido que são produzidos em condições determinadas e que estão de alguma forma presentes no modo como se diz, deixando vestígios que o analista de discurso tem de apreender” (ORLANDI, 2005, p. 30).

O próprio dizer não é algo particular. As palavras são de todos, significam pela língua e pela história. A existência de um *já-dito* sustenta a possibilidade do dizer o que é dito, isto é, a base para o entendimento de um discurso perpassa por sua relação com os sujeitos e com a ideologia (ORLANDI, 2005, p. 32). Neste sentido, seguimos as idéias de Finley ao defender que todos os gregos, mesmo dispersos, se compreendiam como pertencentes a uma mesma cultura, e que isso, *civilização comum*, não era entendida como, ou não significava uma identidade absoluta (FINLEY, 1988, pp. 15-16).

As diferenças no dialeto, na organização e na prática do culto religioso, na formação política adotada pela *pólis* eram consideradas pequenas em relação aos pontos comuns (FINLEY, 1988, p. 16). Entretanto, existe um ponto no discurso de Finley que nos deixa uma contradição. Isso acontece quando diz que, com frequência, a moral e os valores também eram diferentes entre o conjunto de pessoas que se acreditavam *helenos*. Compreendendo que sua referência à *moral* e aos *valores* estariam inclusas na idéia de *areté*, ou virtude no grego, e como já trabalhamos no capítulo anterior, pelo menos no que tange

aos discursos que nos chegaram, os gregos compartilhavam modelos de honra e vergonha⁹⁰.

Especificamente, nos referimos às virtudes em defesa da *pólis*. Virtudes essas que, escritas em fins do período clássico, buscavam *tomar fôlego* para que os gregos / helenos não assistissem ao desmembramento total do sistema que a tanto defendiam e viviam por. Essa não era uma via de mão única, mas uma relação dialética onde, com o bem-estar da *polis*, o indivíduo também estaria feliz e vice-versa. Tanto que a *política*, πολιτικός, palavra derivada de *pólis*, tem em sua origem a idéia de cívico, daquilo que é composto pelos cidadãos. Aristóteles é categórico ao afirmar que a própria existência da *pólis* se devia a uma busca do bem-estar de seus cidadãos (ARISTÓTELES. *Política*. I, 1253a).

Seguindo as orientações de Aristóteles, a *pólis* era uma comunidade de cidadãos que objetivava o bem comum⁹¹.

“A *pólis* é um complexo, no mesmo sentido de quaisquer outras coisas que são um todo mas se compõe de muitas partes; é claro, portanto, que devemos primeiro investigar a natureza do cidadão, pois uma *pólis* é uma multidão de cidadãos, e portanto se deve perguntar quem tem direito ao título de cidadão, e qual é essencialmente a natureza do cidadão” (ARISTÓTELES. *Política*, III, 1275 a).

Aristóteles acreditava que uma *pólis* só poderia ser considerada bem governada quando supria as necessidades básicas de seus cidadãos. Porém,

⁹⁰ Píndaro escreve “o que é mais desejado que pais honrados para os homens de bem.” Aqui existe diferença entre a tradução espanhola (pais respeitáveis) e a inglesa (pais queridos). A dúvida fica no termo κεδών que cabe em si todas essas traduções, mas decidimos traduzi-la por honrado pela força e peso que denota essa palavra na sociedade grega.

⁹¹ Considerando a teoria de Bourdieu, “a razão e a razão de ser de uma instituição (ou de uma medida administrativa) a dos seus efeitos sociais, não está na ‘vontade’ de um indivíduo ou de um grupo mas sim no campo de forças antagônicas ou complementares no qual, em função dos interesses associados às diferentes posições e dos *habitus* dos seus ocupantes, se geram as ‘vontades’ e no qual se define e se redefine continuamente, na luta – e através da luta – a realidade das instituições e dos seus efeitos sociais, previstos e imprevisíveis” (BOURDIEU, 1989, p.81). Assim, a *pólis* entendida pelos gregos como bem maior, seria o resultado de vontades, mais do que isso de valorização e reconhecimento de um poder social definido e redefinido continuamente pelos próprios atores sociais.

havia a dificuldade de determinar a maneira de atingir estes objetivos (ARISTÓTELES. *Política*. II, 1269b).

Platão, tanto na *República* quanto nas *Leis*, esclarece que: “... todo o governo, como governo, não tem por finalidade velar pelo bem de mais ninguém, senão do súdito de que cuida, quer este seja uma pessoa pública ou particular” (PLATÃO. *A República*. I, 345 a-e). Do mesmo modo que Aristóteles, Platão acredita que a *pólis* é a reunião de indivíduos em busca de auto-suficiência (PLATÃO. *A República*. II, 369a-e; ARISTÓTELES. *Política*. I, 1253 a).

Aristóteles relaciona a família (a menor unidade de agrupamento e autoridade) como estágio inicial de desenvolvimento da *pólis*. O filósofo entendia que o estudo do *micro* facilitava o entendimento do *macro* e por essa razão demonstrou tanto interesse pela família (ARISTÓTELES. *Política*. I, 1252 a.). Vale ressaltar que Platão discorda de Aristóteles no que tange ao valor da família. Enquanto este não dissocia *pólis* de família, aquele não só confia no fato de que a família não deve existir, como também a ausência dela é preferível (SISSA, 1996, p. 146).

Platão e Aristóteles podem pensar de maneira diferente quanto ao papel da família no interior da *pólis*, contudo, concordam que a educação dos jovens é de suma importância para a vida em comum.

“Ninguém contestará que a educação dos jovens requer uma atenção especial do legislador, pois a negligência das *póleis* a este respeito é nociva aos respectivos governos; a educação deve ser adequada a cada forma de governo, porquanto o caráter específico de cada constituição a resguarda e mesmo lhe dá bases firmes desde o princípio - por exemplo, o caráter democrático cria a democracia e o caráter oligárquico a oligarquia, e o melhor caráter sempre origina uma constituição melhor” (ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 1337 a - grifo nosso).

A educação deveria estar sempre de acordo com a forma de governo adotada pela *pólis*. Porém, o mais importante de tudo era a *educação pelos costumes* (PLATÃO. *A República*. II, 377 a-e). Por esse motivo, Platão preocupava-se com os autores de fábulas, pois essas influenciavam no desenvolvimento das crianças (no que diz respeito a valores ou virtudes). Esta também teria sido uma preocupação de Licurgo (segundo Plutarco), pois, para ele, as normas importantes para a prática de virtude e para o bem público seriam *fixas e inabaláveis* se estivessem nos costumes dos cidadãos. A eficácia das leis seria maior quando encorajadas nos jovens através do processo educativo (PLUTARCO. *Licurgo*, 13.).

Um homem não se basta. Ele é filho de alguém e proveniente de um lugar específico. Por isso, os antigos fazem uso de apostos. Apostos necessários que parecem estar atrelados aos indivíduos. Essa própria exposição da língua grega no período clássico já nos demonstra a falta de uma *auto-representatividade* do indivíduo.

A *pólis* simboliza o ponto máximo de identidade entre os gregos. Numa escala decrescente, após uma identidade helênica encontramos a identidade *políade*, que ultrapassa o sentimento de pertencimento *grego*, tanto que a identificação dos indivíduos como gregos não evitava a guerra entre eles ou a escravização de helenos. E por último, a identidade familiar, como uma pequena comunidade. “Os gregos não só se consideravam como gregos (helenos), em contrapartida aos bárbaros, mas também e em primeiro lugar, como membros de grupos e subgrupos no interior da Hélade” (FINLEY, 1988, p.31).

Segundo Stuart Hall, é na relação do sujeito com as práticas discursivas (o processo subjetivo é enfatizado) que a identificação aparece. Por isso, a importância de alegar a *pólis* e o nome de seu pai ou familiar que mereça ser

lembrado. Para o senso comum, a identidade acontece ou se concretiza com base no reconhecimento de uma origem comum ou de características compartilhadas, ou a partir de um ideal comum (HALL, 2000, pp.105-106).

Neste caso, a *pólis* abarca em si mesma uma origem comum, um ideal comum – proposto por uma educação que reforça os valores de honra e vergonha da comunidade – e a *divisão harmônica* ou o *compartilhar* de características definidas como *políades*.

Hall explica que diferente do *senso comum* a abordagem discursiva trabalha ou entende a identificação como um processo que está constantemente se *determinando*. As identidades estão sempre *em construção*, limitando o que está dentro e o que está fora de seu grupo.

Assim o interesse por todo um trabalho discursivo capaz de delimitar as fronteiras simbólicas está justificado. Por isso também a perspectiva dos antigos de Platão a Plutarco e da historiografia atual em trabalhar a dualidade e diferenças das *póleis*⁹². Não apenas da Cidade-Estado, mas também uma demarcação daquilo que é próprio e valorizado para cada gênero e, dentro disso, para cada *classe* ou grupo que representam. Numa diferenciação sem fim que chega ao complexo discurso de identidade individual.

É justamente pelo fato das identidades serem construções discursivas que não podemos desvinculá-las de seu contexto de produção histórico, espacial e temporal. Pois além de um contexto, elas são parte de práticas específicas, estratégias e iniciativas específicas daqueles que as proferem (HALL, 2000, p. 109).

⁹² A idéia é demarcar e diferenciar aquilo que é próprio de uma *pólis*. Desse modo cria-se o discurso de identidade.

A sociedade humana é basicamente um sistema de significação. Nela se definem as identidades. A própria concepção de gênero acontece dessa forma, às vezes tão naturalizadas que não nos damos conta de nosso comprometimento na reprodução de certos discursos. Neste caso, as sociedades elegem alguns atributos que configuram aquilo que determina como *masculino* ou *feminino*. Assim são expostos o que o homem e a mulher são, suas virtudes e vícios (o que deve ser procurado e o que deve ser afastado). Contudo essas identidades não se limitam aos discursos, mas agem também sobre seus/nossos corpos físicos.

Esses atributos são de maneira geral os mesmos para todos os membros da sociedade, apesar de *especificidades* encontradas nas diferentes *classes*, grupos e categorias que uma sociedade é capaz de englobar (RODRIGUES, 1983, pp. 44-45). Diferenças chaves para a distinção entre os grupos. Isso justifica parte da construção discursiva da espartana no que tange à ênfase na diferenciação das mesmas em relação às mulheres de Atenas.

A *crise* no sistema *políade* e a interminável procura daquilo que poderia salvar esse *modo de vida* têm parte neste *jogo de diferenciação*. Aristóteles (*Política*. II, 1270 a) e Platão (*Leis*. XXI, 781 a-b) imputam grande parte da *culpa* da desorganização espartana às suas mulheres. O enfraquecimento desse modelo era compreendido como a decadência da cultura helena como um todo. Isto é, se a *pólis* era o objetivo maior dos indivíduos *gregos*, o que seria dos mesmos com a dissolução da *Cidade-Estado*?

Cartledge trabalha em *The Greeks* as polaridades – marcas da sociedade grega do V século. Para ele:

“Começando no mais alto grau de generalidade, os gregos clássicos dividem todos os tipos humanos [humankind] em duas categorias mutuamente excludentes e antitéticas: nós e

eles ou, como eles colocaram, gregos e bárbaros. (...). De fato, a antítese grego-bárbaros é uma dicotomia estritamente polar, sendo não somente contraditória mas conjuntamente exaustiva e mutuamente exclusiva” (CARTLEDGE, 1993, p. 11).

A partir do esquema “gregos + bárbaros = todos os tipos humanos”⁹³, Cartledge estabelece a grande tônica do pensamento grego. Segundo ele, essa polaridade foi a instância máxima dos costumes ideológicos gregos de dicotomia. O *hallmark*, isto é, o *selo de qualidade e autenticidade* de uma mentalidade e de uma cultura.

Alertamos para o caráter histórico desse discurso grego que é deixado à parte do processo de análise da documentação. Apesar de oferecidas como dualidades a-históricas⁹⁴, elas são construções temporais, espaciais e, principalmente, culturalmente determinadas. A separação antitética entre gregos e bárbaros é uma construção do V século. Ela se firmou após as vitórias dos gregos nas guerras contra os persas – 480-479 (CARTLEDGE, 1993, p. 13).

A identidade construída sob os alicerces *políades* carecia cada vez mais de disciplina para a manutenção desta mesma estrutura que já não se encontrava em seus áureos tempos. É nessa articulação que vislumbramos todo o excesso de preocupação com o sistema educacional (daí Esparta ter surgido como um padrão a ser seguido) e com a disciplina das mulheres (descritas por Aristóteles e Platão de encontro à personificação ideal feminina).

Como já foi exaustivamente exposto neste trabalho, a conduta feminina encontrava-se em total sincronia com aquilo que a sociedade espartana

⁹³ “greeks+barbarians=all humankind”(CARTLEDGE, 1993, p. 11).

⁹⁴ Já mencionamos anteriormente que uma das características do processo de identificação (identidade/alteridade) acontece a partir de um apelo a características fixas no tempo e no espaço. Entretanto se o processo de identificação e diferenciação acontece por meio dos *atos de fala*, ou seja, pela língua, e através de um discurso, sabendo que a linguagem é marcada por indeterminações e pela instabilidade, a própria identidade também está inserida nesse contexto de *indefinições definidas* (SILVA, 2000, p. 79).

acreditava ser mais importante para sua manutenção e reprodução. Mesmo *denegridas* pelos autores antigos e *aclamadas* pelos modernos, arriscamos afirmar que o papel feminino, na Lacedemônia, foi mais do que uma opção, foi também uma tentativa de manutenção de toda a sociedade proposta por Licurgo. Enfim, um lampejo de esperança para uma *pólis* que observava a *extinção de seu povo*.

Isso tornaria legítimas as atitudes *impostas* às esposas espartanas (parte integrante do ideário grego). Ressaltamos a palavra *imposta* por desacreditar numa suposta *passividade* feminina ante seu papel social, como por muito tempo a *História das Mulheres* nos fizeram afiançar. Realçamos também que essa imposição não seria uma exclusividade feminina, assim como seu papel ativo, uma vez que todos os indivíduos estão de certa maneira *atrelados* a normas sociais.⁹⁵

A grande contradição dos discursos sobre as esposas espartanas reside aí. O grande interesse em demonstrar o poder e o papel feminino na História caminhava lado a lado com a crença em seu papel de vítima, o qual atava essas mesmas mulheres a uma representação passiva.

Comparações, Percepções e Prudência

No trabalho *Ensino da História* organizado por Martha Abreu e Rachel Soihet, encontramos uma discussão sobre a História de Gênero. Nela, as autoras colocam que essa *nova história* tenta desfazer a “invisibilidade das mulheres

⁹⁵ Bourdieu esclarece que “Será possível suspenderem-se os efeitos desta violência simbólica quando se faz a história das mulheres? A dominação masculina não continuará a pesar na investigação (masculina ou feminina) sobre as mulheres e, se sim, de que modo? (...). A visão feminina é uma visão dominada, que não se vê a si própria” (BOURDIEU, 1995, p.59).

como sujeitos históricos” (ABREU & SOIHET, 2003, p.187). Segundo elas, “os estudos sobre as relações entre homens e mulheres trazem à baila cenas da intimidade, da vida cotidiana, associadas ou não a processos políticos” (ABREU & SOIHET, 2003, p.190).

Não negamos que a História de Gênero desenvolveu temas até então pouco estudados, mas a possibilidade de desvinculação desse estudo do processo político não nos parece viável. Pois como afirmam posteriormente, a relação feminino/masculino é reconhecida quando percebemos sua associação com os demais sistemas de poder, pulverizados culturalmente (ABREU & SOIHET, 2003, p.196).

Para conceituação de gênero, lançamos mão da definição de Joan Scott que diz que gênero é a organização social da diferença sexual. Entretanto ressaltamos que essa percepção não defende que gênero abarque diferenças físicas fixas e naturais entre os dois sexos instituídos, e sim, que gênero é um saber capaz de estabelecer significados para as diferenças corporais. Significados que são definidos culturalmente e se modificam no tempo. Nada no corpo, mesmo os órgãos genitais, determina como a divisão social será demarcada (SCOTT, 1994, p. 13).

Quando entramos em contato com esse novo campo da História, a História de Gênero, uma questão permanece latente: Como essa hierarquia de gênero é construída? Como esta consegue sempre se reciclar e permanecer no seio das sociedades? Que poder é esse que age sobre as mulheres (e homens)? Podemos compreender um pouco sobre isso a partir das palavras de Certeau:

“A presença e a circulação de uma representação (ensinada como código da promoção socioeconômica por pregadores, por educadores ou por vulgarizadores) não indicam de modo algum

o que ela é para seus usuários. É ainda necessário analisar a sua manipulação pelos praticantes que não a fabricam. Só então é que se pode apreciar a diferença ou a semelhança entre a produção da imagem e a produção secundária que se esconde nos processos de sua utilização” (CERTEAU, 1994, p. 40).

Eni de Mesquita Sâmara, em um estudo sobre mulheres latino-americanas, diz ser imprescindível examinar os papéis sociais existentes nos conflitos entre o que as mulheres pensam que são⁹⁶ e o que são *verdadeiramente* (SAMARA, 1997, pp. 15-25). Porém, o ponto que mais nos chamou atenção em seu trabalho foi a percepção da mulher enquanto produtora de um discurso masculinizado. Assim como as mulheres que estudamos aqui, elas são personagens históricas e não vítimas. As mulheres constroem e reproduzem o social e o cultural nos quais estão inseridas.

Adicionamos a esta questão a perspectiva de Foucault (FOUCAULT, 1996). Diz ele que todo discurso está ligado a relações com desejo e poder, logo, em todas as sociedades existem narrativas que se repetem, conservam e permanecem. Essas narrativas *tradicionais* devem ser questionadas, pois ao mesmo tempo em que são impressões (reflexos) daquele que escreve sobre sua sociedade; agem sobre o mesmo⁹⁷.

Em *A Dominação Masculina*, Bourdieu afirma que todos nós estamos incluídos nas estruturas históricas de dominação masculina. Mesmo quando ousamos pensar sobre esta dominação, o nosso modo de pensar também é produto dessa dominação, que já faz parte de toda uma cultura que sempre se reestrutura a partir de práticas e discursos em consonância com a dominação

⁹⁶ Em nossos estudos infelizmente não contamos com esses discursos. O próprio Brulé se questiona como restituir a palavra às mulheres gregas? Como restituir aos grupos sociais que não deixaram vestígios, particularmente, particularmente todos aqueles que não puderam ter sua escrita - “qui n’ont pas pu ou pas su écrire.” Nossa situação ainda se torna mais frágil quando nos damos conta que mesmo depois do período renascentista, os historiadores da Grécia eram todos do sexo masculino. Homens que traduziram, classificaram, criticaram e explicaram os documentos clássicos gregos (BRULÉ, 1999, p.82).

⁹⁷ Essas palavras corroboram nossa hipótese, descrita nas páginas anteriores.

(BOURDIEU, 2002). Não negamos nosso papel ativo para modificação da *práxis*. A livre escolha seria decidir modificar, ou não, a própria cultura e a partir daí seus signos e seus discursos. Isto é, muda-se todo um discurso de poder a partir das transformações das identidades. Caminhando neste sentido, as estruturas vão delimitando espaços de atuação, (re)criando discursos e (re)definindo papéis sociais.

Como fugir de uma estrutura “estruturante e estruturada”? Negociações e acomodações nas estruturas, nos discursos e nas práticas acontecem a todo o momento. Assim, nem sempre o que se diz é o que se faz ou o que se tem. Mas o ideal tende a ser onde se quer chegar. Se se quer chegar é porque o discurso foi aceito como norma e padrão por um conjunto de pessoas que compartilham uma identidade cultural, e que buscam, mesmo que por caminhos diferentes, atingir de certa forma o ideal.

As Espartanas, como as demais gregas, possuíam o ideal da maternidade, da maternidade de varões. Era isso que almejavam. Neste caso não há contradição entre os papéis e as atitudes das lacedemônias quando comparadas com as demais gregas, e com as atenienses em particular. Esses eram os casos mencionados pelas inscrições funerárias⁹⁸, no momento em que agiam em benefício de suas *póleis* e, conseqüentemente, cumpriam seus papéis de esposas.

“Ler é fazer um gesto de interpretação configurando esse gesto na política da significação. Leituras diferentes não são gratuitas nem brotam naturalmente. Elas atestam modos de subjetivação distintos dos sujeitos pela sua relação com a materialidade da linguagem, ou melhor, com o corpo do texto que guarda em si os vestígios da simbolização de relações de

⁹⁸ Agradeço muito a Luciene de Lima Oliveira pela grande ajuda na tradução dessas inscrições. Explanaremos os pormenores dessas inscrições mais adiante.

poder, na passagem do discurso a texto, em seus espaços abertos de significação” (ORLANDI, 2001, p. 68).

Foi observando esses *vestígios da simbolização* que pudemos construir bases sólidas para a consolidar nossa hipótese. Simbolismo que não se limita àquele que escreveu, mas àqueles que leram e interpretaram o que foi escrito. Trazer à tona os mecanismos de produção de sentido em um texto é “tornar visível o modo como a exterioridade (sujeito, história) está presente nele, é trabalhar sua historicidade” (ORLANDI, 2001, p. 64).

Nesse sentido pudemos desenvolver a importância da comparação ou História Comparada em nosso trabalho. Porque o método comparativo nos possibilitou – como observadores e porque não adicionar aqui intérpretes dos documentos antigos – o afastamento de nosso próprio ponto de observação. Quando percebemos as sociedades como uma multiplicidade, deixamos de tentar descrevê-la para explicá-la como processo histórico.

Por isso, a preocupação demasiada com aqueles que escrevem, o seu tempo e o seu espaço. O envoltório ambíguo das esposas lacedemônias não se fixou em um ponto, mas transformou uma discussão de história de gênero em uma nova perspectiva sobre a sociedade espartana em particular e grega no geral.

A sociedade é um conjunto complexo e quase infinito de elementos que se combinam e coabitam continuamente. Mesmo as combinações que transparecem ser mais naturais são construções históricas. Logo, os elementos inseridos nas relações e práticas sociais, onde existem as articulações humanas, possibilitam também um número quase infinito de combinações e ações sociais (BUSTAMANTE & THELM, 2003, p. 11).

A diferença fundamental do método comparativo é dominar códigos culturais (evitando anacronismos). Controlados o tempo e o espaço que operamos, administramos e atuamos nesse tempo/espaço num jogo de comparação.

O tempo nos permitiu reconhecer continuidades e rupturas e os espaços delineados trouxeram as semelhanças e diferenças *políades* e gregas. Os *dispare*s Esparta e Atenas ou espartanos e atenienses, longe de se excluírem (até porque muitos de nossos discursos eram dos *outros*), se complementaram no mesmo sentido em que se reconheciam como singulares (AYMARD, 1990, p. 272).

Estudando com afinco as inscrições, podemos elucidar essas continuidades, rupturas e valores sociais importantes⁹⁹:

“Sou túmulo da mãe, da filha e ainda do filho, os quais receberam por sorte o rápido caminho para o Hades. Dentre os quais, um chamava-se Alexánor entre os jovens; A outra (teve) sua boa saúde arruinada antes do matrimônio. A Musa observou a educação de um jovem rapaz, (educação) que Hades zeloso, separou até que a criança se tornasse adulta. Por um lado a mãe tem dois filhos, assim, por outro lado, é uma tripla aflição” (IG. v. ix 726).

Neste primeiro exemplo, um único nome é anunciado: o masculino (do filho), o que já se subentende ser aquele que merece ser revelado, o mais importante. Em relação à filha, teve “sua boa saúde arruinada antes do

⁹⁹ A Epigrafia é uma palavra grega (Επιγραφή) que significa inscrição, escrever ou gravar sobre. Essa ciência não é simplesmente uma técnica de leitura e edições de textos gravados sobre pedra ou sobre qualquer outro material durável. Seus estudiosos possuem preocupação com a interpretação. Esse trabalho, devido a constantes descobertas com escavações, está sempre recomeçando. As inscrições são duráveis, em sua maioria, pois foram gravadas sob materiais duráveis. Esse fato já nos informa que essas informações buscavam, de certa forma, sobreviver por espaços temporais maiores. Corvisier nos informa que as pessoas responsáveis pelas lápides funerárias não eram necessariamente letradas (no sentido de saber ler e escrever), seu trabalho consistia em desenhar as letras de acordo com um modelo que lhes foi confiado, provavelmente por antepassados que ganharam a vida na mesma atividade. Eles tinham a técnica de escrever em paralelo de acordo também com o tamanho da superfície em que iriam escrever, ou *desenhar* as letras (CORVISIER, 1997, pp. 59-62).

casamento”, neste sentido, o casamento é considerado marco de uma vida feminina¹⁰⁰. Já o ponto que demarca antagonismo refere-se a: se por um lado, a *mãe teve dois filhos* (ou seja, cumpriu com primor seu papel social), a aflição é tripla, pois todos morreram, a *pólis* perdeu três de seus integrantes.

As inscrições não tinham como único fim informar quem jaz ou onde jaz. Seu destino maior compreende o discurso daquilo que deve ou não ser louvado pela *pólis*. E principalmente, aqueles que a recebiam (principalmente em Esparta) eram exemplos a serem seguidos. A inscrição era uma exaltação pública de seus padrões. Isso fica bem visível na inscrição que diz: “Não vejas com admiração. Aqui estou em repouso no *Pasikléos*. Do filho de Lusímakhos” (IG. v. ix. 731). Neste caso, podemos interpretar tanto como uma informação daquilo que não é considerado virtude naquela sociedade, um filho sem nome e sem *pólis*, quanto – bem ao estilo lacônico – um aviso “não me admire” não fez nada que não deveria ser feito em prol de minha *pólis*.

As inscrições são mais uma evidência da *pólis* superar, em importância, seus indivíduos. Pois mesmo os mortos serviam de exemplos daquilo que é considerado ou não virtuoso para o bem-estar social.

Os documentos gravados na antiguidade são de natureza diferente dos da atualidade. Documentos legislativos, atos públicos, tratados internacionais, textos em honra a alguém ou funerários, contas públicas ou privadas, contratos e escritas de natureza religiosa. O Epigrafista tenta compreender o critério de escolha daqueles que escreveram sobre aqueles que deviam ser lembrados. Como demarcavam quem seria lembrado ou não, que feitos eram considerados honrados ao ponto de merecer uma dedicatória. Esse questionamento pode ser

¹⁰⁰ E porque não dizer que a *pólis* perde também uma futura mãe.

transposto para a atualidade que continua selecionando eventos para gravarem como história.

Em outra inscrição encontramos: “De maneira nenhuma, se concede a aflição e a tristeza para aquela que gera” (IG. v. ix. 733). Esta inscrição referente à morte de *Fausto*, que “a *moîra* funesta decretou não ter descendentes”, representa que sua honrada mãe “quebrou seus flancos” para seu nascimento. O que demonstra sua origem de mãe virtuosa, que não merecia esse *desgosto*.

As virtudes descritas encontram-se em harmonia tanto com as virtudes espartanas quanto com os padrões gregos. Então onde reside o problema? E, principalmente, por que a demarcação de limites entre Esparta e Atenas? Em outras palavras, por que Esparta como contraponto/modelo de Atenas?

Embora tenhamos norteado nosso estudo para averiguação dos pontos análogos, reconhecemos a existência das especificidades *políades*. Diferenças tão importantes que causavam admiração e repulsa pela *pólis* por qual morreu Leônidas. Foram estas mesmas disparidades que, além de demarcar a identidade *políade*, possibilitaram nosso estudo. Porque sem elas não verificaríamos as ambigüidades dos discursos sobre as esposas espartanas.

Essa questão ficou ainda mais pungente quando tivemos acesso à informação sobre o conteúdo do código de *Gortina* em Creta. O código menciona as mulheres desta *pólis* como herdeiras/proprietárias de terra.¹⁰¹ Por que Aristóteles não faz referencia a Creta quando discursa sobre o poder das espartanas por *ter em mãos* grande parte das terras de Esparta? Seria para ressaltar a falta de virtudes destas mulheres? Seria medo de que Atenas seguisse

¹⁰¹Lembramos que um dos argumentos de Aristóteles para a *decadência* do sistema espartano foi a *grande quantidade de terras* nas mãos de espartanas.

o mesmo caminho (lembramos que Aristóteles assim como Platão eram *bem-nascidos*, detentores de terras)?

Estudando sobre as mulheres e a propriedade, Stephen Hodkinson¹⁰² estabelece tópicos interessantes (HODKINSON, 2006). Segundo ele, o argumento máximo da influência feminina sobre seus maridos acontece pelo fato de herdarem terras. Seus questionamentos são: qual a relação da espartana com a terra, qual o impacto da sua condição de herdeira em seu *status* e influência e, por último, qual era o papel dessa apropriação em meio à crise do sistema espartano (acrescentamos aqui a crise do sistema políade como um todo).

Para o autor, o *desmoronamento* de Esparta está ligada a concentração de terras nas mãos de algumas famílias. E a mulher espartana, ao herdar, repetia esse modelo que interessava à elite espartana. Por ser de seu interesse, foi esse próprio grupo que legitimou a possibilidade de herança por parte das mulheres. Essa possibilidade fazia com que famílias abastadas não perdessem suas terras em caso de morte de parentes do sexo masculino. Essa concentração deixou muitos esparciatas à margem das deliberações e discursos¹⁰³ que aconteciam nas *sissítias* (onde havia uma obrigação mensal¹⁰⁴ de oferta de comida).

Hodkinson trabalha a hipótese da propriedade hereditária feminina como dote, uma herança “*pré-mortem*” (HODKINSON, 2006, p. 4). E da mesma maneira que em Atenas, a ausência de dote limitava a capacidade da mulher de conseguir um bom casamento (HODKINSON, 2006, p. 11). Todos

¹⁰² Para conhecer melhor os trabalhos de Hodkinson vide bibliografia.

¹⁰³ Quando em 450/451 foi instaurada em Atenas a *dupla descendência*, ou seja, para ser cidadão era necessário ser filho de mãe e pai atenienses. Esse tipo de atitude também restringiu ainda mais o grupo capaz de decidir e deliberar sobre o futuro dessa *pólis*.

¹⁰⁴ Essa demarcação temporal foi retirada do texto de Hodkinson (HODKINSON, 2006).

esses argumentos contradizem de alguma forma os escritos de Plutarco. Até porque Hodkinson pretende oferecer uma descrição mais factível tanto das esposas quanto da *pólis*.

Entretanto, como exposto anteriormente, defendemos a hipótese que a herança feminina acontecia na falta de um parente do sexo masculino. Esta possibilidade oferecia segurança para pais, filhos e maridos que se encontravam *constantemente em estado de guerra*.

Encontramos no trabalho de Claude Mossé uma referência a Demóstenes que descreve muitas mulheres que, devido a desgraças *políades*, tiveram que alugar seus trabalhos como amas, fiandeiras, etc. Outro exemplo ainda no mesmo texto, acontece quando Mossé cita o caso de Euxideus, advogado de defesa do *Contra Eubolo* e a mulher que vende fitas a fim de alimentar seus filhos na ausência do marido (prisioneiro de guerra) (MOSSÉ, 1995, p. 21).

Esse exemplo de esposas desguarnecidas em caso de ausência de seus maridos nos leva a questionar como sucederia caso isso acontecesse em Esparta. Lembramos que, segundo Xenofonte, Licurgo estabeleceu que as esposas se ocupassem apenas com a procriação e deixassem atividades como *fiar* nas mãos de escravos(as). Assim, se considerarmos a *ausência de moedas* e o desestímulo ao comércio, a situação das lacedemônias ficava ainda pior na ausência de seus maridos caso não pudessem herdar terras.¹⁰⁵

“Licurgo, por sua vez, pensou que as escravas bastavam para produzir vestidos e, como considerava que a procriação era a principal missão das mulheres livres, em primeiro lugar fez com que as mulheres exercitassem seus corpos não menos que os masculinos. Logo, organizou competições para as mulheres, entre elas a corrida e as provas de força, exatamente como fez

¹⁰⁵ Dessa maneira esses indícios apresentam recursos que corroboram nossa explicação.

com os varões, convencido de que de mulheres vigorosas também os filhos nascem mais robustos” (XENOFONTE. *Constituição dos Lacedemônios*, I. 4).

Retornando a Hodkinson, ele escreve que Xenofonte descreve a iniciação dessa relação¹⁰⁶ em termos de um arranjo concernente a homens. Entretanto, alguns estudiosos modernos tentaram reinterpretar essa prática em termos de uma liberdade sexual das espartanas e seus desejos de iniciarem relações amorosas fora do casamento (HODKINSON, 2006, p. 14).

Como já discutimos anteriormente, não podemos reputar *liberdade sexual* às espartanas na medida em que elas não escolhiam aqueles com quem desejavam obter filhos perfeitos, mas sim eram escolhidas.

Assim conclui que:

“A contribuição da mulher para a crise da sociedade espartana não foi, portanto, um fenômeno independente: nem o caso de dominação feminina sobre as ostensivas regras masculinas, como Aristóteles assegura, nem luxúria feminina solapando a austeridade masculina, como Plutarco dá a entender. Isso foi mais um produto das mudanças de regras de uma minoria da população feminina esparticiata, mulheres de lares aristocráticos, enraizados em mudanças fundamentais que afetaram globalmente as características socioeconômicas da sociedade espartana” (HODKINSON, 2006, p. 20).

Neste caso, o autor de *Women and Property* estabelece *subgrupos* no seio dos esparciatas, que desde o começo do trabalho consideramos, a título de análise, como um grupo coeso. Argumentação muito bem fundamentada. Não intentamos entrar nesta discussão, por hora. O importante é compreender que, apesar de acreditar que *realmente* a causa pelo *declínio* espartano passou pela apropriação feminina de terras e de sua concentração por uma elite, o autor não estabelece as mulheres como as únicas *responsáveis*.

¹⁰⁶ Neste caso o autor discute o *arranjo* entre homens que gostariam de uma mulher para ter filhos sem necessariamente contrair matrimônio.

Compreendemos que sendo Esparta o grande modelo da aristocracia grega, e especificamente para os atenienses, era sobre estas mulheres (que agiam de forma coerente com valores espartanos e gregos) que se encontrava o mais ferrenho controle. O modelo de força, disciplina e austeridade não podia ser destruído. A fragilidade espartana demonstraria a todos, se não o fim, o começo do fim do sistema *políade*.

E assim construíram os discursos identitários das silenciosas espartanas. *Desregradas, livres, donas de seu nariz, culpadas pelos problemas espartanos, corajosas, musculosas, etc.*

Identities fabricadas por demarcação daquilo que não se é, elas *não agiam como as demais gregas*. Essa marca que diferencia acontece pelos sistemas simbólicos de representação (textos/imagens/discursos) e pelas formas de exclusão social. A partir daí que nosso sistema classificatório, assim como o grego, adquiriu existência. Isso demarcou *o ser espartana*. O exagero grotesco encontrado em nossa documentação demonstrava o temor do fim de uma forma de vida defendida por uma aristocracia grega.

Para Aristóteles, toda *coisa viva* era entendida como *telos*, ou final. “Entretanto, *teleios*, o adjetivo grego de *telos*, não significava somente *eventual* ou *completo*, mas *completo* no sentido de perfeito” (CARTLEDGE, 1993, p. 67). O animal humano, segundo Aristóteles, ocupa a posição de *fim perfeito*. O macho humano é o mais masculino de todas as coisas vivas, e a mulher, a mais feminina. O homem deveria reger porque o *ato de reger* requer o exercício da razão e, nesse departamento, as mulheres são consideradas inferiores aos homens (CARTLEDGE, 1993, p. 69). E o exemplo das espartanas, em Aristóteles, só vem a somar ao padrão estabelecido de desqualificação do feminino.

Neste caso entendemos o espanto do filósofo ao deparar que os espartanos – modelos em virilidade masculina, isto é, detentores de racionalidade – não regrem suas mulheres.

O ato de reger as mulheres não estava limitado, para Aristóteles, ao bem estar da *pólis*¹⁰⁷ que, conseqüentemente, trazia consigo o bem-estar de todos os seus cidadãos. Apesar disso ser o foco principal, o filósofo acreditava que as regras também tornariam as mulheres mais felizes porque:

“A autoridade do senhor sobre as crianças e a mulher e sobre toda a casa, que denominamos a arte da economia doméstica, é exercida no interesse dos que obedecem, ou no interesse comum de ambas as partes – essencialmente no interesse dos que obedecem, como acontece com outras artes (medicina e os exercícios atléticos por exemplo), praticados no interesse das pessoas sobre as quais elas atuam, embora também possam acidentalmente ser exercidas no interesse de quem exerce, pois nada impede o treinador de ser às vezes uma das pessoas que se exercitam” (ARISTÓTELES. *Política*. III, 1279 a).

Além de corroborar com nossa hipótese de que os exercícios não devem ser associados à liberdade, Aristóteles tenta legitimar um discurso onde aqueles que detêm poder agem em prol daqueles que não o possuem. A superioridade aconteceria em prol dos *inferiores*. Assim existe um discurso reconhecido onde os *mais necessitados* contam com as graças dos que não o são. Platão segue essa linha no Mito da caverna onde expõe que os *privilegiados* trabalhavam para que aqueles que ainda não tivessem visto *a luz*, a conhecessem.

O *fio de Ariadne* é: a ambigüidade dos discursos acontece pelo fato dos autores desvincularem as espartanas de sua sociedade. A documentação, em especial Aristóteles, descreve as espartanas como causadoras da ruína social lacedemônia, culpadas, por não aceitarem a disciplina inerente ao sistema

¹⁰⁷ “O relaxamento dos costumes das mulheres da lacedemônia também frustra as intenções da constituição local e é nocivo ao bem-estar da cidade” (ARISTÓTELES. *Política*. II, 1270 a).

políade. A historiografia já visualiza *mulheres guerreiras*, quase *pós-modernas*, que não aceitam imposições *num mundo masculino*, que agem por si, que são responsáveis por seus atos e merecem crédito por isso.

Nós oferecemos outra opção, onde não existem culpados ou guerreiros, mas pessoas, seres humanos que defendem pontos de vista para atingirem a felicidade, seu bem estar e o dos seus *compatriotas*. Lutam pelo que acham certo e por aquilo que acreditam condizer com a realidade. E isso não está em desacordo com a cultura grega (em geral) ou espartana (em particular).

Nosso intento não é ou foi desvendar as *verdadeiras, as reais* mulheres de Esparta. Entretanto pontuamos contradições nos discursos, tanto historiográficos quanto documentais. Ambos interessados em *falar a verdade*, ambos influentes em suas épocas. Discursos parciais, capazes de nos trazer *partes-verdades* que justificam/justificassem um determinado ponto de vista. Assim como este.

V. Conclusão

No início da pesquisa seguíamos os questionamentos de Perrot quando transcrevia a pergunta de Gianna Pomata: “Essa avalanche de discursos sobre as mulheres terá alguma vez tido conseqüências práticas sobre a vida delas?” Seria essa história capaz de nos devolver uma visão historiográfica feminina? (PERROT, 1995, p.11)

Daí em diante, nosso trabalho buscou compreender as limitações discursivas daquilo que se refere à Esparta do período clássico, e prioritariamente às espartanas. Compreendemos, portanto, que todos, independentemente do sexo, deviam trabalhar em prol de sua comunidade. Dessa maneira, como dimensionar o verdadeiro peso do discurso? Como defrontar discursos e práticas? Acreditamos que “imaginar o mundo não consiste em torná-lo presente no nosso pensamento. É o nosso pensamento que faz parte do mundo e é presença no mundo” (VERNANT, 1994, p.15).

A historiografia que demarca liberdade para as espartanas é a mesma que insiste em fixar um antagonismo entre Atenas e Esparta. A liberdade é apenas um ponto a mais nesse jogo de confrontação. Cada *pólis* grega engendrava um grande número de grupos que, assim como a identidade helena e *políade*, auferiam novas e múltiplas categorias identitárias.

Não intentamos discutir as generalizações em História Antiga. Concordamos com Finley quando escreve que os estudiosos tendem a dedicar pouco tempo questionando suas generalizações, inclinando-se dessa forma a freqüentes contradições e noções inadequadas (FINLEY, 1979, p. 92). Contudo, são estas mesmas generalizações que possibilitam o trabalho histórico, e principalmente seu aprimoramento e aprofundamento.

O texto documental não é o ponto de partida nem o de chegada, mas o lugar de observação do analista. É no discurso que conhecemos nossos *indivíduos-objeto*. E como qualquer discurso, aquele que analisamos é incompleto, assim como são incompletos os sentidos que apreendemos e seus sujeitos (ORLANDI, 2001, p. 92). Mesmo a apropriação identitária das espartanas nos discursos historiográficos é móvel. “As palavras não significam em si. Elas significam porque têm textualidades, ou seja, porque sua interpretação deriva de um discurso que as sustenta, que as provê de realidade significativa. E sua disposição em texto faz parte dessa realidade” (ORLANDI, 2001, p. 86).

Considerando que os indivíduos recebem, desde seu nascimento, qualquer que seja seu sexo, representações e normas que o definem em sua sociedade. Podendo aceitá-las ou refutá-las. Mas mesmo quando lutam e as negam, as reconhecem como a forma de ser. Ou seja, a negação contém em si a afirmação de sua existência e de sua força.

Assim somos e assim foi. A *pólis* se sobrepunha aos indivíduos, mas era criação dos mesmos. Da mesma forma, carecia da presença humana e de seu reconhecimento para se reproduzir tanto fisicamente quanto discursivamente. Esse era o grande traço grego. Sua forma de vida dita civilizada, que o diferenciava dos demais, dos bárbaros.

Os que cumpriam seu papel nesse jogo eram exaltados e a eles conferiam *status* de honra. Aqueles que tentavam escapar do modelo ficavam denegridos e sofriam penalidades *pela audácia* entendida como desconsideração para com a comunidade. Um exemplo disso eram as mulheres que não podiam ter filhos, os celibatários e os efeminados. “Numa sociedade de confronto, onde, para se ser reconhecido, é preciso prevalecer sobre os rivais

numa incessante competição pela glória, cada indivíduo está sujeito ao olhar do outro, cada indivíduo existe em função desse olhar” (VERNANT, 1994, p. 20).

A própria percepção de liberdade estava ligada à vida do cidadão. Antes de mais nada o homem deve ser senhor de si, controlar a si mesmo. Cada qual deveria encontrar maneiras de controle de si, tal como era conveniente a um homem livre, cujo ideal era não ser escravo de ninguém, nem dos outros nem de si mesmo (VERNANT, 1987, p.41). Neste sentido as espartanas não se achavam no campo da *thymós*, do desejo, da desmedida – se não controlado – pelo contrário, encontravam-se mais *vulneráveis* ao olhar público em sua atuação no espaço público.

Esse costume relacionado à manutenção guerreira da *pólis*, está justificada ante a outras instituições espartanas que se diferenciavam das atenienses. Dentre elas, a educação na *agogé* e os banquetes públicos (*sissítias*), que estavam associados à esfera do comum como atividades cívicas, enquanto em Atenas tanto a educação quanto os banquetes encontravam-se na esfera do privado, do particular.

Isso tudo sem mencionar a construção de Vernant com relação ao politeísmo, que, segundo o autor, não tinha nenhum fundamento. A adesão estava baseada nos costumes. Tanto quanto a língua, os estilos de comportamento nos âmbitos públicos e privados, e a religião não necessitam de justificativa além da própria existência, pois se é praticado provou ser necessário. Isso exprimia o modo como os gregos regulamentavam suas relações com o além (VERNANT, 2006, p.7).

Assim podíamos apenas aceitar que se as espartanas agiam como agiam, já havia em si justificativa para isso. Entretanto, como defendemos ao

longo desse trabalho, algumas razões poderiam ser citadas e trabalhadas para compreensão desse comportamento.

Principalmente se levarmos em consideração que é a partir do adestramento do corpo que são impostas às disposições sociais mais fundamentais. Todas as sociedades possuem formas próprias de adestramento corporal capaz de tornar o corpo feminino ou masculino (BOURDIEU, 2002, pp. 70-71). E o corpo feminino espartano era determinado e *adestrado* para deixá-lo mais forte para o parto. Essa era sua disposição social, e era para isso que seus corpos eram instruídos.

A historiografia que relata a liberdade das espartanas está mais vinculada com uma percepção ateniense de estranhamento com relação à *pólis* de Leônidas do que com a investigação de uma possível Esparta aos olhos de seus cidadãos. As idéias são transmitidas repetidamente, e passam a ser propagadas como *a verdade* de forma acrítica. As informações *congeladas* que nos permitem avançar em nossas pesquisas também são capazes de nos induzir a uma História sem juízo crítico, pois as informações já foram dispostas *a priori*.

Se nossos discursos autorizados são aqueles que nos chegam dos atenienses, ou de qualquer grego não espartano, isso deve ser levado em consideração no momento em que analisamos nosso *corpus* documental.

Tudo existe por necessidade. Contudo, da mesma forma, aquilo que existe está condenado a perecer, a se transformar. O que foi necessário num dado momento numa determinada sociedade não vale para outras. Todo o tipo de sociedade humana existe por necessidade do momento dado em que se impõe.

VI. Bibliografia

I – Documentação Textual

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

II – Documentação Epigráfica

INSCRIPTIONES GRAECARUM. Vol. IX – Lacônia

III - Dicionários

- BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Trad: Carmem C. Varriale et al. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- CHARAUDEAU, Patrick. *Dicionário de Análise do Discurso*. Trad: Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2004.
- HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina*. Trad: Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- ISIDRO PEREIRA, S.J. *Dicionário Grego – Português e Português – Grego*. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.
- MOSSE, Claude. *Dicionário da Civilização Grega*. Trad: Carlos Ramalhete. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- SEBASTIAN YARZA, Florêncio I. *Diccionario Griego – español*. Barcelona: Ramón Sopena, 1945.

IV – Bibliografia Instrumental e Específica

- ABREU, Martha & SOIHET, Rachel (org). *Ensino da História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.
- ALMEIDA, Tereza Virgínia. “Corpo e História Literária: A Questão do Gênero e a Perspectiva Construtivista.” In: PEDRO, Joana Maria & GROSSI, Miriam Pillar (org). *Masculino, Feminino, Plural – gênero na interdisciplinaridade*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998.
- ANDRADE, Marta Mega de. “A ‘Cidade das mulheres’ : a questão feminina e a pólis revisitada.” In: FUNARI, Pedro Paulo, FEITOSA, Lourdes Conde & SILVA, Gláydson José da. (orgs). *Amor, Desejo e*

Poder na Antiguidade: Relação de Gênero e representações do Feminino. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2003.

_____. *A Cidade das mulheres: cidadania e alteridade feminina na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: LHIA, 2001.

_____. *Memória e Renome Femininos em Contextos Funerários: sociedade políade da Atenas clássica*. Logos e Tempo, Colóquio do CPA. Campinas/ Unicamp, 2003.

_____. “Os ‘usos’ do feminino. Ou da participação da mulher na pólis dos atenienses no período clássico”. In: *Phoînix* 1998. Ano 4, Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998. pp. 389-401..

AUGÉ, Marc. “Balanço da situação: A percepção do outro, hoje” In: *A Guerra dos sonhos: Exercícios de etnoficção*. Trad: Maria Lúcia Pereira. Campinas, SP: Papirus, 1998.

_____. *Não–Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Trad: Maria Lúcia Pereira. Campinas, SP: Papirus, 1994.

_____. *O Sentido dos Outros*. Trad: Francisco da Rocha Filho. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

AYMARD, M. “Histoire et Comparaison”. In: AT SMA, H. & BURGIERE, A. (ed) *Marc Bloch Aujourd’hui; Histoire Comparée & Sciences Sociales*. Paris, Editions de L’École des Hautes Études in Sciences Sociales (EHESS), 1990. pp. 271-278.

BARFIELD, Thomas J. “The shadow empires: imperial state formation along the chinese – nomand frontier”. In: ALCOCK, Susan E., D’ALTROY, Terence N., MORRISON, Kathleen D. & SINOPOLI, Carla M. (edited by). *Empires Perpectives from Archaeology and History*. Cambridge University press.

BARTHES, Roland. *Elementos de Semiologia*. Trad: Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, editora da USP, 1971.

BECKER, Idel. *Pequena História da Civilização Ocidental*. São Paulo: Companhia editora Nacional, 1978.

BELEBONI, Renata Cardoso. “Abordagens em História Antiga”. In: *Phoînix* 2002, Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2002.

- BELLOMO, Harry. A Formação do Jovem no Mundo Grego. *In: BAKOS et alli. Origens do Ensino*. Porto Alegre: Edipuers, 2000.
- BERNARDES, Júlio. *Hobbes e a liberdade*. Coleção Passo-a-passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- BLUNDELL, Sue. *Women in Ancient Greece*. Cambridge, Massachusetts: Havard University Press, 1995.
- BOARDMAN, Jonh, Jasper Griffin e Oswyn Murray. *História Oxford del Mundo Clasico-1 Grecia*. Trad: Federico Zaragoza Alberich. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Trad: Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- _____. “Observações sobre as Mulheres” *In: As Mulheres e a História*. Trad: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995
- _____. *O Poder Simbólico*. Trad: Fernando Tomaz. Lisboa: Difel, 1989.
- BRULÉ, P. “Lês Grecs étaient-ils misogynes?” *In: L’Histoire*, nº 231, Avril 1999.
- BURKE, Peter. *História e Teoria Social*. Trad: Klauss Brandini Gerhardt e Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha & THEML, Neyde. *História Comparada: Olhares Plurais*. *In: Estudos Ibero-Americanos / PUCRS XXIX (2): 7-22, 2003. (ISSN 0101-4064)*.
- BUXTON, Richard. *La Grèce de l’imaginaire. Les contextes de la mytologies*. Paris: édition La Découverte, 1996.
- CALVO-SOTELO, Pedro. “” A Lisístrata de Aristófanes. *In: GARRIDO, Elisa González (ed). La Mujer en el Mundo Antiguo – actas de la V Jornadas de Investigacion Interdisciplinatória: seminários de estúdios de la mujer*. Madri: Universidad Autônoma de Madrid, 1986.
- CAMERON, Averil & KUHRT, Amélie (ed). *Images of Women in Antiquity*. London: Routledge, 1993.

- CARDOSO, C. F. & VAINFAS, R. *Domínios da História: Ensaios de teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CARDOSO, C. F. “A Etnicidade Grega: uma visão a partir de Xenofontes”. In: *Phoînix 2002*, Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2002.
- _____. *Os Métodos da História*. Trad: João Maria. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- CARTLADGE, Paul. *The Greeks*. New York: Oxford University Press, 1993.
- _____. *The Spartans – an epic history*. London: Pan Books, 2003.
- _____. “To Die For?” In: *History Today*, Volume: 52 nº: 8, August 2002. pp. 20 - 25
- _____. “What have the Spartans done for us?: Sparta’s contributions to western civilization” In: *Greece & Rome*, Vol. 51, nº 2, 2004.
- CASSIN, Barbara. *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros: a cidade e seus outros*. Trad: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- CAVANAGH, William et al. (org). *The Lacônia Survey: continuity and change in greek rural landscape*. Vol. I – Methodology and Interpretation. Annual of British School at Athens. Supplementary Volume 26. London: British School At Athens, 2002.
- _____. *The Lacônia Survey: continuity and change in greek rural landscape*. Vol. II –Archaeological Data. Annual of British School at Athens. Supplementary Volume 27. London: British School At Athens, 1996.
- CEPEDA RUIZ, Jesús. “La Mujer em Esparta. Épocas arcaica y clásica.” In: DEL VAL VALDIVIESA, Maria Isabel (coord) Et Al. *La Historia de las Mujeres: una revisión historiográfica*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2004. pp. 139-167.
- CERTEAU, Michel de. *A Cultura no Plural*. Campinas: Papirus, 1995.

- _____. *A Invenção do Cotidiano: 1 Artes de Fazer*. Trad: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis – RJ: Vozes, 1994.
- CERUTTI, Simona. “A Construção de Categorias sociais”. In BOUTIER, Jean & JULIA, Dominique (org). *Passados Recompostos, campos e canteiros da história*. Trad: Marcela Mortara e Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Editora FGV, 1998.
- CHARTIER, Roger. *Diferenças entre os sexos e Dominação Simbólica (Nova Crítica)*. In: *Cadernos Pagu* (4), 1995. pp.37 – 47.
- CLARK, Elizabeth A. “Women, Gender and the Study of Cristian History”. In: *Church History* 70 n° 3, 395 a 426 S 2001.
- CORVISIER, Jean-Nicolas. *Sources et Méthodes en Histoire Ancienne*. Paris: PUF, 1997.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. *O que é participação política*. Coleção primeiros passos. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França Moderna*. Trad: Mariza Corrêa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- DEL PRIORE, Mary Lucy Murray. *A História do Corpo e a Nova História: uma autópsia*. Revista USP. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, Vol. Setembro/ Outubro/ Novembro de 1994, fascículo n°23, p.49-55, 1994.
- DEL VAL VALDIVIESA, Maria Isabel (cord) Et Al. *La Historia de las Mujeres: una revisión historiográfica*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2004.
- DOOLEY, Robert A. *Análise do Discurso – Conceitos Básicos em Lingüística*. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2003.
- DUBY, G. & PERROT, M. “Escrever a história das Mulheres”. In: *História das Mulheres no ocidente*, Porto: Afrontamento, 1993, v.I.
- _____. *As Mulheres e a História*. Trad: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.
- DUCAT, Jean. “La Femme de Sparte et la Cité”. In: *KTEMA – Civilisations de L’Orient, de la Grèce et de Rome Antiques*.

- Strasbourg, Université March Bloch de Strasbourg Centre de Recherches sur le proche-orient et la Grèce Antiques. Nº 23, 1998.
- FANTHAN, Elaine. "women in Antiquity: a Seletive (and Subjetive) Survey." In: *Echos du Monde Classique: Classical Views*. XXX, n.s. 5, 1986. pp. 1-25.
- FANTHAN, Elaine et al. *Women in Classical Word – Image and Text*. New York: Oxford, 1994.
- FINLEY, Moses I. Esparta e a Sociedade Espartana. In: *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *História Antiga: testemunhos e modelos*. Trad: Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. *Os Gregos Antigos*. Trad: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Uso y Abuso de la Historia*. Trad: Antonio Pérez-Ramos. Barcelona: Editorial Crítica, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *A Mulher/ Os Rapazes – da história da sexualidade*. Coleção: leitura. Tradução: Maria Theresa da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- _____. *A Ordem de Discurso*. Trad: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. *História da Sexualidade I – A vontade de Saber*. Trad: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.
- _____. *Microfísica do Poder*. Trad: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- GARCIA, Luis Iglesias. "La mujer y la pólis griega." In: GARRIDO, Elisa González (ed). *La Mujer en el Mundo Antiguo – actas de la V Jornadas de Investigacion Interdisciplinatória: seminários de estudos de la mujer*. Madri: Universidad Autônoma de Madrid, 1986.
- GARRIDO, Elisa González (ed). *La Mujer en el Mundo Antiguo – actas de la V Jornadas de Investigacion Interdisciplinatória: seminários de estudos de la mujer*. Madri: Universidad Autônoma de Madrid, 1986.

- GINZBURG, Carlo. *Relações de Força – história, retórica, prova*. Trad: Jônatas Batista Neto. São Paulo. Companhia das Letras, 2002.
- GRAHAM, Sandra L. *Proteção e obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro*. Trad: Viviana Bosi. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- GREW, Raymond. “On the Current State of Comparative Studies”. In: AT SMA, H., BURG UIÈRE, A. *Marc Bloch Aujourd’hui; Histoire Comparée & Sciences Sociales*. Paris: EEHES, 1990. pp. 323-336.
- HALL, Jonathan M. “The Nature and Expression of Ethnicity: An Anthropological View”. In: *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge, 1997.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Trad: Tomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- _____. “Quem Precisa de Identidade?” In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- HAUPT, Heinz – Gerhard. “O Lento Surgimento de uma História Comparada”. In: BOUTIER, Jean & JULIA, Dominique (org). *Passados Recompuestos, campos e canteiros da história*. Trad: Marcela Mortara e Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Editora FGV, 1998.
- HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. Tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HODKINSON, Stephen. *Female Property Ownership and Status in Classical and Hellenistic Sparta*. Disponível em: http://www.chs.harvard.edu/File/women_property_hodkinson.pdf
- Acesso em 6 de agosto de 2006.
- _____. “Marriage, Inheritance and Demography: Perspectives upon the Success and Decline of Classical Sparta,” In: A. Powell (ed.), *Classical Sparta: Techniques behind her success*, London: 79-121. 1989.

- _____. "Warfare, wealth and the crisis of Spartiate society," In J. Rich and G. Shipley (eds.), *War and Society in the Greek World*, London and New York, 1993. p. 146-76.
- _____. *Spartan society in the fourth century, Le IV^e siècle av. J.-C.* 1996. p. 85-101.
- _____. "Lakonian artistic production and the problem of Spartan austerity", N. Fisher & H. Van Wees (edd.) *Archaic Greece*, 1998. p. 93-117.
- _____. *Property and Wealth in Classical Sparta*. London: Duckworth & The Classical Press of Wales 2000.
- HODKINSON, Stephen J. & Anthony Powell (edd.). *Sparta: New Perspectives* London: 1999.
- HORNBLOWER, Simon. *The Greek World, 479-323 BC*. London: Routledge, 1992.
- HUFTON, Olwin. "Mulheres/Homens: Uma questão Subversiva." In BOUTIER, Jean & JULIA, Dominique (org). *Passados Recompuestos, campos e canteiros da história*. Trad: Marcela Mortara e Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Editora FGV, 1998.
- JAGGAR, A. M. & BORDO, S.R. *Gênero, Corpo, Conhecimento*. Rio de Janeiro: Record/ Rosa dos Tempos, 1997.
- JEFFERY, L. H. *The Local Scripts of Archaic Greece – A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to Fifth Centuries BC*. Oxford University Press, 1990.
- JONES, Peter V. *O Mundo de Atenas - Uma Introdução à cultura clássica ateniense*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- KOCKA, Jürgen. Comparison and Beyond History and Theory 42: 39-44, fev.2003. [Trad: Maria Elisa Bustamante].
- LACLAU, Ernesto. "Poder Y Representación". In: POSTER, Mark (edit). *Politics, Theory and Contemporary Culture*. New York: Columbia University Press, 1993. Trad Leandro Wolfson. Disponível em: http://www.politica.com.ar/Filosofia_politica/Poder-y-Representacion-Lacau.htm Acessado em : 17 de junho de 2006.

- LAQUEUR, Thomas. *Inventando o Sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Trad: Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 2003.
- LEGRAS, B. *Éducation et Culture dans le Monde Grec: VIII-I siècle av. J.C.* Paris: SEDES, 1998.
- LEITE, Miriam D. Moreira. *História das Mulheres*. Revista USP. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, Vol. Setembro/Outubro/ Novembro de 1994, fascículo nº23, p.57-61, 1994.
- LESSA, Fábio de Souza. "Comportamento Feminino e Vida Cotidiana no Gineceu". In: *Phoînix 1998*. Ano 4, Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998. pp. 181-193.
- _____. *Feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ, 2004.
- _____. *Mulheres de Atenas: Mélissa do Gineceu à Agora*. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga, 2001.
- LEVI, Giovanni & SCHMITT, Jean Claude (org). *História dos jovens volume1: Da Antiguidade à Era Moderna*. Trad: Cláudio Marcondes, Nilson Moulin e Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LOMAN, Pasi. "No Women no War: Women's Participation in Ancient Greek Warfare". *Greece & Rome*, Vol. 51, nº 1, abril 2004.
- LORAU, Nicole. *Maneiras Trágicas de Matar uma Mulher*. Trad: Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- MAFFRE, Jean-Jacques. *A Vida na Grécia Clássica*. Trad: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.
- MARCUSE, Herbert. *Cultura e Psicanálise*. Trad: Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira e Isabel Loreiro. São Paulo: Paz e terra, 2001.
- MATOS, Maria Izilda S. de & SOIHET, Rachel (org.). *Corpo feminino em debate*. São Paulo: UNESP, 2003.
- MATOS, Maria Izilda S. de & SOLER, Maria Angélica (org.). *Gênero em Debate – trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea*. São Paulo: Educ, 1997.

- MICHELET, J. *A Mulher*. Trad: Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *As Raízes Clássicas da Historiografia Moderna*. Trad: Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru, SP: Edusc, 2004.
- MONSMA, Karl. *James C. Scott e a resistência Cotidiana no Campo: Uma Avaliação Crítica*. In: BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais. Rio de Janeiro, nº 49, 1º semestre de 2000, pp.95-121.
- MOSSE, Claude. “A Antiguidade: Leitura critica do tomo 1 da História das Mulheres”. In: DUBY, G. & PERROT, M. *As Mulheres e a História*. Trad: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.
- _____. *La mujer em la Grécia Clásica*. Trad: Célia Maria Sanches. Madrid: Nerea, 1990.
- _____. “Women in the Spartan Revolutions of the Third Century BC”. In: POMEROY, Sarah (Org.). *Women’s History and Ancient History*. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 1991.
- MOURA, José Francisco de. *Imagens de Esparta: Xenofonte e a Ideologia Oligárquica*. (Hélade Suplemento 2). Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga, 2000.
- _____. *Imagens Vivas: os vasos figurados da lacônia no século VI a.c.* Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2001.
- _____. “Os Trabalhos de Prospecção na Lacônia e seus Resultados para a História de Esparta”. In: *Phoînix* 1998. Ano 4, Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998. pp. 257-269.
- ORLANDI, Eni P. *Análise de Discurso: Princípios e Procedimentos*. Campinas/ SP: Pontes, 2005.
- _____. *Discurso e Texto – formulação e Circulação dos sentidos*. Campinas/SP: Pontes, 2001.
- PANTEL, P.S. “A história das mulheres na história da antiguidade, hoje”. In: *História das Mulheres no ocidente*. Porto: Afrontamento, 1993, v. I.

- PEDRO, Joana Maria & GROSSI, Miriam Pillar (org). *Masculino, Feminino, Plural – gênero na interdisciplinaridade*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998.
- PINTO, Milton José. *Comunicação e Discurso – introdução à análise de discursos*. São Paulo: Hacker Editores, 2002.
- POMEROY, Sarah B. *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas – mujeres em la antigüedad clásica*. Trad: Ricardo Lezcano Escudero. Madrid: Akal, 1987.
- _____. *Families in Classical and Hellenistic Greece – representations and realities*. New York: Oxford, 1998.
- _____. *Spartan Women*. New York: Oxford, 2002.
- PRIETO, A. “La Parole Féminine dans la Grèce Ancienne”. In: *Dialogues d’histoire ancienne, Annales Litteraires de l’université de Besançon*. Paris: Lês Belles Lettres, 1991, vol.108.
- RAGO, Margareth. “Epistemologia Feminina, Gênero e História.” In: PEDRO, Joana Maria & GROSSI, Miriam Pillar (org). *Masculino, Feminino, Plural – gênero na interdisciplinaridade*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998.
- REDFIELD, James. “The Women of Sparta”. *The Classical Journal*. Colorado: Classical Association of the Midle West and South, v. 73 n° 2 p.146-61, december-january 1977/1978.
- RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do Corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.
- SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Trad: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. *Orientalismo – o oriente como invenção do ocidente*. Trad: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SAMARA, Eni de Mesquita. “O Discurso e a Construção da Identidade de Gênero na América Latina”. In: MATOS, Maria Izilda S. de & SOLER, Maria Angélica (org.). *Gênero em Debate – trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea*. São Paulo: Educ, 1997
- SANTAELLA, Lúcia. *O que é semiótica*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

- SANTIAGO, Pablo David. *Roles: femininos y masculinos. Determinación biológica o construcción cultural?* Disponível em: <http://www.monografias.com/trabajos16/determinacion-roles/determinacion-roles.shtml>. Acesso em 20 jan. 2005.
- SANTOS, José Luiz dos. *O que é Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- SCHALCHER, Maria da Graça. “Considerações sobre o tema Mulher no Pensamento de Aristóteles”. In: *Phoînix* 1998. Ano 4, Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998. pp. 331-334.
- SENNETT, Richard. *Carne e Pedra: O corpo e a cidade na civilização ocidental*. Trad: Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: RECORD, 1997.
- SILVA, Maria Aparecida O. “O mistério da miragem. A mulher na história de Esparta.” In: FUNARI, Pedro Paulo, FEITOSA, Lourdes Conde & SILVA, Glaydson José da. (orgs). *Amor, Desejo e Poder na Antiguidade: Relação de Gênero e representações do Feminino*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2003.
- _____. “Plutarco e a Bibliografia de Esparta.” In: *Politéia: História e Sociedade*. v.4. n.1. Vitória da Conquista – Bahia: Edições Uesb, 2004.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- SISSA, Giulia. “A família na cidade grega”. In: BURGUIÈRE, André (dir). *História da família 1. Mundos Longínquos, Mundos Antigos*. Lisboa: Terramar, 1996.
- SCOTT, Joan. Gênero: “Uma categoria útil de análise histórica”. In: *Educação & Realidade* 20 (2) pp.71-99 Jul/Dez 1995.
- _____. “História das Mulheres”, In: BURKE, Peter (org). *A Escrita da História: Novas Perspectivas*. Trad: Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- _____. “Prefácio a Gender and Politics of History”. In: *Cadernos Pagu: desacordos, desamores e diferenças*. Campinas: PAGU/UNICAMP, 1994, v.3.
- SOIHET, Rachel. “História, Mulheres, Gênero: Contribuições pra um debate”. In: Aguiar, Neuma. *Gênero e Ciências Humanas: Desafio*

- às ciências desde a perspectiva das Mulheres*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- SOURVINOU-INWOOD, Christianne. "Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern". In: REEDER, E. *Pandora*. Princeton University Press, 1995. pp.111-120.
- SUÁREZ, Mireya. "A Problematização das Diferenças de Gênero e a Antropologia". In: Aguiar, Neuma. *Gênero e Ciências Humanas: Desafio às ciências desde a perspectiva das Mulheres*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- THEML, Neyde. *O Público e o Privado na Grécia do VIII^o ao IV^o séc. a. C: O modelo ateniense*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.
- TILLY, Louise A. "Gênero, História das Mulheres e História Social". In: *Cadernos Pagu: desacordos, desamores e diferenças*. Campinas: PAGU/UNICAMP, 1994, v.3.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América – a questão do outro*. Trad: Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1996
- VARIKAS, Eleni. "Gênero, Experiência e subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott". In: *Cadernos pagu: desacordos, desamores e diferenças*. Campinas: PAGU/UNICAMP, 1994, v. 3.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad: Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1992.
- _____. *El Individuo, la Muerte y el Amor en la Antigua Grécia*. Trad: Javier Palácio. Barcelona: Paidós, 2001.
- _____. *Mito E Religião na Grécia Antiga*. Trad: Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.
- _____. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Trad: Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- _____. (dir). *O Homem Grego*. Trad: Maria Jorge Vilar Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- _____. (dir). *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Éditions de l'Ecole des Hautes Études em Siences Sociales, 1999.

- VERNANT, J-P, VEYNE, Paul, *et all. Indivíduo e Poder*. Trad: Isabel Dias Braga. Lisboa: Edições 70, 1987.
- WEBSTER, Jane. “Art as Resistance and Negotiation”. *In*: SCOTT, Sarah & WEBSTER, Jane (edited by). *Roman Imperialism and Provincial Art*. Cambridge, 2003.
- WOODWARD, Katharyn. “Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual” *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.