

O ORÁCULO DE DELFOS E ESPARTA: UMA RELAÇÃO SIMBIÓTICA¹²

Javier Jara Herrero

Em um mundo helênico cuja religião carecia de uma doutrina cultural predeterminada, a adivinhação ou *mantike* representava o principal meio de contatar os deuses e receber instruções sobre um assunto específico. Por esta razão, os santuários oraculares ajudaram o indivíduo grego da Antiguidade, em sua busca pelo conselho divino, praticamente, até o advento do cristianismo. Vários desses centros atingiram uma categoria pan-helênica: o de Dodona, consagrado a Zeus (CHAPINAL, 2021), ou os de Dídima e Claros, atribuídos a Apolo, são apenas alguns exemplos; no entanto, foi o oráculo de Delfos, localizado na região da Fócida, que, por sua importância e a transcendência de suas profecias, tornou-se o *omphalos* do mundo antigo.

É difícil ouvir falar de Delfos e não associar imediatamente este nome ao oráculo apolíneo que ali se estabeleceu. As primeiras evidências literárias conhecidas vinculam esta divindade e a localidade vem do final do século VII ou início do século VI: de acordo com a lenda contida no *Hino Homérico* (140-370) que se dedica a ele, Apolo decidiu empreender uma viagem de sua terra natal, Delos, até as encostas do Monte Parnaso, onde erigiu um santuário oracular para aconselhar os homens, após uma luta épica contra uma serpente/dragão. A história é semelhante a lírica do lésbio Alceu (frag. 307), pela qual Zeus teria ordenado que o seu filho se instalasse em Delfos; este, no entanto, teria desobedecido e marchado para o país dos Hiperbóreos. No século V, considerava-se que as origens do oráculo estavam associadas às da própria cultura helênica, como se pode deduzir de alguns fragmentos das tragédias de Ésquilo (*Eumênides*, vv. 1-19, o que torna a deusa ctônica Gaia a primeira profetisa) e Eurípides (*Ifigênia entre os Tauros*, vv. 1234-1258, para quem “el antiguo oráculo de la Tierra”³ residia no local – Delfos). Todos estes testemunhos indicam que, em pleno Arcaísmo, o santuário délfico já se encontrava imerso em um

¹Agradeço ao Prof. D.Sc. Luis Filipe Bantim de Assumpção o convite para participar do Congresso Hispano-Brasileiro *Encontros Transatlânticos – diálogos sobre História, Patrimônio Cultural e Educação*, germe deste trabalho.

²Este texto foi traduzido pelo Prof. D.Sc. Luis Filipe Bantim de Assumpção e pela Prof.^a M.Sc. Mônica Cristina Soares Barretto. A sua revisão foi realizada pelo Prof. M.Sc. Walmir Fernandes Pereira.

³No processo de tradução, optamos por manter as citações diretas no formato adotado pelo autor do artigo, de modo que o público-leitor possa acessar as informações tal como foram empregadas no texto original em espanhol (Nota dos tradutores).

desenvolvimento político e cultural que prosseguiu de forma exponencial até o alvorecer da Época Clássica, quando o local já era uma referência religiosa em boa parte das áreas habitadas nas imediações do Mediterrâneo (SCOTT, 2015, p.73-78).

Consequentemente, Delfos esteve presente na evolução das pólis gregas e catalisou alguns dos processos políticos que as caracterizaram. O exemplo mais paradigmático encontra-se em Esparta, cujas relações fluidas e constantes com o santuário o tornou um caso excepcional, desde a sua configuração como pólis. O seu ordenamento constitucional, emanado da Grande Retra (NAFISSI, 2010; FORNIS, 2016, p.67-71), implementou um arcabouço institucional praticamente imutável, fruto do vínculo entre a *politeia* lacedemônia e o oráculo (Tirteu, *frag.* 3 Diehl *apud* Diodoro da Sicília, VII, 12.6; Heródoto, I, 65.2; Plutarco, *Vida de Licurgo*, VI, 1-2 e 10). O sistema diárquico dos espartanos, no qual Ágidas e Euripôntidas compartilhavam o trono em igualdade teórica de condições, também foi endossado pela Pítia de Delfos (Heródoto, VI, 52; Platão, *Leis*, 691D-E). Esparta tinha até personagens encarregados de manter essa estreita relação com o santuário, os pítios (*πίθιοι*), nomeados pelos diarcas – com quem compartilhavam a guarda dos oráculos – e mantidos às custas do Estado (Heródoto, VI, 57.2; Xenofonte, *Constituição dos Lacedemônios*, 15.5). Não é de surpreender, portanto, que os espartanos sentiram uma conexão particular com o santuário e que observassem as sentenças píticas com solene devoção. De fato, Esparta passou a utilizar o recurso délfico em muitas ocasiões para materializar determinados objetivos políticos que, como veremos, acabariam sendo transcendentais para o devir histórico da cidade.

Até o final do século VI, Atenas tornou-se uma grande potência de primeira ordem sob o governo dos pisistrátidas. O fortalecimento de um regime como o ateniense representou uma ameaça ao Estado espartano, ainda envolvido no fortalecimento de seu domínio absoluto sobre a recém-formada liga do Peloponeso (JARA HERRERO, 2022). Usando como pretexto alguns mandatos délficos que exortavam a devolver Atenas à família dos Alcmeônidas (Heródoto, V, 63.1), o diarca Cleômenes empreendeu, entre 511 e 506, uma série de expedições militares no interior da Ática com a intenção de desestabilizar a sua política externa e reafirmar a hegemonia lacedemônia sobre os Estados do Peloponeso ainda vacilantes (FORNIS, 2016, p.102-103; JARA HERRERO, 2019, p.10-11). A quarta e última dessas incursões reuniu contingentes das pólis aliadas, mas, longe de ser bem-sucedida, conseguiu romper a ordem institucional espartana. Quando o exército conjunto

estava em Elêusis, os coríntios decidiram abandonar a expedição por motivos políticos. Este gesto foi seguido por Demárato, o diarca Euripôntida que, de acordo com as leis espartanas vigentes, estava liderando o exército junto com o seu colega de trono (Heródoto, V, 75.1). Além de evidenciar as profundas divergências entre as dinastias reinantes em Esparta, a *dichostasia* (CARLIER, 1977, p.76; MILLENDER, 2018) liderada por Demárato frustrou qualquer tentativa de invasão da Ática e obrigou os espartanos a promulgarem uma norma que proibia a saída dos dois reis em uma mesma campanha militar (Heródoto, V, 75.3).

A relação entre os dois reis não seria restabelecida: em 491, no contexto das embaixadas aquemênidas solicitando “terra e água” que antecederam a primeira guerra médica, os eginetas acolheram sem hesitação à vontade dos persas. Atenas, diante da possibilidade de que o inimigo tivesse uma base naval a poucos quilômetros de distância, implorou ajuda a Esparta, e Cleômenes foi para à ilha exigindo a entrega de reféns e a lealdade à “causa” helênica. Mas o Ágida foi sem a companhia de seu homólogo, e os eginetas, argumentando que os regulamentos espartanos estipulavam a nulidade de qualquer negócio oficial que não tivesse a presença de ambos os diarcas, recusaram o pedido (Heródoto, VI, 49-50). Demárato teria aconselhado os eginetas com a intenção de forçar o restabelecimento do direito dos dois *basileis* de co-liderar as expedições militares (CARLIER, 1977, p.79; FORNIS, 2016, p.107).

A “deslealdade” do Euripôntida acabou por romper a paciência de Cleômenes, que, de volta a Esparta, teceu uma conspiração para depor o seu homólogo: chegou a um acordo com Leotíquidas, primo de Demárato – e a quem professava um profundo rancor derivado de um desgosto –, para acusar este último de ilegitimidade, por não descender do diarca Ariston. Como já existiam dúvidas sobre isso na sociedade esparciata, a questão foi transferida para o oráculo de Delfos, a pedido do próprio Cleômenes (SCOTT, 2015, p.147-150), que já havia conquistado o apoio de um certo Cobón, “un sujeto que poseía una destacadísima influencia” (Heródoto, VI, 66.2), para encorajar a pitonisa Perialo a responder de maneira conveniente à pergunta sobre a linhagem de Demárato. A intriga seguiu o curso traçado por Cleômenes, e Demárato foi finalmente privado da *basileia*, passando o trono Euripôntida a ser ocupado por Leotíquidas, com o nome de Leotíquidas II. Continuando com o depoimento de Heródoto (VI, 73-74), depois que Demárato foi deposto e decidiu exilar-se na corte aquemênida, Cleômenes retornou à Egina acompanhado de Leotíquidas e obteve dos eginetas a entrega de dez reféns que garantiram a neutralidade do Estado insular na guerra contra os persas (STE. CROIX,

2004, p.428). No entanto, no mesmo ano de 491, a fraude oracular veio à tona em Esparta. O influente Cobón foi banido de Delfos e a pitonisa Perialo foi imediatamente removida do cargo, sendo substituída por Aristonice. De sua parte, embora Demárato não tenha retornado ao trono Euripôntidas, Cleômenes foi forçado ao exílio: estabeleceu-se primeiro na Tessália e depois na vizinha Arcádia, onde teria tentado encorajar uma revolta contra o domínio lacedemônio (FORNIS, 2016, p. 107-108). Diante da situação de ter entre os seus inimigos um personagem do teor de Cleômenes, e temerosos da estabilidade política do Peloponeso, os esparciatas finalmente permitiriam o retorno e a restituição do diarca em Esparta.

De volta à Lacedemônia, continua Heródoto, o Ágida sofreu um extraordinário ataque de insanidade, de modo que, cada vez que encontrava um cidadão, o diarca “le atizaba un bastonazo en la cara” (Heródoto, VI, 75.1). Os seus parentes, então, decidiram acorrentá-lo a um tronco, mas Cleômenes conseguiu uma faca de um de seus guardiões com a qual acabaria se matando de maneira absurda. O lamentável final do diarca recebeu vários fundamentos: os próprios lacedemônios atribuíram a sua loucura ao costume, adquirido de seus contatos com o povo cita, de beber vinho à maneira bárbara (Heródoto, VI, 84); os argivos atribuíram o desfecho a um castigo divino pelos sacrilégios cometidos no bosque sagrado de Argos e no templo de Hera após a batalha de Sepeia, em 494 (Heródoto, VI, 79) (DOMÍNGUEZ MONEDERO, 2010; JARA HERRERO, 2019, p.13-14); porém, aos olhos da maior parte do mundo grego, o diagnóstico estava relacionado à manipulação do oráculo de Delfos (Heródoto, VI, 75.3) (BULTRIGHINI, 2003, p.65-70; FORNIS, 2016, p.108). De qualquer forma, as circunstâncias da morte de Cleômenes motivaram reações cétricas por parte de um setor da historiografia moderna que tem o assassinato político como causa do desaparecimento do Ágida, conforme a escassa credibilidade gerada pelo suicídio em um indivíduo de tal caráter (PARKE, WORMELL, 1956, p.162; FORNIS, 2016, p.108). Nesse sentido, é necessário trazer à tona o uso da palavra *prosekontes* (προσηκοντες), que poderíamos traduzir como “amigo próximo” ou “parente” – no registro herodoteano para descrever aqueles que aprisionaram o diarca quando ele retornou à Esparta (Heródoto, VI, 75.2). A expressão deixa em aberto a possibilidade de que o regicídio tenha sido perpetrado por um personagem próximo a Cleômenes, talvez por verificar que a loucura que lhe foi imputada, como forma de legitimar a sua prisão, era uma fraude difícil de esconder. De forma pouco surpreendente, alguns pesquisadores apontaram diretamente para a figura de Leônidas I,

sucessor de Cleômenes, como o principal instigador do crime (HARVEY, 1979). Seja como for, parece claro que esses *prosekontes* estiveram envolvidos na turbulência institucional relacionada à descoberta da intriga com Delfos, que culminou na remoção de Demárato.

Embora a crise relacionada à morte de Cleômenes impediu a participação de Esparta no teatro de guerra da primeira guerra médica, após a invasão de Xerxes os lacedemônios tornaram-se protagonistas indiscutíveis do enfrentamento. A segunda guerra entre gregos e persas nos legou um dos acontecimentos mais marcantes da história militar da Antiguidade: a famosa batalha das Termópilas, em 480, na qual um pequeno grupo de trezentos soldados espartanos resistiu bravamente a sucessivos ataques inimigos por três preciosos dias. Este episódio teve como principais agentes, precisamente, Esparta e Delfos. Bem conhecida é a história do sacrifício feito por Leônidas e o seu contingente hoplita (FORNIS, 2016, p.114) cumprindo uma previsão da sacerdotisa de Apolo. Heródoto (VII, 220.3) nos expõe o fatídico e específico oráculo, presumivelmente emitido antes do confronto entre as duas forças, no qual “o bien Lacedemonia resultaría destruida, o bien su rey moriría”. As palavras da sacerdotisa foram as seguintes:

Mirad, habitantes de la extensa Esparta, o bien vuestra poderosa y eximia ciudad es arrasada por los descendientes de Perseo, o no lo es; pero, en ese caso, la tierra de Lacedemón llorará la muerte de un rey de la estirpe de Heracles. (Heródoto, VII, 220.4)

O dilema levantado pela pítia apresentava um panorama sombrio para Esparta; ainda assim, o Ágida escolheu lutar na distante passagem. Esparta sempre foi uma pólis particularmente devota (Cf. Xenofonte, *Constituição dos Lacedemônios*, 13), mas, devemos investigar outras razões, de natureza menos mística, que expliquem a atitude adotada por Leônidas. O fanatismo religioso que se atribui aos espartanos não justifica um cenário em que o próprio diarca aceitasse, voluntariamente, a sua morte e a de seus homens pelas mãos dos soldados aquemênidas, pelo simples fato de o oráculo de Delfos se manifestar nesse sentido.

Nas Termópilas, se reuniram entre cinco mil e duzentos (Heródoto, VII, 202-203) e sete mil e quatrocentos (Diodoro da Sicília, XI, 4.7) hoplitas gregos. Por que Esparta, que tinha um exército de oito mil soldados efetivos (Heródoto, VII, 234.2), contribuiu com apenas trezentos homens? Nesse sentido, chama a atenção a escassa contribuição de Esparta, a pólis cujo sistema educacional previa a conversão de seus

cidadãos em guerreiros disciplinados (FORREST, 1968, p.52). A presença reduzida de espartanos na garganta onde enfrentariam os persas tem uma explicação muito lógica, se levarmos em consideração as poucas perspectivas de vitória helênica (JARA HERRERO, 2021, p.192-196). Uma vez que a Liga de Corinto foi formada em 481, os seus membros concordaram em enviar espiões para a retaguarda aquemênida. Depois de investigar cuidadosamente o exército inimigo, conta-nos Heródoto (VII, 146.2), eles foram descobertos e colocados à disposição do Grande Rei que, contra todas as probabilidades, poupou as suas vidas. A resolução de Xerxes não estava tanto relacionada à sua magnanimidade, mas com a intenção de minar o moral dos defensores porque, antes de despachar os infiltrados gregos de volta à sua pátria, forçou-os a contemplar uma última vez a plenitude dos seus anfitriões, de modo que o seu testemunho debilitasse o já maltratado ânimo grego (Heródoto, VII, 147.1).

Na mesma linha, Plutarco (*Moralia*, 225C) revela uma anedota em que alguém repreende Leônidas pela tropa limitada com a qual ele viajava para as Termópilas. O diarca limitou-se a responder laconicamente “En realidad, me llevo a muchos, siendo así que van a morir”. Pouco antes de iniciar a sua jornada, os hoplitas “concurrieron a su propio concurso funerario antes de partir”, no qual “comparecieron sus padres y sus madres” (Plutarco, *Moralia*, 866B). A alta probabilidade de cair em combate poderia ser uma das razões pelas quais Leônidas foi para Lócrida com um esquadrão tão escasso: a situação exigia reservar a maior parte do exército espartano para defender Esparta, caso a sua própria sobrevivência fosse ameaçada pelos persas. O testemunho de Plutarco colide com o de Heródoto (VII, 206.1), para quem o problema, como a ausência de lacedemônios em Maratona, foi determinado pela celebração das Carnéias (LUPI, 2000, p.61-64; CARTLEDGE, 1979, p. 176-177). Por trás do argumento apresentado pelo historiador de Halicarnasso, esconde-se a possível oposição ao envio de tropas às distantes Termópilas por uma sociedade esparciata que não teria superado a crise sociopolítica aberta por Cleômenes (*vid. supra*). Além disso, Esparta teve que enfrentar tanto o fortalecimento de Argos – que se recusou a aderir à coalizão anti-persa – quanto o eterno problema representado por uma massa hilota cada vez mais propensa à rebelião.

O resultado do confronto é bem conhecido: os espartanos foram aniquilados, não sem esforço, pelo exército persa aritmeticamente superior e Leônidas sucumbiu resignando-se a uma morte prevista pela pítia de Delfos. No entanto, a razão pela qual o diarca decidiu resistir até o fim permanece desconhecida. A lógica nos leva a pensar que o sacrifício dos

espartanos teria retardado o avanço aquemênida por tempo o suficiente para que o restante dos contingentes da liga helênica tivesse a oportunidade de organizar as manobras relevantes. De qualquer forma, não devemos procurar as razões nos regulamentos que exigiam um comportamento exemplar dos hoplitas (Xenofonte, *Constituição dos Lacedemônios*, 9), dado que em outras ocasiões os espartanos preferiram uma retirada ou uma rendição à possibilidade de uma morte certa MATTEW, TRUNDLE, 2013, p.134-166; JARA HERRERO 2020a, p.161-162).

A figura de Leônidas é uma referência no que diz respeito às relações espartano-délficas. A sua morte a mando da sacerdotisa de Apolo fortaleceu, formidavelmente, os laços de Esparta com o santuário. No entanto, é duvidoso que o colégio sacerdotal de Delfos tenha encontrado algum tipo de lucro político ou econômico, causando o desaparecimento de um dos reis espartanos, especialmente se levarmos em conta os contatos fluidos e profundos que ambas as entidades já mantinham há séculos. Tampouco o tangível medismo délfico teria levado a sua classe dominante a orquestrar um regicídio que teria ressoado em todo o mundo grego. Pode-se perguntar, portanto, por que a Pítia pronunciou um oráculo tão fatídico para a *basileía* lacedemônia. A descrição dos fatos que Heródoto nos oferece a esse respeito deve ser tomada com extrema cautela. Muito provavelmente, o oráculo que encontramos em sua obra seja o produto de uma construção posterior ao sucesso pela sociedade espartana (PARKE, WORMELL, 1956, p.44; FONTENROSE, 1978, p.77-78; JARA HERRERO, 2021, p. 275-278). De fato, a profecia de Delfos está inserida em uma história bem elaborada e parece para ser somada, dramaticamente, ao ato de adivinhação de Megístias de Acarnânia, um clarividente a serviço do exército espartano que “después de inspeccionar las entrañas de las víctimas, profetizó a los griegos que estaban en las Termópilas que iban a morir en la próxima madrugada” (Heródoto, VII, 219.1) (SÁNCHEZ-MAÑAS, 2016, p.120). Este Megístias foi um exemplo claro do espírito que Esparta precisava projetar, rejeitando a oferta de Leônidas de retornar honrosamente à Esparta e morrer ao lado de seu filho em batalha.

Por outro lado, é possível que a pequena força espartana e os seus aliados esperassem deter os persas para forçá-los a reconsiderar o seu avanço. Seguindo esse fio hipotético, a morte do rei espartano teria significado um revés totalmente inesperado que levou à invenção da profecia délfica e a sua posterior inclusão no relato dos acontecimentos (MATTHEW, TRUNDLE, 2013, p.181-184). Seja como for, a

propaganda espartana soube aproveitar a ocasião para transformar o embate ocorrido no desfiladeiro em uma vitória moral, que elevou os participantes espartanos à categoria de heróis defensores da Hélade (FORNIS, 2016, p. 119), contra os Estados gregos que participaram do conflito no lado persa. Nesse sentido, a versão espartana *post eventum* dos acontecimentos e o oráculo conseguiram apresentar Leônidas como o governante que, podendo se curvar às exigências do império persa, preferiu lutar em nome da autonomia grega, atitude diametralmente oposta àquela mostrada pelos tebanos medizantes que participaram das Termópilas do lado grego sob coação e sob as ordens de Leontíades (Heródoto, VII, 233.1), nome talvez escolhido por Heródoto por causa de sua semelhança com o do rei lacedemônio, se levarmos em consideração o testemunho de Plutarco (*Moralia*, 867A), o qual afirma que o contingente tebano era liderado por um certo Anaxandros. O evento serviu também a Esparta como a oportunidade perfeita para consolidar o seu papel de participante na parelha que havia estabelecido com a instituição religiosa, de modo que, entre a data da batalha (480) e a “publicação” das *Histórias* por Heródoto, por volta do ano 440, período realmente curto para a Antiguidade, forjou-se em Esparta uma história mítica que ligava a morte e posterior heroicização de Leônidas I com a contundente observância lacedemônia das profecias emitidas pela pítia (JARA HERRERO, 2020a, p.162). A harmonia entre Esparta e Delfos se cristalizaria no famoso epitáfio com que a anfictionia délfica homenageou o diarca, o seu contingente e o adivinho Megístias como responsáveis pela morte de vinte mil homens entre as fileiras de Xerxes (Heródoto, VIII, 24.1). A inscrição, que foi encomendada ao ilustre poeta Simônides de Ceos, contemporâneo da segunda guerra médica e que gozava de uma fama que transcendia as fronteiras culturais da Hélade, dizia “Huésped, ve y diles a los lacedemonios que yacemos muertos aquí por cumplir órdenes tuyas sin más” (Heródoto, VII, 228.3). As palavras de Simônides atravessaram os séculos, visto que, dois mil e quinhentos anos depois, o Estado grego moderno às esculpiu em uma estela colocada no local onde, supostamente, teria ocorrido o embate (FORNIS, 2016, p.120).

O mito espartano sobre a firmeza de Leônidas e de seus homens contra o invasor persa, bem como a sua relação com os desígnios do oráculo de Delfos, parecem delinear um posicionamento a favor do lado grego pela entidade religiosa, após a invasão de Xerxes, já que a profecia que previa a morte de um rei esparciata convidava Esparta a participar da contenda para não ver a sua pátria devastada. É plausível, como argumentam alguns pesquisadores modernos, que a lenda tenha sido

gerada pela própria dinastia Ágida que, desde o reinado de Cleômenes, gozava de excelentes relações com o santuário (*vid. supra*), para que o lugar sagrado fizesse as pazes com o mundo grego, por sua teórica traição (LUPI, 2018, p.279).

Com a morte de Leônidas – e dada a menoridade de seu primogênito, Plistarco –, a posse do torno Ágida e a liderança do exército espartano recaiu em seu irmão Cleômbroto, que, no entanto, morreu apenas alguns meses depois (Heródoto, IX, 10.2). A regência foi então assumida por Pausânias, filho deste último e o artífice da decisiva vitória das armas helênicas em Plateia, “la más espléndida victoria conocida hasta entonces” (Heródoto, IX, 64.1). Com os despojos capturados na batalha, uma das mais famosas obras escultóricas da Antiguidade seria erguida em Delfos: “un trípode de oro que tiene en su base una serpiente tricéfala de bronce”. É assim que Heródoto (IX, 81.1) descreve o monumento comemorativo conhecido como “coluna das serpentes”, símbolo da expulsão dos invasores orientais e da estreita ligação dos gregos com os seus deuses, em geral, e com Delfos, em particular. O formato desta oferenda tinha uma história bem estabelecida no santuário: a base em forma de sino havia se tornado recentemente um tipo escultórico associado à vitória “popular”. O tronco serpentino tinha associações míticas com o santuário e com a luta que Apolo teve contra a serpente Píton nas encostas do monte Parnaso, antes de decidir erigir o seu oráculo naquela localidade (cf. *Hino Homérico a Apolo*, 300-374; Plutarco, *Moralia*, 417F), enquanto o tripé que o coroava fazia uma clara referência aquele em que a pitonisa, segundo a tradição, se sentava no momento de emitir as suas profecias e representava uma das oferendas habituais ao lugar sagrado (cf. Teopompo *FGrH* 115F193). O simbolismo desta dedicatória não poderia ser mais evidente: assim como Apolo triunfou sobre a serpente, os gregos derrotaram o invasor bárbaro. A “coluna das serpentes” estava fadada a se tornar o monumento mais importante de Delfos.

Com a batalha de Plateia, termina toda a referência de Heródoto ao regente Pausânias, tornando-se Tucídides o autor antigo em cuja obra repousa a maior parte das informações sobre este Ágida. Segundo o seu depoimento, Pausânias liderou uma expedição, em 478, com a intenção de libertar as populações gregas do jugo persa e, após uma operação na ilha de Chipre, tomou Bizâncio (Tucídides, I, 94). Ali seria acusado de agir “con demasiada violencia” e de se assemelhar “más a la emulación de una tiranía que al mando de un estratega” (Tucídides, I, 95). Tais acusações resultaram na abertura de um processo judicial contra Pausânias pelos

éforos, do qual o Ágida foi absolvido (embora multado), talvez pela condição de ter nascido em uma das famílias reais. Após o julgamento, Pausânias teria tomado uma trirreme em Hermione, com a qual voltaria a Bizâncio, onde, supostamente, retomaria os contatos com o rei persa. As queixas anteriores seriam agravadas pelas suspeitas de medismo que recaíram sobre o regente, que teria chegado a “tramar intrigas con el Rey [de Persia], [...] ávido él de mando sobre Grecia” (Tucídides, I, 128,3); chegando a oferecer a Xerxes “someter Esparta y el resto de Grecia” (Tucídides, I, 128.7). Tucídides (I, 130) também explica como o vencedor de Plateia adotou a moda persa, vestia-se com roupas orientais, se fazia acompanhar por uma escolta egípcia e, em suma, se comportou como mais um sátrapa oriental (GIORGINI, 2004, p.185-186).

Pausânias teria sido posteriormente expulso de Bizâncio pelos atenienses, para residir em Colonas, na Trôade. O argumento espartano se desfez aqui: não há como saber quanto tempo o regente permaneceu em Bizâncio até a intervenção ateniense, portanto, determinar a veracidade dos contatos que ele pode ter estabelecido com as autoridades persas, sem que Esparta soubesse, depende da credibilidade que o leitor quer atribuir Tucídides (FORNIS, 2015, p.33).

Os éforos voltaram a exigir a presença do estrategista em Esparta, onde foi preso como medida preventiva e depois libertado na ausência de provas confiáveis contra ele (Tucídides, I, 131.2-132.1). Apesar disso, investigando o seu passado, as autoridades espartanas lembraram como o general tratou de conseguir o favor do santuário de Delfos em seu próprio benefício, inscrevendo uma lenda pessoal na “coluna das serpentes”. Segundo Tucídides (I, 132.2), Pausânias apoderou-se do monumento com a rubrica “El estrategista de los griegos, tras vencer al ejército de los persas, Pausanias, a Febo [Apolo] dedicó esta ofrenda”. A inscrição personalista despertou a discórdia entre Esparta e as pólis que originalmente ofereceram a coluna no santuário de Delfos, talvez pela ofensa que representava ao tímido sentimento identitário grego que o triunfo sobre o invasor significava, ou talvez porque ao seu apropriar da “coluna das serpentes”, Pausânias se representava como o líder político – e, portanto, militar – sobre cujos ombros repousava a salvação da Grécia, um reconhecimento que exigia a aprovação de Delfos e que, tanto os demais doadores, quanto os inimigos políticos de Pausânias em Esparta, não estariam dispostos a ceder. Seja como for, as autoridades espartanas agiram rapidamente e se apressaram a raspar a epígrafe, inscrevendo nos corpos das serpentes os nomes das cidades gregas que faziam parte da liga de Corinto (Plutarco, *Moralia*, 873C, segundo o *Suda* π 820 essa medida foi

tomada após a morte do estrategista) (MEIGGS, LEWIS, 1969, p.57-58; SCOTT, 2015, p.160).

Mais tarde, continua Tucídides (I, 132.4), Pausânias foi acusado de lidar com os hilotas, pelo que “les prometia concederles la libertad y derechos de ciudadanía si se sublevaban junto con él y le ayudaban a realizar todos sus deseos”. Como aponta M. Nafissi (2013, p.58), é possível que o regente, depois de conseguir o importante triunfo de Plateia – do qual participaram esses escravos –, tivesse em mente a sua adoção no corpo do exército espartano para criar uma força militar efetiva. No entanto, isso teria feito de Pausânias o representante de uma política excessivamente ambiciosa, que ainda não tinha a força necessária para se impor em uma pólis que detinha uma facção conservadora que não hesitou em incluir esse projeto em um contexto de libertação dos hilotas. As ideias revolucionárias de Pausânias, se verdadeiras, contrariariam os preceitos de Licurgo que estabeleciam o hilotismo como a força de trabalho agrícola necessária para que os *homoioi* pudessem alcançar o seu conceito peculiar de virtude (NAFISSI, 2004, pp.169-170). Também é plausível a hipótese de C. Fornis (2015, p.13), para quem a acusação de filohilotismo lançada contra o regente teria sido fundada ou facilitada pela instabilidade que esse grupo estava causando na cidade lacedemônia, entre os anos de 469 e 467, e que precedeu a grande revolta conhecida como a “terceira guerra messênia” em 464: tanto Tucídides (I, 128.1) quanto Cláudio Eliano (*Varia Historia*, 6.7) informam em seus relatos que os espartanos acreditavam firmemente que o terremoto que devastou a Lacônia naquele ano, e que deu origem à rebelião, foi enviado por Posidão em resposta ao massacre de hilotas refugiados no promontório do Tainaro (FORNIS, 2015, p.35).

A tradição de Tucídides continuou a sua descrição dos eventos, afirmando que o apoio que supostamente Pausânias deu aos hilotas para a sua libertação não se constituía em uma evidência convincente de sua culpa, aos olhos dos éforos. Deve ter sido um dos homens de confiança do regente, aquele que teve de levar uma carta ao sátrapa Artábazo para que a entregasse ao Grande Rei, quem o delatou. Aparentemente, o mensageiro teve medo ao refletir e perceber que nenhum dos que o precederam havia retornado de sua missão, o que o levou a abrir a carta e verificar que, de fato, havia a indicação de que o portador da mensagem fosse morto (Tucídides, I, 132,5). Ao informar do conteúdo da carta aos éforos, eles quiseram ouvir do próprio Pausânias sobre a sua traição, então organizaram uma farsa pela qual o seu servo partiria como suplicante ao Ténaro e prepararia uma cabana dividida em duas metades por uma parede: em uma delas ficariam os éforos, enquanto na outra Pausânias e o

seu mensageiro. Uma vez que o servo expôs as suas queixas, o regente não apenas as reconheceu, mas também instou o seu subordinado a sair o mais rápido possível e não atrapalhar as negociações com os persas. Os éforos, portanto, não precisavam de mais provas (Tucídides, I, 133). Quando a sua prisão estava sendo preparada, diz Tucídides (I, 134.1), um dos éforos acenou com a cabeça para avisá-lo do perigo que corria e o prisioneiro [Pausânias] fugiu. Segundo Fornis (2015, p. 35), a notificação do magistrado atesta a fragmentação da sociedade esparciata e que o estrategista ainda gozava de apoio político, tanto em Esparta, quanto na Ásia Menor.

O general se refugiou no templo espartano de Atena Calcieco, onde, como em outros espaços sagrados, o derramamento de sangue era considerado um sacrilégio (Tucídides, I, 134.1). Os éforos então decidiram empregar o templo (Diodoro da Sicília, XI, 45.6-7; Cornélio Nepos, *Vida de Pausânias*, 5.3 atribuem à própria mãe do Ágida a decisão de colocar, envergonhada, o primeiro tijolo) com a intenção dar continuidade à detenção do prisioneiro que, no final, foi condenado a morrer de fome dentro da estrutura. Apenas para evitar contrair a mancha/marca de sangue (*miasma*) pela profanação do edifício sagrado, o cativo foi retirado antes de exalar o seu último suspiro, perecendo do lado de fora quase que instantaneamente (Tucídides, I, 134.3).

Ao falecer como um criminoso, cogitou-se a possibilidade de que o corpo de Pausânias fosse lançado do precipício das Kaiádas, onde os corpos sem vida dos criminosos acabavam nas falésias, mas os éforos decidiram enterrá-lo “en un lugar cercano” (Tucídides, I, 134,4). No entanto, Esparta teria contraído a impureza correspondente. Aristodemo (FGH 104 F1.8.5) relata a mediação da pítia para deter a peste que teria devastado a pólis e a sua relação com os “espíritos de Pausânias”. Plutarco (*Moralia*, 530F) assegura que “un oráculo ordenó a los espartiatas que se propiciaran el alma de Pausanias” e que “fueron llamados de Italia los evocadores de almas y, después de hacer un sacrificio, lograron apartar del templo su fantasma”. É interessante notar a ausência de qualquer tipo de referência a uma praga ou ao aparecimento do fantasma do estrategista na obra de Tucídides, que, no entanto, faz alusão à intervenção do oráculo de Delfos:

[...] El dios de Delfos ordenó a los lacedemonios, por medio de un oráculo, que trasladaran la tumba al sitio donde había muerto (y ahora reposa en la entrada del recinto sagrado, tal como indica una inscripción de las estelas); y, como su acción constituía un sacrilegio, les ordenó también que compensaran a la diosa Calcieco

con dos cuerpos en lugar de uno. Entonces ellos hicieron dos estatuas de bronce y las consagraron en sustitución de Pausanias. (Tucídides, I, 134.4)

Esta passagem conclui a digressão do historiador ateniense sobre Pausânias. Parke e Wormell (1956, p.183) não duvidam da veracidade do oráculo, que teria sido entregue como um mandato divino aos espartanos sem ter sido solicitado, como prova de que Pausânias tinha bons amigos em Delfos que lamentaram sua morte. No entanto, e como aponta Fontenrose (1978, p.129-130), a determinação délfica de deslocar o túmulo do Ágida para o local onde ele morreu é estranha e inédita, dentre as respostas oraculares délficas historicamente confirmadas, revestindo com uma auréola lendária as palavras da pítia. Contudo, o fato de recorrer à intervenção délfica, por parte da tradição, mostra que a sociedade espartana tinha a plena consciência de que a morte – ou o assassinato – de Pausânias constituía um feito eticamente questionável e que as acusações contra ele, embora graves e execráveis para os *homoioi* conservadores, estavam muito próximas da realidade.

Na verdade, a determinação délfica que Tucídides nos informa e que exorta a remover o túmulo de Pausânias e compensar a sua perda com dois corpos, não deve ser considerada uma crítica ou advertência ao assassinato cometido pelos espartanos. Para a tradição espartana, o oráculo representou o ato conciliador e pacificador que precisava ser incluído em sua história para dar-lhe um desfecho conveniente. Delfos indicou os procedimentos pelos quais Esparta poderia expiar o seu *miasma* e libertar-se de um problema religioso que preocupava uma sociedade ameaçada pela *stásis*. Com a inclusão do elemento délfico, deu-se validade a uma atividade tão questionável quanto o assassinato de um hipotético aspirante a *tyrannos* e traidor da liberdade dos Estados gregos (NAFISSI, 2004, pp.172-173). Incluir o oráculo na equação tornou-se necessário: os espartanos acreditavam firmemente que os seus soberanos possuíam, como Heráclidas, ascendência divina e que o seu poder também era sancionado pela autoridade de Apolo, emanada da pítia de Delfos. Portanto, deveria ser o próprio santuário que ofereceu uma causa justa para processar Pausânias – o sequestro da “coluna das serpentes” – e que encerrasse este capítulo desagradável da história espartana.

Tudo parece indicar que Pausânias foi vítima das lutas internas que a sociedade esparciata experimentou, imediatamente após a expulsão dos persas. Com o triunfo da coalizão helênica nas guerras persas, estabeleceu-se na Grécia uma dupla hegemonia: aquela assumida por Esparta na

península do Peloponeso, em virtude da sua liderança sobre a liga homônima; e aquela que Atenas começou a exercer sobre o Egeu. A juventude lacedemônia, com a sua referência no ambicioso Pausânias, estava inclinada a estender o controle de sua pólis por toda a Hélade, mesmo que isso significasse um futuro confronto com as tirremes atenienses. Na deliberação realizada na *ápela* a esse respeito (Diodoro da Sicília, XI, 50 é a nossa única fonte sobre a celebração desta assembleia; cf. Xenofonte, *Helênicas*, VI, 5.34; Plutarco, *Vida de Aristides*, 23.7) foi imposta, no entanto, a opinião dos partidários da tradicional política conservadora de Esparta graças ao conselho de um certo Hetemáridas, voz dos grandes proprietários esparciatas que não obteriam nenhum benefício econômico, através da extensão da hegemonia espartana sobre o resto do Estados gregos e, menos ainda, com o envio de expedições a terras distantes (FORNIS, 2016, p.129).

A figura de Pausânias, que encabeçava de forma visível a facção expansionista lacedemônia, tornou-se incômoda para a parcela mais privilegiada da sociedade de Esparta, que preferia o seu modo de vida confortável ao invés de suportar o esforço socioeconômico que uma política imperialista espartana acarretaria. Desta forma, a oligarquia de Esparta decidiu eliminar o regente, aproveitando o fim da guerra contra Xerxes e a sensibilidade que o conflito criou no seio da cidadania espartana e grega, diante de qualquer suspeita de simpatia pelo invasor para lançar sobre o comandante do Plateia as acusações de medismo que analisamos (FORNIS, 2015, p.34-35).

A segunda guerra médica terminou em 479 e a liga helênica se desfez nesse mesmo ano com a deserção de Esparta. A hipotética união dos gregos em uma comunidade pan-helênica deu lugar a uma Hélade profundamente polarizada entre dois blocos hegemônicos antagônicos – um liderado por Esparta, outro por Atenas – que acabariam se enfrentando na grande Guerra do Peloponeso, de 431. A vitória final, após quase três décadas de conflito intermitente, recaiu para o lado lacedemônio, em grande parte graças ao triunfo da marinha do Peloponeso, paga com ouro persa e liderada pelo esparciata Lisandro, sobre as águas de Egospótamo, em 405 (PARKE, 1930; CARTLEDGE, 1979, p.228-262, KAGAN, 1987, p.376-413; LÉVY, 2003, p.251-260; FORNIS, 2016, p.191-207). Uma das primeiras ações empreendidas pelas autoridades espartanas e, especificamente, pelo artífice da vitória de Egospótamo, graças à chegada de capital após a guerra, foi imortalizar a sua vitória em um formidável monumento erguido no santuário de Delfos, um complexo escultórico que mostrava Lisandro acompanhado por cada

um dos navarcos da esquadra do Peloponeso, juntamente com duas estrelas de ouro em homenagem aos Dióscuros (Plutarco, *Vida de Lisandro*, 18.1; Pausânias, X, 9.9) (SCOTT, 2015, p. 183).

As lutas internas dentro da cidadania esparciata tanto não desapareceram, quanto adotaram posições mais irreconciliáveis. O navarco Lisandro e os seus seguidores – muitos deles estabelecidos nas decarquias criadas após a guerra – lideraram a facção que defendia o imperialismo lacedemônio além das fronteiras do Peloponeso (DAVID, 1979; CARTLEDGE, 1987, p.99-115; HODKINSON, 2000, p. 427-446). As tensões entre os defensores de diferentes posições políticas foram intensificadas com a morte do diarca Euripôntida Ágis II; O seu filho Leotíquidas era o primeiro na linha de sucessão, mas Lisandro, como representante do novo império espartano que emergiu da vitória sobre os atenienses, modelou um verdadeiro grupo de pressão política e social que espalhou rumores sobre a ilegitimidade do candidato ao trono. Especificamente, se alegava que o hipotético herdeiro legítimo era o resultado da união entre a rainha esparciata Timeia e o general ateniense Alcibiades. Segundo o depoimento de Plutarco, “la sedujo de tal modo, mientras Agis estaba fuera en una expedición, que incluso no negó estar embarazada de Alcibiades y al niño varón que parió, de puertas afuera, lo llamaba Leotíquidas” (Plutarco, *Vida de Alcibiades*, 23.7). É provável que o suposto filho bastardo do falecido diarca participasse das ideias conservadoras que apoiavam o retorno aos antigos costumes espartanos em matéria de política externa, embora não encontremos fontes que relatem o alinhamento de Leotíquidas. Sabemos, por outro lado, que Agesilau, irmão de Ágis, estava comprometido com a opinião que defendia a atitude agressiva de Esparta no exterior e que representaria um magnífico contraponto ao rei Ágida Pausânias (FORNIS, 2016, p. 207), ardente defensor da redução da esfera de influência lacedemônia ao Peloponeso. Seja como for, Lisandro usou a sua influência para que, finalmente, Agesilau fosse o nomeado, com quem, além de compartilhar objetivos políticos semelhantes dentro de um projeto imperialista, manteve uma relação amorosa na juventude com a plausível intenção de obter privilégios políticos futuros.

Agesilau era o candidato perfeito para Lisandro: por não ser um descendente direto de Ágis, ele havia completado a *agogé* e se tornado um homem de caráter honrado, mas também violento e amante da guerra. As dúvidas sobre os objetivos de Lisandro em adotar o papel de *erastés* do futuro diarca se dissipam, uma vez que, como afirma Plutarco (*Vida de Agesilau*, 2.3-4), ele [Agesilau] exibia um físico pouco atraente e

visivelmente mancava de uma perna, sendo esta deficiência explorada pela facção contrária à entronização de Agesilau. Um certo Diopites, partidário da entronização de Leotíquidas e reputado por sua capacidade de interpretar profecias, trouxe à tona um suposto oráculo de Delfos sobre os problemas que acarretaria uma realeza manca em Esparta:

Vigila, Esparta, aunque seas orgullosa, no sea que a ti,
de pies fuertes, te nazca una realeza coja. Pues durante
mucho tiempo penas inesperadas te dominarán, en las
olas agitadas de una guerra que hace perecer a los
mortales. (Pausanias, III, 8.9)

O oráculo apolíneo (FONTENROSE, 1978, p.148-149; JARA HERRERO, 2020b, p.16-22), pouco ambíguo para o que o santuário de Delfos costumava oferecer, deixa em aberto a possibilidade de que tenha sido uma invenção ou um suborno ao colégio sacerdotal de Delfos pelo lado conservador, ciente da observância dos desígnios délficos em Esparta e que poderia ter servido para os espartanos devotos descartarem a idoneidade de Agesilau para ocupar o trono lacedemônio. Entretanto, a religião não desempenhou o papel decisivo que os seguidores de Leoquídas desejavam: Lisandro facilmente corrigiu a situação argumentando que a profecia mencionada não se referia a uma doença física, como a deficiência de Agesilau, mas à possibilidade de que uma pessoa de ascendência duvidosa reinasse em Esparta, em clara referência à ilegitimidade que poderia ser creditada a Leoquídas.

No ano de 396 e persuadido por Lisandro, o recém-entronizado Agesilau empreendeu uma campanha militar contra o império aquemênida na Ásia Menor, na qual mostrou sinais de um espírito personalista e megalomaniaco. O caráter do diarca acabaria colidindo com o do vencedor de Egospótamo: segundo Plutarco (*Vida de Agesilau*, 7.1), “la gran consideración y el poder de los que gozaba Lisandro le resultaron enseguida odiosos e insoportables”. De fato, a fidelidade da clientela política de Lisandro superou a egolatria de Agesilau, que, vendo como ele disfrutava do tratamento próprio a um rei, quis humilhá-lo, nomeando-o como o seu responsável pela despesa (Plutarco, *Vida de Lisandro*, 23.7 define este ofício como *προδατήν*, “divisor de carne”). Foi depois dessa afronta vergonhosa que Lisandro decidiu realizar a sua vingança particular. A sua tentativa de controlar um dos reis espartanos com a nomeação de Agesilau II havia fracassado e o vencedor de Egospótamo pensou em um método mais radical: modificar a ordem constitucional de Licurgo para acabar com a diarquia de uma só vez ou, ao invés disso, convertê-la em

uma instituição eletiva. Os planos revolucionários de Lisandro não deveriam ter sido uma consequência direta do tratamento humilhante dispensado por Agesilau na Ásia Menor, já que Plutarco (*Vida de Lisandro*, 24.2) assegura que este foi o momento oportuno para “ponerse manos a la obra y dedicarse sin demora al plan que había pergeñado y maquinado tiempo atrás”. Diodoro da Sicília, por sua vez, descreve como Lisandro tentou utilizar o oráculo de Delfos a seu favor:

Viendo que los lacedemonios prestaban una extraordinaria atención a las respuestas de los oráculos, trató de corromper con dinero a la sacerdotisa de Delfos; pensaba que si obtenía una respuesta favorable a sus planes, podría fácilmente llevar a término su proyecto. Pero, al no lograr convencer a quienes se ocupaban del oráculo, pese a no dejar de prometerles enormes sumas de dinero, hizo proposiciones del mismo género a las sacerdotisas de Dodona [...]. No pudiendo tampoco conseguir nada, partió a Cirene, con el pretexto de cumplir los votos hechos a Amón, pero en realidad con la intención de corromper el oráculo [...]. (Diodoro da Sicília, XIV, 13.3-5)

Plutarco (*Vida de Lisandro*, 26.3) também ecoa outro truque de Lisandro para acabar com a realeza em Esparta e que Éforo teria coletado anteriormente: no Helesponto, para onde o espartano foi designado após o seu encontro com Agesilau, havia uma mulher que alegava estar grávida da semente de Apolo, que foi ligada por Lisandro a uma previsão hipotética de Delfos que afirmava que havia profecias antigas que os sacerdotes do santuário eram estritamente proibidos de examinar até que um filho do deus chegasse. O filho da mulher, que era chamado de Sileno, teria vindo ao local para, na qualidade de semideus, lê-se os oráculos diante da multidão, um deles estipulando que “lo mejor y lo preferible para los espartanos era que los reyes fueran elegidos entre los mejores ciudadanos”. Aparentemente, diz Plutarco, o truque não se concretizou porque um de seus colaboradores finalmente recuou.

Somente após a sua morte, em 395 a. C., foram encontrados em sua casa vários documentos que revelariam a sua conspiração, especificamente, um discurso elaborado para persuadir a sociedade espartana de que os governantes deveriam ser escolhidos entre todos os cidadãos (Diodoro da Sicília, XIV, 13.8). Tal discurso teria sido escrito por

um certo Cléon de Halicarnasso, de quem só sabemos que teria cobrado um alto preço, como faziam os estimados sofistas do período (Cf. Plutarco, *Vida de Lisandro*, 25.1; Cornélio Nepos, *Vida de Lisandro*, 3) (BOMMELAER, 1981, p.224-225; CARTLEDGE, 1987, p.96-98; FORNIS, 2016, p.216). De acordo com as fontes antigas, o discurso de Cléon era tão perigoso que os éforos aconselharam o diarca Agesilau que não o trouxesse à luz e destruísse as evidências. A destruição desta documentação antes da sua divulgação, como é evidente, levanta a questão da veracidade desta trama. A inimizade que se forjou na Ásia Menor entre Agesilau e Lisandro poderia levar à criação de uma “lenda obscura”, recolhida por autores antigos, especialmente notável na obra de Xenofonte e à qual também pertenceria a anedota de Sileno e os oráculos delficos que ele deveria ler, em torno da figura deste último [Lisandro] que, embora influente, ainda era subordinado ao primeiro [Agesilau]. Lisandro foi também o primeiro grego a quem algumas cidades cultuaram e ergueram altares, uma heroicização que se chocava frontalmente com os princípios espartanos de igualdade entre os seus cidadãos e que poderia ter motivado a suspeita das autoridades lacedemônias (Plutarco, *Vida de Lisandro*, 18.4, baseado em Duris de Samos) (BOMMELAER, 1981, p.16). Assim, é natural o ceticismo da historiografia moderna em relação às ambições de Lisandro e o seu projeto de transformação da ordem política espartana (FLOWER, 1991, p.81-83; KEEN, 1996, p.289-290), mas, mesmo assim, um amplo setor considera plausível que ele tenha tentado reformar a Grande Retra após a humilhação sofrida em Éfeso (HAMILTON, 1970, p. 311).

Duas conclusões emergem do que foi analisado aqui: a necessidade de Esparta manter laços fluidos com Delfos para garantir a sua própria existência – já que o oráculo está na própria origem da legitimação do sistema político espartano –, por um lado, e por outro, a corrupção gradual do colégio sacerdotal à medida que o santuário adquiria a sua condição pan-helênica. A tentativa de suborno de Perialo por Cleômenes mostra que esse tipo de relacionamento com a pítia foi totalmente ampliado em Esparta, no final do século VI. Terminada a segunda guerra médica, Esparta buscou se tornar a pólis dotada do vínculo mais forte com o santuário, ciente do respaldo que o apoio do santuário daria aos peloponésios diante de uma possível assunção de hegemonia sobre a Hélade. Nesse sentido, a morte de Leônidas e dos seus homens serviu de precedente para a elaboração de um mito que ligasse o sacrifício lacedemônio à vontade de Apolo.

No entanto, a vitória sobre os aquemênidas deu lugar à ascensão das oferendas pessoais. O exemplo do regente Pausânias, que ousou dedicar a “coluna das serpentes” em seu próprio nome, mostra-nos uma regularização do recurso religioso delfico em caráter privado. Ações como a do oráculo, que ordenou um enterro digno para o vencedor de Plateia, não fizeram nada além de motivar essa corrente, perigosa para uma Esparta que defendia a teórica igualdade de seus *homoioi*. Os delficos, por sua vez, devem ter recebido essas doações com prazer, visto que se traduziram em um notável aumento do patrimônio do santuário.

O monumento comemorativo de Lisandro no local sagrado parece marcar um ponto de virada na harmonia entre Esparta e Delfos. No século IV, a riqueza advinda da vitória na guerra do Peloponeso permitiu aos lacedemônios dispensar as vantagens que a relação com o oráculo acarretava em termos de legitimidade de seus atos. No entanto, foi também o momento em que as lutas entre as facções políticas atingiram o seu apogeu e influenciaram consideravelmente o declínio do chamado “segundo império espartano”. É provável que essas lutas internas tenham sobreposto os desígnios oraculares: a profecia que alude a uma realeza manca, exercida pelos seguidores de Leotíquidas após um suborno mais do que provável, parece corroborar essa premissa, já que o efeito causado foi nulo. Delfos havia perdido, no início do século IV, grande parte da influência que desfrutava em Esparta.

Fontes

ALCEO. *Lírica griega arcaica (poemas corales y monódicos, 700-300 a. C.)*. Trad. F. Rodríguez Adrados. Madrid: Gredos, 2016.

ARISTODEMO. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Übersetzung: F. Jacoby. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995.

CLAUDIO ELIANO. *Historias curiosas*. Trad. J. M. Cortés Copete. Madrid: Gredos, 2006.

CORNELIO NEPOTE, *Vida de Pausanias*. Trad. J. Higuera Maldonado. Madrid: Gredos, 1985.

DIODORO DE SICILIA. *Biblioteca histórica*. Trad. J. J. Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 2008.

EURÍPIDES, *Ifigenia entre los tauros*. Trad. J. L. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1985.

ESQUILO, *Euménides*. Trad. B. Perea Morales. Madrid: Gredos, 1993.

HERÓDOTO. *Historias*. Trad. C. Schrader. Madrid: Gredos, 1985.

HIMNO HOMÉRICO A APOLO. *Himnos homéricos; La “Batracomimaquia”*. Trad. A. Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 2016.

JENOFONTE. *Constitución de los lacedemonios*. Trad. O. Guntiñas Tuñón. Madrid: Gredos, 1984.

JENOFONTE. *Helénicas*. Trad. O. Guntiñas Tuñón. Madrid: Gredos, 1994.

PAUSANIAS. *Descripción de Grecia*. Trad. M. C. Herrero Ingelmo. Madrid: Gredos, 1994.

PLATÓN. *Leyes*. Trad. F. Lisi. Madrid: Gredos, 1999.

PLUTARCO. *Moralia*. Trad. M. López Salvá. Madrid: Gredos, 1987.

PLUTARCO. *Vida de Agesilao*. Trad. J. Bergua Caverro, S. Bueno Morillo y J. M. Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 2007.

PLUTARCO. *Vida de Alcibiades*. Trad. A. Pérez Jiménez y P. Ortiz. Madrid: Gredos, 2006.

PLUTARCO. *Vida de Aristides*. Trad. J. M. Guzmán Hermida y O. Martínez García. Madrid: Gredos, 2007.

PLUTARCO. *Vida de Licurgo*. Trad. A. Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 1985.

PLUTARCO. *Vida de Lisandro*. Trad. J. Cano Cuenca, D. Hernández de La Fuente y A. Ledesma. Madrid: Gredos, 2007.

SUDA. *Pausânias* (pi, 820). Trans.: D. Whitehead. Disponível em: http://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-cgi-bin/search.cgi?search_method=QUERY&login=guest&enlogin=guest&page_num=1&user_list=LIST&searchstr=pi+820&field=any&num_per_page=25&db=REAL Acessado em: 6 de janeiro de 2023.

TEOPOMPO. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Übersetzung: F. Jacoby. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995.

TIRTEO. *Líricos griegos. Elegíacos y ambógrafos arcaicos (siglos VII-V a. C.)*. Trad. F. Rodríguez Adrados. Madrid: CSIC, 2007.

TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Trad. J. J. Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1990.

Referências Bibliográficas

BOMMELAER, J.-F. *Lysandre de Sparte*: Histoire et traditions. Paris: EFA, 1981

BULTRIGHINI, U. Cleomene, Erodoto e gli altri. In: LUPPINO MANES, E. (org.). *Storiografia e regalità nel mondo greco*. Chieti: Edizioni dell'Orso, 2003, p. 51-119.

CARLIER, P. La vie politique à Sparte sous le règne de Cléomène Ier. Essai d'interprétation. *Ktèma*, n.2, p. 65-84, 1977.

CARTLEDGE, P. *Sparta and Lakonia*: A regional history: 1300-362 BC. London-New York: Routledge, 1979.

CARTLEDGE, P. *Agesilaos and the crisis of Sparta*. London: Duckworth, 1987.

CHAPINAL, D. *Experiencing Dodona*: The Development of the Epirote Sanctuary from Archaic to Hellenistic Times. Berlin-Boston: De Gruyter, 2021.

DAVID, E. The Influx of Money in Sparta at the End of the Fifth Century B. C. *SCI*, n. 5, p. 30-45, 1979.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. Destrucción de la naturaleza y castigo divino: Cleómenes de Esparta y el bosque sagrado de Argos. In: MONTERO, S.; CARDETE, M. C. (orgs.). *Naturaleza y religión en el mundo clásico*. Usos y abusos del medio natural. Madrid: Sígnifer, 2010, p. 125-142.

- FLOWER, M. Revolutionary Agitation and Social Change in Classical Sparta. In: FLOWER, M.; TOHER, M. (orgs.). *Georgica*. Greek studies in honour of George Cawkwell. London: Institute of Classical Studies, 1991, p. 78-97.
- FONTENROSE, J. *The Delphic Oracle*. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1978.
- FORNIS, C. Pausanias el Regente y la *stásis* en la clase dirigente espartíata tras las guerras médicas. *Polis*, n. 27, p. 27-38, 2015.
- FORNIS, C. *Esparta*. La historia, el cosmos y la leyenda de los antiguos espartanos. Sevilla: Ediciones Universidad de Sevilla, 2016.
- FORREST, W. G. *A History of Sparta*. London: Bristol Classical Paperbacks, 1968.
- GIORGINI, G. The Riddle of Pausanias. Unraveling 'Thucydides' Account. *RSÄ*, n. 94, p. 181-206, 2004.
- HAMILTON, C. D. Spartan Politics and Policy, 405-401 B. C. *AJPh*, n. 91, p. 294-314, 1970.
- HARVEY, D. Leonidas the Regicide? Speculations on the Death of Kleomenes I. In: BOWERSOCK, G. W. et al. (orgs.). *Arktouros*. Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox on the occasion of his 65th birthday. Berlin: De Gruyter, 1979, p. 253-260.
- HODKINSON, S. *Property and Wealth in Classical Sparta*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2000.
- JARA HERRERO, J. Uso y abuso de la religión en la geoestrategia política de Cleómenes I. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, n. 53, p. 7-19, 2019.
- JARA HERRERO, J. El papel del oráculo de Delfos en las Guerras Médicas. *Revista Universitaria de Historia Militar*, v. 9, n. 18, p. 154-174, 2020a.
- JARA HERRERO, J. Luchas políticas y legitimación religiosa en Esparta tras la guerra del Peloponeso (404-371 a. C.). *Revista Historia Autónoma*, n. 17, p. 11-29, 2020b.
- JARA HERRERO, J. *Las Guerras Médicas*: Grecia frente a la invasión persa. Madrid: La esfera de los libros, 2021.
- JARA HERRERO, J. Herencia ancestral y legitimación geopolítica. Delfos y la configuración de la liga del Peloponeso. *Antesteria*, n. 11, p. 38-53, 2022.
- KAGAN, D. *The Fall of the Athenian Empire*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1987.
- KEEN, A. G. Lies about Lysander. *Papers of the Leeds International Latin Seminar*, n. 9, p. 285-296, 1996.
- LÉVY, E. *Sparte*. Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine. Paris: Seuil, 2003.
- LUPI, M. *L'ordine delle generazioni*. Classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta. Bari: Edipuglia, 2000.
- LUPI, M. Sparta and the Persian Wars, 499-478. In: POWELL, A. (org.). *A Companion to Sparta*. Hoboken: Blackwell, 2018, p. 271-290.

- MATTHEW, C.; TRUNDLE, M. *Beyond the Gates of Fire*. New Perspectives on the Battle of Thermopylae. Barnsley: Pen & Sword Military, 2013.
- MEIGGS, R.; LEWIS, D. M. *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B. C.* Oxford: Clarendon Paperbacks, 1969.
- MILLENDER, E. G. Kingship: The History, Power, and Prerogatives of the Spartans' 'Divine' Dyarchy. In: POWELL, A. (org.). *A Companion to Sparta*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2018, p. 452-479.
- NAFISSI, M. Tucidide, Erodoto e la tradizione su Pausania nel V secolo. *RSA*, n. 34, p. 147-180, 2004.
- NAFISSI, M. The Great *rhētra* (Plut. *Lyc.* 6): A Retrospective and Intentional Construct?. In: FOXHALL, L. et al. (orgs.). *Intentionale Geschichte*. Spinning Time in Ancient Greece. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010, p. 89-119.
- NAFISSI, M. Pausania, il vincitore di Platea. In: BEARZOT, C.; LANDUCCI, F. (orgs.). *Contro le 'leggi immutabili'. Gli spartani fra tradizione e innovazione*. Milán: Vita e Pensiero, 2013, p. 53-90.
- PARKE, H. W. The Development of the Second Spartan Empire (405-371 B. C.). *JHS*, n. 50, p. 37-79, 1930.
- PARKE, H. W.; WORMELL, D. E. W. *The Delphic Oracle, Vol. I: The History*. Oxford: Blackwell, 1956.
- SÁNCHEZ-MAÑAS, C. *Los oráculos en Heródoto*. Tipología, estructura y función narrativa. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016.
- SCOTT, M. *Delfos*. Historia del centro del mundo antiguo. Barcelona: Ariel, 2015.
- STE. CROIX, G. E. M. de. Herodotus and King Cleomenes I of Sparta. In: HARVEY, D.; PARKER, R. (orgs.). *Athenian Democratic Origins and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 421-440.