

MOLDURA LACÔNICA: uma introdução à Paisagem Religiosa espartana (VII-III a.C.)

Cleyton Tavares da Silveira Silva¹

Artigo recebido em: 21/10/2022.

Artigo aceito em: 03/02/2023.

RESUMO:

Este artigo procura tecer uma introdução ao estudo da Paisagem Religiosa espartana, buscando observar na documentação, indícios da produção da paisagem enquanto produto cultural complexo, composta de uma trama visual, elaborada por uma rede de templos e santuários, muralha espiritual que protegera a cidade durante séculos. Pretende-se demonstrar a potencialidade da análise paisagística no caso do estudo das comunidades políticas helênicas, as *póleis*, principalmente em sua valência física; como também, ampliar os saberes a respeito de Esparta e espartanos, para além daqueles mais comuns, ligadas ao militarismo, à guerra e afins.

PALAVRAS-CHAVE: Paisagem; Paisagem Religiosa; Santuário; Esparta.

LACONIC FRAME: an introduction of Spartan Religious Landscape (VII-III BC)

ABSTRACT:

This paper seeks to weave an introduction to the study of the Spartan Religious Landscape, attempt to through the historical documentation, material of the production of the landscape as a complex cultural product, composed by a visual plot, elaborated by a network of temples and sanctuaries, a spiritual wall that had protected the city for centuries. It is intended to demonstrate the potential of landscape analysis in the case of the study of Hellenic political communities, the *polis*, mainly in their physical manner; as well as expanding knowledge about Sparta and Spartans, beyond those more common, linked to militarism and warlike.

KEYWORDS: Landscape; Religious Landscape; Sanctuaries; Sparta.

¹ Possui Graduação e Mestrado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN); Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6301794399679685>; ORCID (0000-0001-7876-0497); E-mail: cleyton_historia@yahoo.com.br; é membro do MAAT – Grupo de Estudo de História Antiga – UFRN.

1. Introdução

Das categorias articuladas ao Espaço, a noção de paisagem é daquelas cuja natureza elástica, tende à amplitude. A plasticidade do termo se deve, principalmente pelo que alcança, se pode chamar paisagem todo um conjunto imagético disposto, emoldurado, em um campo visual. A paisagem pode denotar, ao mesmo tempo, a topografia de uma dada região, o terreno onde os indivíduos habitam, uma porção específica de terra, que pode ser supervisionada do ponto de vista único e representada como tal (THOMAS, 2012).

Nesta perspectiva, se pode afirmar que paisagem é um conceito que acaba por guardar sobre si uma infinidade de significados, os quais estão sob a órbita da percepção humana, quanto ao mundo, às modificações do ambiente ao redor (ALCOCK, 2002). Isto posto, seria possível, portanto rastrear Paisagens antigas? Artefatos culturais produzidos por sociedades pretéritas, que por sua vez, também produziam representações sobre o Espaço?

Quando pensamos em Esparta, um conjunto de imagens rapidamente nos correm à mente, principalmente aquelas articuladas à guerra, ao treinamento físico inclemente, à educação dos cidadãos, e, em menor escala, à condição feminina, vista muitas vezes como que um reflexo, invertido, da contraparte ateniense. Por outro lado, o ambiente físico no qual a cidade estava inserida, assim como as práticas religiosas ali observadas, não despontam dentro deste arquivo, como quadros a ser lembrados. Neste sentido, a articulação entre o espaço físico e a disposição da arquitetura monumental, essencialmente religiosa, indica caminho fortuito, uma vez que congrega o relacionamento que aquela sociedade estabelecia com seu ambiente. Assim, procuramos aqui produzir um inventário da paisagem espartana, incluindo tanto os elementos dispostos no ambiente urbano, quanto aqueles localizados no campo, no ambiente rural.

Representações de Esparta e espartanos na contemporaneidade são comumente articuladas a discursos extremistas, racistas, xenófobos, da mesma

maneira que ilustram uma certa forma distorcida de ver/ entender o mundo, explícitos, principalmente, pelos movimentos da extrema direita, *far right/ alt right*, seja na Europa (TAGARIS, 2015), nos Estados Unidos (THAROOR, 2016) ou mesmo no Brasil (TEIXEIRA, 2020).

Uma proposta que procure se desvencilhar das representações mais corriqueiras sobre Esparta e espartanos, amplia de maneira ambivalente os saberes contemporâneos sobre o tema, visto que introduz novas perspectivas – de que formas aqueles grupos construía representações sobre o ambiente em que viviam, sobre os edifícios onde cultuavam – e, ao mesmo tempo, amplia visões balizadas sobre a cidade e seus cidadãos, mecanismo mais que eficiente na batalha discursiva sobre os usos do passado. Os espartanos não eram apenas devotos da guerra, ou perversos senhores de escravos, mas, construíram sobre si e seu território, uma vasta rede, interligada por determinados centros de culto, que articulados às cerimônias e festas ali performadas, formavam o que François de Polignac e John Scheid chamaram Paisagem Religiosa.

Este artigo procura tecer uma introdução ao estudo da Paisagem Religiosa espartana, buscando observar na documentação histórica disponível, indícios da produção da paisagem enquanto produto cultural complexo, composta de uma trama visual, elaborada por uma rede de templos e santuários, que de maneira intervisível, todos visíveis entre si, estavam localizados ao redor de Esparta. O que formava um cinturão protetivo, uma verdadeira muralha espiritual que protegera a cidade durante séculos. Assim, este artigo ambiciona demonstrar a potencialidade da análise paisagística no caso do estudo das comunidades políticas helênicas, as *pólis*, principalmente em sua valência física; como também, ampliar os saberes a respeito de Esparta e espartanos, para além daqueles mais comuns, ligadas ao militarismo, à guerra e afins.

Para tanto, este artigo procurará responder o que são Paisagens Religiosas? e, como tal arranjo se conecta ao mundo da *pólis*, da cidade-estado helênica? Tendo respondido a tais indagações, far-se-á e uma apresentação geral dos centros de culto

localizados nas cercanias de Esparta, os santuários: de Atena *Chalkíoikos*; de Ártemis *Orthia*; de Menelau e Helena, o *Menelaion*; e por fim, o santuário dedicado a Apolo *Amicleu*, o *Amiclaion*. A opção por estes santuários se efetiva por dois motivos: são ambientes citados pela literatura de época, assim como foram ambientes encontrados, identificados e escavados pelas escolas arqueológicas desde o final do século XIX.

2. O que são Paisagens Religiosas?

Entendemos que ‘paisagem’ é um conceito que permite a ampliação da noção de lugar e seguimos a noção de Adam T. Smith, para quem a paisagem surge historicamente enraizada à produção de laços que unem espaços (como formas de delimitação da experiência), lugares (como estética geográfica ou construída que atribuem significado locais) e representações (como imaginadas cartografias de possíveis mundos) (SMITH, 2003, p. 203). A paisagem é entendida neste artigo, como uma instituição simbólica da organização do espaço, como arena das interações entre os grupos e lugar de circunscrição física de suas memórias e identidade. É na paisagem, seja rural, seja urbana, que os grupos sociais inscrevem seus percursos cotidianos, mas é nela onde se articulam, socialmente, politicamente, religiosamente.

Já a noção de *Paysage Religieux*, Paisagem Religiosa, na perspectiva de François de Polignac e John Scheid (2010, p. 430-431), estabelece não somente no espaço, assim como não somente no rito – mas nos percursos situados entre símbolos de poder religioso: templos de arquitetura monumental, e humildes demarcações solitárias estabelecidas na paisagem, como as *horót*², por exemplo. A Paisagem Religiosa se estabelece enquanto consumo do espaço, construindo e sendo construída na passagem de um lugar a outro, refazendo trajetos míticos, de um espaço cultural a outro, celebrando ao longo da paisagem, cultos e rituais de devoção às divindades ora adoradas.

² *Ἱερόλιθον*. Pedras, ou amontoado de pedras que marcam fronteiras de territórios políticos, templos, distritos ou propriedades. Me referirei de maneira mais completa adiante.

A noção foi concebida como forma de enquadramento do culto politeísta, abordado pelos autores como um ‘sistema aberto’, que se articulava, hierarquicamente, entre marcos físicos da paisagem, de menor ou maior escala. Tal perspectiva “[...] nasceu da percepção de que culto e rito existem somente enquanto estão ancorados no espaço, seja de maneira estável ou provisória.”³ (POLIGNAC e SCHEID, 2010, p. 430-431). E, assim, templos, santuários, e demais demarcações religiosas do espaço, formariam a ‘armadura’ espiritual de um território. A Paisagem Religiosa está inserida, então, dentro de uma órbita que negocia Espaço-Rito, e uma vez que a noção de paisagem é relacional à imagem, engloba visão e, portanto, representação. (POLIGNAC, 2014, p. 10). A paisagem é composta, na perspectiva de Polignac, por variados níveis de representações, que apesar de distintas, não são estranhas umas às outras, e principalmente, não se confundem. De uma maneira geral, a Paisagem Religiosa caracteriza o modo como os antigos percebiam a presença e forças superiores em diferentes lugares.

Por outro lado, a Paisagem Religiosa não pode ser confundida como Paisagem Cultural, que para de Polignac se define pela “integração de práticas culturais e percursos culturais nos elementos constitutivos de uma paisagem”⁴. (2010, p. 494, tradução nossa). Além disso, há o espaço cultural, organizado pela “estruturação de um espaço social para a divisão e hierarquização lugares de culto”⁵ (p. 494, tradução nossa). Um Santuário não é em si mesmo uma Paisagem Religiosa, mas parte dela. Cada Santuário, ou espaço de culto, é potencialmente um espaço que comunica, que indica sentido.

No ínterim de uma dada sociedade, que se constrói, se modifica, se remodela os significados atribuídos a esses lugares culturais, e criando conseqüentemente o que podemos chamar de Paisagem Religiosa. Esse enquadramento religioso é fruto, portanto, da interação entre o rito e os caminhos que percorre, produzindo sentido religioso, por um lado, e sendo produto, por outro de uma cultura religiosa dinâmica que se adapta às localidades onde está estabelecida.

³ “La notion de paysage religieux naît de la constatation que le culte et les rites n’existent qu’en tant qu’ils sont ancrés dans l’espace, que ce soit de manière stable ou provisoire.”

⁴ “[...] l’intégration des pratiques et parcours culturels dans les éléments constitutifs d’un paysage”.

⁵ “[...] la structuration d’un espace social par la répartition et la hiérarchisation des lieux de culte”.

Por fim, a noção de Paisagem Religiosa, concebida por François de Polignac e John Scheid, abrange não somente a Paisagem Cultural, mas sim, as práticas de integração, caminhos traçados dentro de uma paisagem: não somente, o espaço de adoração, enquanto estrutura de um espaço social para a alocação e priorização de locais de culto, mas, alcança toda uma rede de construções simbólicas do espaço por meio de representações de lugares específicos. Assim, o caráter religioso do lugar da representação, seja qual for, associa-se com o rito, de forma que atribui configuração e coerência às construções simbólicas. A Paisagem Religiosa é, portanto, inerentemente múltipla dentro de uma sociedade única, e a compreensão de sua dinâmica é um elemento essencial para divulgar a análise de práticas e concepções religiosas. (POLIGNAC, 2010, p. 495).

Templos e Santuários conformavam a moldura religiosas da paisagem da *pólis* helênica. Sua historicidade está diretamente vinculada à formação e desenvolvimento do modelo poliade. Para Nanno Marinatos, a adoção de centros de culto bem definidos não representaria uma mudança abrupta nas práticas cúlitas, mas demarcava a opção por monumentalizar (MARINATOS, 1993, p. 179). Para a autora, a monumentalização dos templos se vincula ao poder e prestígio daquela comunidade, uma vez que, os templos deveriam ser vistos como uma importante expressão da identidade da comunidade, e, na medida em que tais cidades estavam em constante clima de disputa, templos e santuários deveriam ser vistos como expressões de poder e prestígio (p. 180).

Para Christina Williamson o santuário helênico seria o resultado da interação entre lugar sagrado e da atuação de uma comunidade articulada a este ambiente, por meio dos cultos e rituais ali performados, o que concorre à formação de vínculos entre os membros desta comunidade (WILLIAMSON, 2013, p. 01).

A autora aponta um conjunto de características que conformavam a personalidade do santuário: o santuário abrigava um conjunto de eventos, competições e exposições; o santuário estava separado para o cumprimento de determinadas funções, onde somente um conjunto determinado de pessoas teriam acesso, em diferentes dias do ano, ou mesmo, horas do dia. Assim, o santuário era o domínio de um deus, compartilhado com o conjunto de cultuantes, que

controlariam a participação na comunidade, por meio da prática dos ritos e cultos neste ambiente religioso (WILLIAMSON, 2013, p. 01).

Os santuários estavam distribuídos por toda a paisagem *poliade*. Os santuários urbanos estavam localizados na *Asty*, zona mais densamente povoada da *pólis*. Estes santuários se localizavam, comumente, em colinas, locais de maior controle da visibilidade sobre a cidade. Tais construções cumpriam função cívica, de definição de um culto que ocupasse papel de centralidade naquela comunidade. Já os santuários estabelecidos na *Khóra*, região menos densamente povoada da *pólis*, são chamados Santuários extraurbanos. Estes últimos, demarcavam as fronteiras do território *poliade*. Seja no aspecto urbano, ou rural, a paisagem da *pólis* helênica estava locupletada por lugares de natureza religiosa, templos e santuários estendidos como nós em uma rede mais ampla.

O surgimento do templo monumental, sua construção e efetivo uso está diretamente ligado ao surgimento do próprio sistema *poliade*. François de Polignac percebeu a construção de templos e santuários como marcos definidores de poder e identidade helena fisicamente postos (POLIGNAC, 1995). Isto é, o autor entende a religião como um mecanismo capaz de gerar solidariedade e coesão social suficientemente intrincadas ao ambiente social de forma a produzir um ambiente como a *pólis*. O que chamamos de *pólis* resultou do estabelecimento progressivo de coesões sociais e de hierarquias que tornaram a forma de busca por um acordo com relação à escolha dos cultos mediadores e das modalidades de participação em seus ritos (POLIGNAC, 1995).

Além disso, Catherine Sourvinou-Inwood aponta a *pólis* exercendo uma autoridade institucional capaz de organizar o universo e mundo divino em um sistema religioso, amplo e complexo. Foi na *pólis* que houve o arranjo do conjunto dos deuses helenos, o panteão propriamente, e definiu um sistema de cultos, rituais, santuários particulares e um calendário sagrado. A *pólis* ancorou, legitimou e mediou toda a atividade religiosa (SOURVINOU-INWOOD, 1990, p. 19). De acordo com autora, foi a articulação dada em cada comunidade, seja do culto, da história, suas modalidades específicas, enfim, aspectos da divindade, realizadas na cidade que os

deuses cultuados nas diferentes *pólis* eram, obviamente, percebidos como os mesmos deuses.

O que os diferenciava era a articulação precisa do culto, sua história, suas modalidades específicas, os aspectos de cada divindade que a cidade escolhia enfatizar, no caso, quais divindades eram mais proximamente conectadas e importantes (SOURVINOU-INWOOD, 1990, p. 18).

Por fim, enquanto se vê o crescimento efetivo das comunidades, e a dispersão do modelo *políade* em determinadas regiões do mundo helênico, principalmente ao longo do século VIII, os ambientes e espaços de culto passaram por modificações estruturais, tanto na posição que ocupavam em relação à cidade como em relação à monumentalidade com a qual foram construídos ou reformados (SOURVINOU-INWOOD, 1993). É neste intervalo que “A *pólis* colocou a religião em seu centro, forjou sua identidade por meio da religião.”⁶ (SOURVINOU-INWOOD, 1993, p. 08. tradução nossa).

Assim, entendemos a religiosidade como argumento cívico de centralidade dentro das vivências, inclusive políticas da *pólis*. Assim como Paul Cartledge (1998), percebemos a *pólis* tanto como ambiente dos seres humanos, como dos deuses. Eles habitam o local. Habitam a cidade. Seus templos e santuários povoavam a paisagem urbana, mas também ocupavam papel na própria organização do território da *pólis*.

3. Religião e Paisagem Religiosa em Esparta

Há certa riqueza documental, tanto na literatura quanto na cultura material, sobre as práticas religiosas espartanas. Apesar disso, como completa Nicolas Richer, essa abundante profusão documental está “finamente” espalhada (RICHER, 2007, p. 236), o que carrega um desafio adicional à pesquisa: a capacidade de rastrear e articular uma soma razoável de expressões, citações, referências sobre a religiosidade espartana, produzidas em épocas diferentes, com propósitos diferentes, a partir de autores e contextos também distintos.

⁶ “*The polis put religion at its centre, forged its identity through religion.*”

Heródoto de Halicarnasso comenta: “De fato, eles punham os deveres para com os deuses acima dos deveres para com os homens.” (HERÓDOTO. V. 63.2). A observação do autor não é isolada, mas, faz parte de verdadeira etnografia da religião espartana, explícita ao justificar ações de natureza política e militar às questões religiosas. Heródoto abordou diversos temas ligados à religiosidade espartana, desde os ritos funerários dos reis de Esparta às justificativas quanto à opção logística espartana em relação à guerra frente aos persas, em Maratona (VI. 106. 3; VI. 120), e, depois nas Termópilas (VII. 206. 1; VII. 209. 1-5).

Já Tucídides, contemporâneo do escritor de Halicarnasso, lembra-nos do caso de Plistoânax, rei de Esparta, que foi recebido de volta do exílio, “com danças e sacrifícios comparáveis aos realizados na entronização dos reis quando da fundação da Lacedemônia.” (V. 16. 3). Isto é, as práticas do espaço estão diretamente ligadas às expressões religiosas.

Xenofonte, observando o cuidado espartano com tudo aquilo que envolvia a vida militar, informa-nos: nada em relação à guerra lhes é estranho. (*A Constituição dos Lacedemônios*. XIII. 5). Cercam-se de todos os cuidados, inclusive dos religiosos, para obter vitórias no campo de batalha. Devido à natureza metódica dos espartanos, Xenofonte conclui que eles são *technitai*, isto é, artífices, artesãos, cujo ofício é a guerra.

Já Plutarco, escrevendo sob uma perspectiva retroativa, observa que os espartanos eram absolutamente religiosos, a concepção de suas leis teria origem divina, promulgadas pelo Oráculo de Apolo em Delfos. (PLUTARCO. *A Vida de Licurgo*. VI. 2, 8.) Uma das primeiras determinações da mítica constituição, a Rethra, seria a edificação dos templos de Zeus Silânio e Atena Silânia. Plutarco conclui então que Esparta estava circundada pelo divino (*A Vida de Licurgo*. XXIII).

Posteriormente, já no século II a.C., o periegeta Pausânias, voltava a abordar o mesmo tema: os espartanos se esforçaram para alcançar proteção divina, cercando seu território, principalmente a planície espartana, de templos e santuários. (PAUSANIAS. III. 11.1; 18.5). Por mais que a descrição do autor tenha uma série de desafios, da época de escrita, de tema, de abordagem, enfim, a circundação religiosa

em Esparta, também pode ser aferida tanto na documentação literária de época Clássica, quanto por meio da observação do registro material.

Pausânias realizou um verdadeiro inventário das ruas e caminhos de Esparta, destacando, principalmente, as construções religiosas, traçando um vasto itinerário dos templos, santuários, memoriais, cenotáfios e túmulos dos heróis. Sua preocupação se baseava na determinação dos *loci* físicos dos grandes vultos do passado, imagens da época Clássica estavam no panorama de Pausânias. Desde o túmulo de Leônidas e de Pausânias (III.14.1; 17.7), o comandante espartano que bateu os persas em Platéias até os ambientes consagrados à honra de Cynisca, a princesa espartana vitoriosa, duas vezes, nas competições de corridas com os cavalos em Olímpia (III. 15.1).

Está clara a predileção de Pausânias pela descrição de monumentos que façam lembrar um determinada Esparta, aquela de épocas Arcaica e Clássica, em detrimento a monumentos mais recentes, aqueles produzidos na época helenística. O uso direto, ou indireto de autores como Heródoto, Tucídides e Xenofonte, demarcam o interesse do periegeta em fazer lembrar um determinado conjunto de memórias, que agem como gatilhos para a observação da era contemporânea: a grandeza das antigas *póleis* helênicas. (CARTLEDGE, 2001, p. 167-172).

Sobre o relato de Pausânias, a descrição do ambiente físico, da topografia da cidade, assim como da composição de uma etnografia religiosa do passado espartano são fatores determinantes para seu uso como evidência de época. Mesmo que tal observação cause um misto de atração e frustração (CARTLEDGE, 2001) àqueles que se dedicam à pesquisa sobre Esparta. Por fim, Cartledge dissuade aqueles que se dedicam ao estudo de Esparta: a utilidade da narrativa de Pausânias sobre a Esparta Arcaica e Clássica poderia tender a uma interpretação inadequada, apesar disso, ela pode ser valiosa, quando entende-se que “Pausânias tinha sua própria agenda, uma que não era a nossa e que da qual permaneceu no controle o tempo todo.”⁷ (CARTLEDGE, 2001, p. 171. tradução nossa).

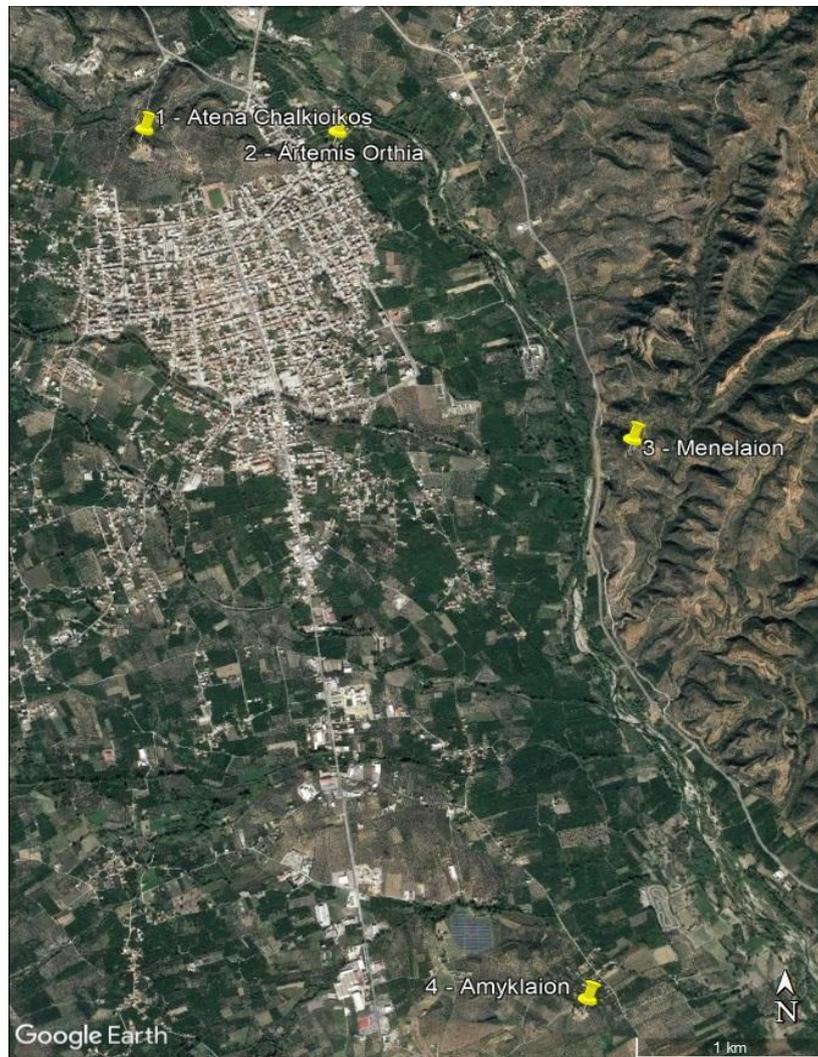
Já em relação à evidência material, os principais sítios arqueológicos escavados em Esparta ao longo destes mais de cem anos de correntes trabalhos de

⁷ “[...] *Pausanias had his own agenda, one that was not ours, and of which he remained in control throughout.*”

prospecção (CATLING, Hector, 1998, p. 19-27), são os templos e santuários ali construídos. (CARTLEDGE, Paul. 1998, 39-47). Com base, principalmente, no trabalho da arqueologia, que conseguiu identificar um grande número de ambientes cúlticos, não só em Esparta, mas em toda a Lacônia (PAVLIDES, 2018, p. 1-17).

Os principais centros de culto em Esparta são aqueles localizados às extremidades dos centros de habitação espartanos, as *Obái* as vilas formadoras da cidade, como ilustra a Figura 1. Estes santuários estavam localizados nas cercanias do centro urbano, organizados de forma intervisível, isto é, que estão no campo de visão uns dos outros, como demonstra a figura 2. Esparta estava envolta em um cinturão de santuários a seu redor: da acrópole, Atena *Chalkíoiikos*, da Casa de Bronze; nos limites da cidade, no flanco do rio Eurotas, do limite superior leste, já na margem do Eurotas, o santuário de Ártemis *Orthia*. Seguindo o percurso do rio, na margem posterior, em direção sul de Esparta, o *Menelaion* no alto de uma colina, centro micênico abandonado e reconstruído em duas etapas, a primeiras delas em torno do ano 700. Ainda mais ao sul, cerca de 5 km de Esparta o santuário de Apolo em Amiclas, o *Amiclaion*. Serão estes santuários abordados nesse artigo.

Figura 1: Fotografia de satélite de Spárti, comunidade atual erguida sobre a antiga Esparta. Nos pontos em destaque se apresentam os templos e santuários abordados no artigo: 1: Atena *Chalkioikos*; 2: Ártemis *Orthia*; 3: *Menelaion*; 4: *Amyklaion*.



Fonte: Google Earth Pro. Acessado em 20 de abril de 2021.

Estes santuários passaram por um grande processo de reforma, ou de reconstrução dentro de um intervalo mais próximo, entre o VII e VI séculos, o que denota uma ação conjunta, organizada no sentido de efetivação da monumentalidade por sobre determinado conjunto templário.

Figura 2: Fotografia Panorâmica 1, Esparta vista do alto da colina do *Menelaion*, em Terapne. Legenda: A: Acrópole espartana; O *Ártemis Orthia*; E: rio Eurotas.



Fonte: KÖIV, Mait. Sanctuaries and traditions in Ancient Spartan. IN: KÄMMERER, T. R.; KÖIV, M. Cultures in Comparison Religion and Politics in Ancient Mediterranean Regions. Münster: Ugarit-Verlag, 2015. p. 61.

Há ainda uma série de santuários com grande potencial analítico, como o santuário de Zeus *Massapeus*, na atual Tsakona (LAKY, 2016, p. 170-174); o santuário de Koré *Soteira*, o *Eleusinion* (LAFOND, 2018, p. 414) em Kalyvia Sochas ao sul, cujas inscrições atestam uma grande presença feminina; além do templo de Artemis *Liminatis*, nas proximidades de Volimnos (KOURSOUMIS, 2014, p. 191-222; WEST III, 2013, p. 797). De uma forma geral, os espartanos confiavam na ação das forças sobrenaturais, asseguraram-se da proteção divina estabelecendo-a em torno de suas comunidades.

3. O Santuários espartanos

Entre o final do século XIX e o início do XX Esparta e região se tornam grandes alvos das escolas arqueológicas sediadas em Atenas. A primeira escavar em Esparta foi a *American School of Classical Studies at Athens*, ASCSA, entre 1892 e 1893.

Sob a direção de Charles Waldstein, os membros da escola realizaram escavações no chamado ‘prédio circular’ e no que acreditava ser o túmulo de Leônidas, o *Leonidaion* (WALDSTEIN e MEADER, 1893, p. 410-428). A partir de 1904, a *British Schooll at Athens*, a BSA, inicia uma série de expedições arqueológicas na mesma área. O primeiro dos centros religiosos descobertos e escavados em Esparta foi o de Ártemis *Orthia* (BOSANQUET, 1905/1906; DAWKINS, 1929). Os resultados das escavações mostram que o Templo seguiu, de forma contínua, a receber ofertas de cultuantes desde sua reconstrução, c. século VII, até a época romana, período no qual o templo passa por outra onda de reformas, incluindo a construção de um respeitável *cavea*, uma espécie de arquibancada onde os visitantes poderiam observar os rituais religiosos ali performados. Aparentemente, tal estrutura se manteve intacta até o saque de Alarico, em 396 depois da Era Cristã (CATLING, 1998, p. 23).

Além do templo de Ártemis, a BSA escavou e identificou um outro centro de culto, mais próximo do que seria a acrópole espartana, o santuário de Atena *Chalkíoikos* (DICKINS, 1908, p.142-146), apesar da pobreza de seus vestígios, sua definição foi possível por meio da identificação de ladrilhos estampados (CATLING, 1998, p. 22).

A BSA também realizou campanhas de escavações sobre o templo de Helena e Menelau, o *Menelaion*, a cerca de 3,2 km, a sudeste da acrópole. A pesquisa retoma os trabalhos que se iniciaram com a Escola Alemã, em 1833, com Ludwig Ross, que promoveu achados de estatuetas de bronze, muito comuns na Lacônia. Por último, no limiar do século XIX para o XX, o grego P. Kastriotis foi capaz de demonstrar, parcialmente, a plataforma de um grande altar, um *naiskos*, além de mais estatuetas de bronze (CATLING, 1975/1976, p. 24).

Figura 3: Santuário de Ártemis *Orthia*. A seta em vermelho identifica o templo; a verde identifica o altar arcaico; ao fundo, a cadeia do Taígeto. Abaixo, uma fotografia aérea do santuário.



Fonte: adaptadas de: André Masuch. Disponível em:
[https://www.google.com.br/maps/place/Sanctuary+of+Artemis+Orthia/\[...\].435114](https://www.google.com.br/maps/place/Sanctuary+of+Artemis+Orthia/[...].435114); Raymond V. Shoder, S.J. Disponível em:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/image?img=Perseus:image:1990.30.0117>. Acessado em 01/07/2022. Acessados de 17 de outubro de 2022.

Somente em 1909, a BSA lançou trabalhos de campo no *Menelaion* (DAWKINS, 1908/1909), figura 4, que pode observar que a vida do santuário foi bem maior do que se pensava, em certo nível, seguia do Geométrico final (c. 900-700), até a época Helenística, e que nas proximidades, existiam plataformas, mansões, da época do Bronze, como atestou Tsountas. Por último, uma grande expedição arqueológica foi realizada no local por Hector Catling (2009) entre 1973-1983, cuja atividade gerou um grande número de trabalhos.

Figura 4: Foto panorâmica, vista a partir de noroeste, os vestígios do *Menelaion*. Ao fundo, o cume nevado do Monte Taígeto. Abaixo o vale do Eurotas.



Fonte: Fonte: Fotografia de Brian Mefford. Março de 2019. Disponível em: [https://www.google.com.br/maps/place/Menelaion/@37.0657422,22.453505,3a,75y/data=!3m8!1\[...\]53505](https://www.google.com.br/maps/place/Menelaion/@37.0657422,22.453505,3a,75y/data=!3m8!1[...]53505). Acessado em 20 de junho de 2021.

Já o *Amiclaion*, como mostra a figura 5, cerca de 5,7 km ao sul de Esparta, estava localizado nas cercanias de Amiclai, uma das vilas espartanas, cuja análise dos achados arqueológicos permitem datar como do III milênio. Já o santuário em si, localizava-se na atual colina de Ágios Kyriaki, sua atividade cültica pode ser observada a partir do século XII. Em torno de 500, o templo passa por uma segunda fase de reformas, e manteve-se em atividade, ao menos até a Antiguidade Tardia, no V século da Era Cristã (VLIZOS, 2009).

Figura 5: Foto panorâmica, área norte do sítio do *Amykles Research Project*. A seta vermelha marca a localização da antiga Esparta.



Fonte:

<https://warwick.ac.uk/fac/arts/classics/intranets/students/modules/greekreligion/database/template-copy-14/>. Adaptado de KÖIV, Mait. Sanctuaries and traditions in Ancient Sparta. IN.: KÄMMERER, Thomas R.; KÖIV, Mait. Cultures in Comparison: Religion and Politics in Ancient Mediterranean Regions. Münster: Ugarit-Verlag, 2015. p. 62.

Quanto às configurações do santuário, destacamos o papel de centralidade que ocupa na paisagem central da Lacônia, emoldurado pelas cadeias montanhosas do Parnon, no *front* oriental, e no limite ocidental, pelo Taígeto. A partir do santuário o vasto vale do Eurotas pode ser visto e controlado, seus veios de água e suas ricas e férteis terras, a partir das quais fluíam a riqueza espartana. Construído sobre uma colina de baixa altitude, as características do santuário, todos edifícios nele construídos, e demais configurações só resistiram no relato de Pausânias, mas, neste artigo, tal complexo ocupa papel de centralidade na composição da Paisagem Religiosa espartana.

4. Conclusão

A paisagem, como conceito, de base visual, que circula nas mais variadas áreas do conhecimento, das Artes, da Geografia, da Arqueologia, e da História, é interpretada como artefato, uma vez que, a paisagem foi sendo articulada ao longo do tempo, tanto por ações de construção, edificação de espaços de culto, como, por significações de natureza simbolizadas e evocadas através dos mitos, e materializadas, por meio dos ritos e rituais religiosos. A construção simbólica da paisagem não é estanque, mas é fruto de um processo dinâmico de manutenção e legitimação, de um conjunto de memórias, que articulam, por sua vez, um plano comum, ou pretensamente comum, que viabilizam certo sentimento de comunidade, de identidade.

Como observado, a construção, reforma e manutenção do templos e santuários espartanos, essencialmente, aqueles localizados na orla da fronteira espartana, dispostos no que chamamos de planície espartana, se efetivaram como moldura religiosa que além de proteger os centros de poder espartanos, delimitam a fronteira política entre Esparta e as cidades que lhe avizinham, as comunidades periecas.

Além disso, pudemos pontuar que este conjunto de templos e santuários se estabeleciam como pontos nodais de uma ampla rede de elementos simbólicos, mas fisicamente estabelecidos. A esta extensa malha, cujos fios eram as festividades religiosas, anualmente celebradas, chamamos de Paisagem Religiosa, tal qual nas observações de François de Polignac e John Scheid.

Os pontos focais da malha religiosa estendem por e sobre Esparta, como mecanismo simbólico e imaginário de sustentação social, são os templos e santuários dispostos na paisagem, tanto rural, como urbana ou semiurbana. Foram articulados como nós, como juntas dentro de uma rede de significação e de sentido. Os ritos, por outro lado, cumprem uma outra função. São arestas vinculadas aos pontos focais. A Paisagem Religiosa é articulada por eles, são a força vibrante do seio comunitário, e, como tal, foram sendo, ao longo do tempo, articulados aos discursos de poder.

Como vimos, os espartanos, de fato, cercaram-se pelo divino. Definimos os ambientes de culto, templos e santuários que formavam os verdadeiros pontos focais, nós da malha religiosa espartana, que chamamos Paisagem Religiosa. Os templos e Santuários de Atena *Chalkíokos*, a senhora da Casa de Bronze; o templo de Ártemis *Orthia*; a casa de Helena e Menelau, o *Menelaion*; e, por fim, o templo túmulo do celebrado Jacinto, mas morada de Apolo *Amicleu*, o *Amiclaion*. Definimos a observação destes exemplos, mesmo havendo mais outros, pela possibilidade de articulação clara entre os tipos documentais que ora abordamos, o vestígio material e a literatura disponível.

Aliado a tais observações, destacamos como os espartanos foram capazes de conceber, desenvolver e manter uma Paisagem Religiosa, produzida por meio da construção/reforma de centros de culto localizados ao redor das vilas espartanas, como que um cinturão de proteção religioso. Vinculadas às práticas religiosas performadas nestes centros de culto, estavam as festas e festividades religiosas, que entre outras ações, perfaziam circuitos de procissões religiosas que se estendiam de um extremo a outro do território das vilas espartanas.

REFERÊNCIAS

FONTES

HERÓDOTOS. **História**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1985.

HERODOTUS. **The Persian Wars**. Transl. A. D.Godley. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1938 (1990).

PAUSANIAS. **Descripción de Grecia**. Libros III-IV. Trad. Maria C. H. Ingelmo. Madrid: Ed. Gredos, 1994.

PAUSANIAS. **Description of Greece**. Books III-IV. Transl. W.H.S. Jones and H. A. Ormerod. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926 (2006).

PLUTARCH. **Lives**. Vol. I, IV, V, X. Transl. Bernadotte Perrin. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1914.

THUCYDIDES. **History of the Peloponesian War**. Book I-II. Trad. C. F. Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992

THUCYDIDES. **History of the Peloponesian War**. Trad. Martin Hammond. Oxford: Oxford University Press, 2009.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1987.

XENOFONTE. A Constituição dos Lacedemônios. Intr. Trad. e notas de José Francisco de Moura. IN.: COSTA, Ricardo. (Org). **Testemunhos da História: Documentos de História Antiga e Medieval**. Vitória: EDUFES, 2002. p. 35-66.

XENOPHON. **Scripta Minora**. Trad. E. C. Marchant. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

BIBLIOGRAFIA

ALCOCK, Susan. E. **Archaeologies of the Greek Past**. Landscape, Monuments, and Memory. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BOSANQUET, Robert C.; et al. Laconia: II. Excavations at Sparta, 1906. **The Annual of the British School at Athens**. Vol. 12, p. 277-479, 1905/1906.

CATLING, Hector W. Archaeology in Greece, 1975-76. **Archaeological Reports**, No. 22, p. (3-33), 1975 - 1976.

CATLING, Hector The work of the British School at Athens at Sparta and in Laconia. In.: CAVANAGH, William. *et al.* (Eds.). **Sparta in Laconia: Proceedings of the 19th British Museum Classical Colloquium held with the British School at Athens and King's and University Colleges**. London: 1998. p. 19-27.

CATLING, Hector. W. **Sparta: Menelaion I. The Bronze Age**. 2 volumes. BSA Supplementary Volume, no. 45. London: British School at Athens 2009, p. 1-487.

CARTLEDGE, Paul. City and Chora in Sparta: Archaic to Hellenistic. **British School at Athens Studies**, Vol. 4, In.: CAVANAGH, William. *et al.* (Eds.). **Sparta in Laconia: Proceedings of the 19th British Museum Classical Colloquium held with the British School at Athens and King's and University Colleges**. London, 1998. p. 39-47.

CARTLEDGE, Paul. Sparta's Pausanias: Another Laconian Past. IN.: ALCOCK, Susan C. *et al.* (Eds.). **Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece**. New York: Oxford University Press, 2001. p. 167-172.

DAWKINS, Richard M. *et al.* Laconia: I. Excavations at Sparta, 1909. **The Annual of the British School at Athens**. Vol. 15, p. 1-157, 1908/1909.

DAWKINS, Richard M. (Ed.). **The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta**. London: MacMillan and Co. 1929.

DICKINS, Guy. Excavations at Sparta, 1908. § 6. The Hieron of Athena Chalkioikos. In.: DAWKINS, Richard M. *et al.* Laconia: I. Excavations at Sparta, 1908. **The Annual of the British School at Athens**. Vol. 14, p. 142 – 146, 1907/1908.

KÕIV, Mait. Sanctuaries and traditions in Ancient Sparta. In.: KÄMMERER, Thomas R.; KÕIV, Mait. **Cultures in Comparison: Religion and Politics in Ancient Mediterranean Regions**. Münster: Ugarit-Verlag, 2015. p. 25-66

KOURSOUMIS, Socrates. Revisiting Mount Taygetos: The Sanctuary of Artemis Limnatis. **The Annual of the British School at Athens**. Vol. 109, p. 191-222, 2014.

LAFOND, Yves. Sparta in the Roman Period. Transl. Anton Powell. In.: POWELL, Anton. **A Companion to Sparta**. Vol. 1. Hoboken: Wiley Blackwell, 2018. p. 403-422.

LAKY, L. A. **A apropriação e consolidação do culto de Zeus pela cidade grega: moedas e santuários, política e identidade em época arcaica e clássica**. 2016. 1040 p. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia. Universidade de São Paulo, São Paulo.

MARINATOS, Nanno. What were Greek sanctuaries? A synthesis. In.: MARINATOS, Nanno; HÄGG, Robin (Eds.). **Greek Sanctuaries: New approaches**. London and New York: Routledge, 1993. p. 179-183.

PAVLIDES, Nicolette. Catalogue of Cult-Sites in Laconia. **Annual of the British School at Athens**. Supplementary Material 113, p. 1-17, 2018.

POLIGNAC, François. de. **Cults, Territory and the origins of the Greek City-State**. Transl. Janet Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

POLIGNAC, François de.; SCHEID, John. Qu'est-ce qu'un "paysage religieux"? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes. **Revue de L'histoire des Religions**, 227 – 4/2010, p. 427- 434.

POLIGNAC, François de. Un paysage religieux entre rite et représentation. Éleuthères dans l'Antiope d'Euripide. **Revue de l'histoire des religions**, 227 – 4/2010, p. 481-495.

POLIGNAC, François de. Espaço Cultural e Paisagem Religiosa: Entre Rito e Representação. In.: LIMA, Alexandre C. C. (Org.). **Imagem, Gênero e Espaço**. Representações da Antiguidade. Niterói: Ed. Alternativa, 2014. p. 09-22.

RICHER, Nicolas. The Religious System at Sparta. IN.: OGDEN, Daniel (Ed.). **A Companion to Greek Religion**. Oxford: Blackwell, 2007, p. 236-252.

VLIZOS, Stavros. The Amyklaion Revisited: New Observations on a Laconian Sanctuary of Apollo. IN.: KALTSAS, Nikolaos. **Athens-Sparta: Contributions to the Research on the History of the Two City- States**. Athens/New York: National Archaeological Museum, Athens/ Onassis Cultural Center, 2009, p. 11-23.

SMITH, Adam T. **The Political Landscape - Constellations of Authority in Early Complexes Polities**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003.

SOURVINOU-INWOOD, Christiane. 'What is polis religion?' IN.: MURRAY, Oswyn; PRICE, Simon. (Eds.). **The Greek City: from Homer to Alexander**. Oxford: Claredon Press, 1990. Cap. 12. p. 295–322.

SOURVINOU-INWOOD, Christiane. Early sanctuaries, the eighth century and ritual space Fragments of a discourse. IN.: MARINATOS, Nanno. HÄGG, Robin. (Eds.). **Greek Sanctuaries: New approaches**. London and New York: Routledge, 1993. p. 1-13.

TAGARIS, Karolina. Far-right Golden Dawn exploits darker side of Greece's discontent. **Reuters**. 11 de setembro de 2015. Disponível em: <https://www.reuters.com/article/uk-eurozone-greece-goldendawn-idUKKCN0RB1HE20150911>. Acesso: 14 de outubro de 2022.

TEIXEIRA, Lucas B. O que é 300 do Brasil, grupo de extrema-direita liderado por Sara Winter. **Uol**. São Paulo, 15 de junho de 2020. Disponível: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/06/15/o-que-e-300-d-o-brasil-grupo-de-extrema-direita-liderado-por-sara-winter.htm>.

THAROOR, Ishan. Why the West's far-right — and Trump supporters — are still obsessed with an ancient battle. **The Washington Post**. Boston, 16 de nov. de 2016. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2016/11/07/why-the-we-sts-far-right-and-trump-supporters-are-still-obsessed-with-an-ancient-battle/>. Acesso: 14 de outubro de 2022.

THOMAS, Julian. Archaeologies of Place and Landscape. IN: HODDER, Ian. **Archaeological Theory Today**. Cambridge: Polity Press, 2012. p.165-186.

WALDSTEIN, Charles; MEADER, Clarence. Reports on Excavations at Sparta in 1893. **The American Journal of Archaeology and of the History of the Fine Arts**. Vol. 8, No. 3, p. 410-428, Jul. - Sep., 1893.

WEST III, William. C. Artemis Limnatis Sanctuary. IN.: BAGNALL, Roger. S. *et al.* (Eds.). **The Encyclopedia of Ancient History**. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2013. p. 797.

WILLIAMSON, Christina. Public Space Beyond the City. The Sanctuaries of Labraunda and Sinuri in The Chora of Mylasa. IN: DICKENSON, Christopher P.; VAN NIJF, Onno M. (Eds.). **Public Space in the Post-Classical Greek City**. Leuven, Peeters: 2013. p. 1-36.