

O TRABALHO E A DEMOCRACIA ANTIGA E MODERNA

Os gregos não inventaram a escravidão, mas, em certo sentido, inventaram o trabalho livre. Embora a escravidão tenha chegado a níveis sem precedentes na Grécia clássica, particularmente em Atenas, não havia no mundo antigo nada de novo acerca do trabalho não-livre ou da relação entre senhor e escravo. Mas o trabalhador livre, com o *status* de cidadão numa cidade estratificada, especificamente o *cidadão camponês*, com a liberdade jurídica e política implícita e a liberação de várias formas de exploração por coação direta dos donos de terra ou dos Estados, era certamente uma formação distintiva que indicava uma relação única entre as classes apropriadoras e produtoras.

Essa formação única está no centro de grande parte do que caracteriza a pólis grega e especialmente a democracia ateniense. Raros desenvolvimentos políticos ou culturais em Atenas não foram de alguma forma afetados por ela, desde os conflitos entre democratas e oligarcas nas transações da política democrática para a clássica da filosofia grega. As tradições políticas e culturais da Antiguidade clássica que chegaram até nós estão, portanto, imbuídas do espírito do cidadão trabalhador e da vontade antidemocrática que ele inspirou e que informou os textos de grande filósofos. A condição do trabalho no mundo ocidental moderno, tanto na teoria quanto na prática, não pode ser inteiramente explicada sem que se busque na história da Antiguidade greco-romana a disposição distintiva de relações entre as classes apropriadoras e produtoras na cidade-Estado greco-romana.

Ao mesmo tempo, se a condição social e cultural do trabalho no Ocidente moderno remonta à Antiguidade clássica, temos muito a aprender com a ruptura radical que, sob esse aspecto, separa o capitalismo moderno da democracia ateniense. Isso é verdade não apenas no sentido óbvio de a escravidão, depois de um papel renovado e proeminente na ascensão do capitalismo moderno, ter sido eliminada, mas também no sentido de o trabalho livre, apesar de se tornar a forma dominante, ter perdido grande parte do *status* político e cultural que tinha na democracia grega.

Essa afirmação contraria não apenas a sabedoria convencional, mas também a opinião erudita. Não se trata somente de haver algo profundamente antituitivo na proposição de a evolução das antigas sociedades escravagistas até o capitalismo liberal moderno ter sido marcada pelo declínio do *status* do trabalho. Há também

o fato de que o trabalho livre nunca teve a importância histórica geralmente atribuída à escravidão no mundo antigo. Quando chegam a tocar na questão do trabalho e de seus efeitos culturais, os historiadores da Antiguidade dão prioridade absoluta à escravidão. É consenso geral que a escravidão foi responsável pela estagnação tecnológica da Grécia e da Roma antigas. A associação de trabalho com escravidão, segundo esse argumento, produziu um desprezo geral pelo trabalho na cultura grega antiga. No curto prazo, a escravidão aumentou a estabilidade da pólis democrática ao unir cidadãos ricos e pobres, mas causou no longo prazo o declínio do império romano – seja por sua presença (como obstáculo ao desenvolvimento das forças produtivas) ou por sua ausência (à medida que o declínio na oferta de escravos impôs pressões terríveis sobre o Estado romano imperial). E assim por diante. Nenhum desses efeitos determinativos é atribuído ao trabalho livre. Nos parágrafos seguintes haverá uma tentativa de retomar o equilíbrio e considerar o que uma percepção diferente do trabalho na Antiguidade pode nos informar sobre seu equivalente no capitalismo moderno.

A DIALÉTICA DE LIBERDADE E ESCRAVIDÃO

Poucos historiadores teriam hesitado em identificar a escravidão como uma característica essencial da ordem social da Grécia antiga, particularmente de Atenas. Muitos talvez afirmassem que a escravidão é, de uma forma ou de outra, a característica essencial e descreverem a Atenas clássica como uma “economia escravagista”, uma “sociedade escravagista”, ou como um exemplo do “modo escravagista de produção”. Ainda assim, não há muito consenso quanto ao que significa caracterizar dessa forma a sociedade ateniense, ou ao que se pretende explicar com tal caracterização.

Essas descrições não seriam tão problemáticas se soubéssemos que o grosso da produção grega foi realizada por escravos e que a divisão entre as classes apropriadoras e produtoras correspondia de forma mais ou menos transparente à divisão entre uma comunidade juridicamente definida de homens livres, especialmente os cidadãos, e uma classe trabalhadora de escravos submissos. Mas, como hoje em geral se aceita que a produção ao longo da história grega e romana se baseava pelo menos numa proporção igual do trabalho livre e da escravidão, o papel da escravidão como chave da história antiga se torna uma questão mais espinhosa.¹

¹ Por exemplo, M. I. Finley descreve a Grécia e Roma como “sociedades escravagistas”, não porque a escravidão predominasse sobre o trabalho livre, mas porque essas sociedades eram caracterizadas por “um sistema institucionalizado de emprego de trabalho escravo em grande escala tanto no campo quanto nas cidades” (*Ancient Slavery and Modern Ideology*, Londres, 1980, p. 67) [Ed. bras.: *Escravidão antiga e ideologia moderna*, Rio de Janeiro, Graal, 1991.] G. E. M. de Ste Croix afirma que “embora não seja tecnicamente correto caracterizar o mundo grego (e romano) como ‘economias escravagistas’ porque a produção combinada de camponeses e artesãos livres excedeu em muito a dos produtores agrícolas e industriais não-livres durante todo o tempo na maioria dos lugares”, ainda assim essa designação é apropriada porque a escravidão foi, segundo ele, o modo dominante de extração de excedentes ou de exploração (*The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Londres, 1981, p. 133). Perry Anderson, em *Passages from Antiquity to Feudalism*, Londres, 1974 [Ed. bras.: *Passagens da antiguidade ao feudalismo*, São Paulo, Brasiliense, 1987-], prefere manter o conceito marxista, “modo de produção escravagista”, mas não por ter o trabalho escravo predominante na produção grega e romana, mas porque ele lança uma sombra ideológica sobre outras formas de produção. Ver também GARLAND, Yvon. *Slavery in Ancient Greece*, Ithaca e Londres, 1988; edição revista e ampliada de *Les esclaves en Grèce*, 1982, especialmente a conclusão, para uma consideração sobre conceitos como “modo de produção escravagista” como aplicado à Grécia antiga.

Atenas, o caso para o qual existe evidência mais substancial, oferece problemas particularmente difíceis. Ela é a pólis grega que se ajusta da forma menos ambígua à descrição de uma “sociedade escravagista” e, ao mesmo tempo, a pólis mais democrática, na qual a maioria dos cidadãos tinha de trabalhar para viver. Nesse sentido, o trabalho livre era a espinha dorsal da democracia ateniense. Não se pode nem mesmo dizer que nessa sociedade ainda essencialmente agrária a produção agrícola dependesse em grande parte do trabalho escravo. A extensão do trabalho escravo ainda é questão controversa², mas não restam muitas dúvidas de que os pequenos proprietários que trabalhavam a própria terra eram o núcleo da produção agrícola. Está fora de questão que nas grandes propriedades havia um estoque permanente, mas não muito grande, de escravos para o trabalho agrícola; mas as propriedades eram geralmente pequenas, e mesmo os proprietários ricos possuíam vários pequenos lotes espalhados, em vez de grandes unidades. Embora pouco se saiba sobre como se trabalhavam essas propriedades menores, oferecê-las a arrendatários ou a meeiros era um expediente mais prático do que empregar escravos. De qualquer forma, não existiam grandes plantações, enormes propriedades mantidas por grupos de escravos alojados em galpões, como nos latifúndios romanos. Na época da colheita, em geral se empregava trabalho temporário assalariado, disponível durante o ano todo na forma de cidadãos sem propriedade ou pequenos proprietários cujas terras próprias (ou arrendadas) eram insuficientes para sustentar suas famílias. Muita coisa ainda se desconhece, e provavelmente continuará desconhecida, acerca do campo na Ática na Antiguidade clássica, mas uma coisa parece certa: o fazendeiro-camponês foi sua figura mais característica.

Os escravos eram mais importantes para a economia urbana, embora fossem raras as grandes manufaturas que empregavam muitos escravos. O cidadão artesão talvez não tenha sido figura tão proeminente quanto o cidadão agricultor, mas certamente não era eclipsado pelos escravos. A escravidão aparecia em praticamente todo canto da vida ateniense, desde o trabalho mais humilde até o mais qualificado, dos escravos mineiros de Laureion até os arqueiros cítricos que serviam como uma espécie de força policial, de empregados domésticos a negociantes (um dos homens mais ricos de Atenas, o banqueiro Pasion, havia sido um desses escravos), professores e o que de mais próximo havia de um funcionário público; das condições mais servis até as relativamente independentes e privilegiadas. Mas havia apenas duas áreas da vida que, sabemos com relativa certeza, eram monopolizadas pelo trabalho escravo – o serviço doméstico e as minas de prata (embora existissem pequenos arrendatários que exploravam as minas por conta própria). As minas tinham, sem dúvida, importância crítica para a economia ateniense; e uma pólis onde homens e mulheres livres, e não escravos, fossem empregados nas casas de seus compatriotas mais ricos teria sido qualquer outra cidade que não a Atenas democrática. Entretanto, a importância básica do trabalho

² Discuto em detalhe essa questão da escravidão agrária em *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy*, Londres, 1988, capítulo 2 e apêndice I. A questão do arrendamento também é estudada no mesmo capítulo, com algumas considerações sobre a escassez e a ambigüidade das evidências no apêndice II.

lho livre nas bases materiais da sociedade ateniense exige, no mínimo, uma definição em nuances da "sociedade escravagista".³

Não se pretende aqui minimizar a importância da escravidão na sociedade ateniense. A escravidão era mais generalizada na Grécia – principalmente em Atenas – e em Roma do que em qualquer outra civilização do mundo antigo e, de fato, só igualada por um punhado de sociedades ao longo de toda a história.⁴ As estimativas do número de escravos da Atenas clássica têm variado muito entre os intelectuais modernos: por exemplo, no final do século IV a.C., essas estimativas variaram entre 20 mil para uma população livre de 124 mil, até 106 mil escravos para uma população livre de 154 mil (112 mil cidadãos e respectivas famílias e 42 mil metecos).⁵ O número mais aceito atualmente é algo em torno de um máximo de 60 mil a 80 mil nos períodos de maior população; mas ainda assim trata-se de um número significativo, equivalente a cerca de 20% a 30% da população total. E mesmo que os escravos não dominassem a produção material eles certamente dominavam as grandes empresas, fossem elas agrícolas ou "industriais".⁶ Nessa escala, a escravidão tinha de ser uma característica definidora da Antiguidade greco-romana, e justifica a designação de "sociedade escravagista". Mas não existe relato da história antiga, especialmente da história da democracia de Atenas, que seja, ainda que remotamente, considerado aceitável e não coloque o trabalho livre pelo menos no mesmo nível em termos de capacidade explicativa.

A verdade é que, embora diversas formas de trabalho livre tenham sido uma característica comum em muitos lugares na maioria dos tempos, a condição desfrutada pelo trabalho livre na democracia de Atenas não teve precedentes e, sob muitos aspectos, permaneceu inigualável desde então. O cidadão camponês da Antiguidade clássica – em graus variáveis, uma característica da sociedade grega assim como da romana, mas que nunca se igualou à que havia na democracia ateniense – representa uma forma social única. A clareza da escravidão como categoria de trabalho não-livre, diferente de outras, como a dívida ou servidão, destaca-se nitidamente porque a liberdade do agricultor apagou todo um espectro de dependência que caracterizou a vida produtiva da maioria das

³ Essa definição deveria começar, assim como a definição de Ste Croix do que seja uma "economia escravagista", com a proposição de que o critério essencial não seja a forma dominante de produção, mas a forma principal de extração de excedentes, o modo de exploração que cria a riqueza da classe dominante. Permaneceriam, entretanto, as questões relativas ao grau em que tal riqueza seria produzida por escravos, e não por arrendatários livres.

⁴ Embora tenha havido escravos em muitas sociedades ao longo da história, houve apenas cinco casos registrados de "sociedades escravagistas" no sentido definido por Finley: Atenas clássica, Itália romana, as ilhas das Índias Ocidentais, o Brasil e o sul dos Estados Unidos. Ver FINLEY, *Ancient Slavery*, p. 9, e HOPKINS, Keith, *Conquerors and Slaves*, Cambridge, 1978, p. 99-100.

⁵ A estimativa mais baixa é a de A. H. M. Jones, *Athenian Democracy*, Oxford, 1957, p. 76-9; a mais alta está no verbete sobre "Population (Greece)" do *Oxford Classical Dictionary*, baseada, com algumas modificações, no clássico de A. W. Gomme, *The Population of Athens*, Oxford, 1933.

⁶ Isso é o que Finley tem em mente quando descreve a Grécia e Roma como sociedades escravagistas: não que os escravos fossem predominantes no conjunto da economia, mas que eles constituíam a força de trabalho permanente "em todos os estabelecimentos gregos ou romanos maiores que a unidade familiar" (*Ancient Slavery*, p. 81).

sociedades ao longo da história conhecida. Não é tanto o fato de a existência da escravidão ter definido de forma tão nítida a liberdade do cidadão, mas, pelo contrário, o fato de o cidadão trabalhador, tanto na teoria quanto na prática, ter definido o cativo dos escravos.

A liberação dos agricultores da Ática das formas tradicionais de dependência incentivou o crescimento da escravidão ao excluir outras formas de trabalho não-livre. Nesse sentido, democracia e escravidão em Atenas estiveram unidas de forma inseparável. Mas essa dialética da liberdade e escravidão, que dá lugar central ao trabalho livre na produção material, sugere algo diferente da proposição simples de que a democracia ateniense tivesse fundamento na escravidão. E se reconhecemos que a liberdade do trabalho livre, assim como a escravidão dos escravos, foi uma característica essencial, talvez a mais distintiva, da sociedade ateniense, somos obrigados a considerar as formas pelas quais essa característica nos ajuda a explicar muitas outras características distintivas da vida cultural, social, política e econômica da democracia.

Dar ao cidadão trabalhador o seu direito é tão importante para a avaliação da escravidão quanto para a avaliação do trabalho livre. Nenhum dos dois pode ser inteiramente compreendido fora do nexo que os une. Tanto na Grécia como em Roma, sempre houve uma relação direta entre a extensão da escravidão e a liberdade do camponinato. A Atenas democrática tinha escravos, Esparta tinha os hilotas. As oligarquias Tessália e Creta tinham o que se poderia chamar de servos. Fora da Itália romana (também neste caso a maioria da população fora da cidade de Roma ainda era formada de camponeses, mesmo no apogeu da escravidão), muitas formas de arrendamento e meação sempre predominaram sobre a escravidão. No Norte da África e no Império Oriental, a escravidão na agricultura nunca foi importante. Tanto nos reinos helenos como no Império Romano, a escravidão sempre teve importância menor nessas regiões dominadas por alguma espécie de Estado monárquico ou tributário, nos quais os camponeses não tinham a condição civil que tinham na pólis.

Se o crescimento excepcional da escravidão em Atenas resultou da liberação do camponinato ateniense, assim também a crise da escravidão no Império Romano foi acompanhada pela dependência crescente dos camponeses. Este ensaio não se propõe a determinar o que é causa e o que é efeito; mas, de uma forma ou de outra, a chave para a transição da escravidão para a servidão é tão relacionada com o *status* do camponês quanto com a condição dos escravos: ou as classes proprietárias precisavam deprimir a condição dos pobres livres por causa da redução na oferta de escravos, e a escravidão deixava de ser produtiva como antes, ou o crescimento do governo monárquico e imperial em Roma produziu um declínio gradual do poder político e militar dos cidadãos pobres e impôs a eles uma carga cada vez mais insuportável, ocorrendo assim uma "transformação estrutural" da sociedade romana que tornou os camponeses presa mais fácil da exploração e dessa forma reduziu a demanda de trabalho escravo.⁷ Nos dois casos, a escravidão se reduziu à medida que declina a condição civil do camponinato.

⁷ Para o primeiro argumento, ver Ste CROIX, *Class Struggle*, p. 453-503; para o segundo, FINLEY, *The Ancient Economy*, Berkeley, 1973, p. 86 e segs. [Ed. port.: *A economia antiga*, Porto, Afrontamento, 1980.]

Quando, séculos mais tarde, a escravidão volta a ter um papel importante nas economias ocidentais, ela se inseriu num contexto muito diferente (com alguns impressionantes efeitos ideológicos sobre a ligação entre escravidão e racismo, que vou examinar no capítulo "Capitalismo e emancipação humana..."). A escravidão associada às plantações do sul dos Estados Unidos, por exemplo, não fazia parte de nenhuma economia agrária dominada por produtores camponeses, mas sim de uma agricultura comercial em grande escala inserida num sistema internacional de comércio em expansão. A principal força motriz no centro da economia mundial capitalista não foi o nexo entre senhor e escravo, nem do proprietário com o camponês, e sim do capital com o trabalho. O trabalho assalariado livre se tornou a forma dominante num sistema de relações de propriedade cada vez mais polarizado entre a propriedade absoluta e a falta absoluta de propriedade; e nesse sistema polarizado os escravos também deixaram de ocupar um grande espectro de funções econômicas. Não havia nada semelhante ao banqueiro Pasion ou ao funcionário público escravo. O trabalho escravo ocupava a posição mais humilde e servil na economia de *plantation*.

GOVERNANTES E PRODUTORES

Os historiadores geralmente concordam que a maioria dos cidadãos atenienses trabalhava para viver. Ainda assim, depois de colocar o cidadão trabalhador ao lado do escravo na vida produtiva da democracia, eles não se interessaram pelas consequências dessa formação única, desse trabalhador livre e desse *status* político sem precedentes. Onde existe a tentativa de estabelecer ligações entre as fundações materiais da sociedade ateniense e sua política ou cultura (e a tendência dominante é ainda a de separar a história política e cultural grega de toda raiz social), é a escravidão que fica no centro do palco como o grande fato determinante.

Esse descaso é realmente extraordinário se considerarmos a excepcionalidade da posição da mão-de-obra livre e o alcance de suas consequências. Não seria exagero afirmar, por exemplo, que a verdadeira característica da pólis como forma de organização de Estado é exatamente essa, a união de trabalho e cidadania específica da *cidadania camponesa*. A pólis pertence certamente ao que em geral se denomina, ainda que imprecisamente, a "cidade-Estado" dos gregos e, em termos amplos, dos romanos, bem como dos fenícios e etruscos — ou seja, o pequeno Estado autônomo formado pela cidade e o campo que a contorna. Mas tal categoria deve ser ainda mais decomposta para identificarmos o que é mais distintivo da pólis grega.

Nas sociedades pré-capitalistas, em que os camponeses eram a principal classe produtora, a apropriação — seja pelo proprietário, seja por meio do Estado — assumia a forma do que se poderia chamar de propriedade politicamente constituída, ou seja, a apropriação conquistada por vários mecanismos de dependência política e jurídica, por coação direta — trabalho imposto sob a forma de dívida, escravidão, servidão, relações tributárias, impostos, corvéia e outras. É o que acontecia nas civilizações avançadas do mundo antigo, nas quais a forma típica do Estado era

uma variante do Estado "burocrático-redistributivo", ou "tributário", no qual um corpo governante se superpunha às comunidades dominadas de produtores diretos cuja mais-valia era apropriada pelo aparelho governante⁸.

Essas formas já existiam na Grécia antes do advento da pólis, nos reinos da Idade do Bronze. Mas na Grécia surgiu uma nova forma de organização que uniu proprietários e camponeses numa unidade cívica e militar. Um padrão semelhante em linhas gerais viria a aparecer em Roma. A própria idéia de *comunidade cívica* e de *cidadania*, como algo diferente de um aparelho estatal ou de uma comunidade de governantes superpostos, era característica da Grécia e de Roma; e indicava uma relação inteiramente nova entre apropriadores e produtores. Em particular, o *cidadão camponês*, um tipo social específico das cidades-Estado gregas e romanas — e ainda assim a nem todos os Estados gregos⁹ —, representou um rompimento radical com todas as outras civilizações avançadas conhecidas do mundo antigo, inclusive as formas de Estado anteriores a ele na Grécia durante a Idade do Bronze.

A pólis grega quebrou o padrão geral das sociedades estratificadas de divisão entre *governantes* e *produtores*, especialmente a oposição entre Estados apropriadores e comunidades camponesas subjugadas. Na comunidade cívica, a participação do produtor — especialmente na democracia ateniense — significava um grau sem paralelos de liberdade dos modos tradicionais de exploração, tanto na forma de obrigação por dívida ou de servidão quanto na de impostos.

Sob esse aspecto, a pólis democrática violou o que um filósofo chinês (numa passagem que, com alguns refinamentos filosóficos, poderia ter sido escrita por Platão) certa vez descreveu como um princípio universalmente reconhecido como direito "em todos os lugares sob o Céu":

Por que se deveria pensar que aquele que conduz o governo de um reino tenha também tempo de lavar o solo? A verdade é que alguns problemas são próprios dos grandes, e outros, dos pequenos. Mesmo que se suponha que um homem pudesse reunir em si todas as habilidades necessárias a todas as profissões, se ele tivesse de fazer sozinho tudo o que usa, todos acabariam completamente exaustos de fadiga. O ditado é verdadeiro: "Alguns trabalham com a mente, outros com o corpo. Os que trabalham com a mente governam, enquanto os que trabalham com o corpo são governados. Os que são governados produzem o alimento; os que governam são alimentados".¹⁰

Pode-se mesmo afirmar que a pólis (numa definição bem geral para incluir a cidade-Estado romana¹¹) representou a emergência de uma nova dinâmica social na forma das relações de *classe*. Isso não quer dizer que a pólis tenha sido a primeira

⁸ A primeira fórmula é usada por Karl Polanyi — por exemplo, em *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press, 1957, p. 51-2; o modo "tributário de produção" é um conceito formulado por Samir Amin em *Unequal Development*, Harstock, 1976, p. 13 e segs. [Ed. bras.: *O desenvolvimento desigual*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1976.]

⁹ Por exemplo, os filotas de Esparta e os servos de Creta e da Tessália representavam a antítese do cidadão camponês.

¹⁰ MENCIUS, em *Three Way of Thought in Ancient China*, Arthur Waley (ed.), Garden City, s.d., p. 140.

¹¹ Para um exemplo desse uso geral, ver FINLEY, *Politics in the Ancient World*, Cambridge, 1983. [Ed. bras.: *A política no mundo antigo*, Rio de Janeiro, Zahar, 1985.]

forma de Estado em que as relações de produção entre apropriadores e produtores tenha tido papel central. A questão é, pelo contrário, que essas relações assumiram uma forma radicalmente nova. A comunidade cívica representou uma relação direta, dotada de lógica própria de processo, entre proprietários e camponeses como indivíduos e como classes, separada da velha relação entre governantes e súditos.

A velha relação dicotômica entre o Estado apropriador e os súditos camponeses produtores foi prejudicada de alguma forma por todo o mundo greco-romano, em todos os lugares onde houvesse uma comunidade cívica unindo proprietários e camponeses, ou seja, onde os camponeses possuíam o *status* de cidadãos. Isso era verdade mesmo onde, tal como em Roma, a condição cívica dos camponeses era relativamente restrita. Havia, entretanto, diferenças significativas entre as condições da aristocrática Roma e da democrática Atenas. Tanto em Atenas como em Roma, o *status* político e jurídico do campesinato impunha restrições aos meios disponíveis de apropriação pelos proprietários e incentivou o desenvolvimento de alternativas, principalmente a escravidão. Mas na democracia ateniense o regime camponês era mais restritivo do que na Roma aristocrática e marcou de forma muito mais decisiva o conjunto da vida cultural, política e econômica da democracia, chegando mesmo a ajustar o ritmo e os objetivos da guerra às exigências do pequeno agricultor e seu calendário agrícola¹². Na verdade, ainda que incentivasse o crescimento da escravidão, a democracia inibia ao mesmo tempo a concentração da propriedade, limitando assim as formas em que se podia utilizar a escravidão, especialmente na agricultura.

Em comparação, embora o regime aristocrático de Roma fosse restrito de diversas formas pela condição cívica e militar do camponês, a cidade-Estado romana era dominada pela lógica do proprietário de terras. A concentração da propriedade que tornava possível o uso intensivo de escravos na agricultura era uma manifestação importante dessa dominância aristocrática. Outra manifestação foi o drama espetacular da expansão imperial (em que a participação indispensável do soldado camponês o tornava vulnerável à perda de propriedades em sua própria terra), uma operação de agambarcação de terras feita numa escala desconhecida no mundo até então. Foi sobre essa fundação aristocrática que a cidade-Estado deu lugar ao império, e com ele declinou a condição do camponês cidadão. Nem os latifúndios escravistas, nem um vasto território imperial, duas das características definidoras de Roma, seriam compatíveis com o regime de pequenos proprietários da Atenas democrática.

Assim, em nenhum outro lugar o padrão típico de divisão entre governantes e produtores foi quebrado de forma tão completa quanto na democracia ateniense. Nenhuma explicação do desenvolvimento político e cultural ateniense será completa se não levar em conta essa formação distintiva. Embora os conflitos políticos entre democratas e oligarcas em Atenas nunca tenham coincidido exatamente com uma divisão entre classes apropriadoras e produtoras, permaneceu uma tensão entre cidadãos que tinham interesse na restauração do monopólio aristocrático da con-

dição política e os que resistiam a ela, uma divisão entre cidadãos para quem o Estado deveria servir como meio de apropriação e cidadãos para quem ele deveria servir como proteção contra a exploração. Em outras palavras, permaneceu a oposição entre os que tinham e os que não tinham interesse em restaurar a divisão entre governantes e produtores.

Em nenhum lugar essa oposição é tão visível quanto nos clássicos da filosofia grega. Sem meias palavras: a divisão entre governantes e produtores é o princípio fundamental da filosofia de Platão, não apenas de seu pensamento político, mas de sua epistemologia. É a sua obra que dá a medida real da condição do trabalho na democracia ateniense. Entretanto, isso é verdade não no sentido de que o desprazo evidente de Platão pelo trabalho e pelas capacidades moral e política dos que são tolhidos pela necessidade material de trabalhar para viver represente uma norma cultural. Pelo contrário, os textos de Platão representam um poderoso contra-exemplo, uma negação deliberada da cultura democrática.

Há evidência suficiente em outros clássicos da cultura ateniense para indicar a presença de uma atitude com relação ao trabalho muito diferente da de Platão, uma atitude mais de acordo com as realidades de uma democracia em que camponeses e artesãos gozavam de todos os direitos da cidadania. De fato, o próprio Platão oferece testemunho dessa atitude quando, por exemplo, no diálogo *Protagoras*, no início do longo discurso em que Protagoras defende a prática ateniense de permitir que sapateiros e ferreiros possam fazer julgamentos políticos (320a e segs.), ele põe na boca do sofista uma versão do mito de Prometeu em que as "artes práticas" são o fundamento da vida civilizada. O herói do *Prometeu* de Esquilo, aquele que traz o fogo e as artes, é um benfeitor da humanidade, enquanto na *Antígona* de Sófocles o Coro canta um hino de louvor às artes humanas e ao trabalho (350 e segs.). E a associação da democracia com a liberdade de trabalho é sugerida por um discurso em *As suplicantes* (429 e segs.), em que se diz que entre as bênçãos de um povo livre está não apenas o fato de que o governo da lei dá igual direito à justiça tanto ao rico quanto ao pobre, ou que qualquer um tem o direito de falar ao público, mas também o fato de que o trabalho do cidadão não se perde, ao contrário do que acontece nos Estados despóticos, nos quais as pessoas trabalham apenas para enriquecer os tiranos com sua faína. Também é sem dúvida significativo que a divindade epônima de Atenas, a deusa Atena, fosse a padroeira das artes e dos ofícios, e que não houvesse em nenhuma outra cidade da Grécia templo tão grande devotado a Hefestos, deus da forja, quanto o que foi construído no século V a.C., dominando a ágora ateniense. Mas nenhum desses pedaços de evidência confirma de forma tão eloquente o *status* do trabalho livre na democracia quanto a reação de Platão a ele¹³.

¹² Para uma excelente discussão dessa questão, ver OSBORNE, Robin. *Classical Landscape with Figures: The Ancient Greek City and its Countryside*, Londres, 1987, p. 13, 138-9, 144.

¹³ Isso também é verdade em relação a Aristóteles, cuja pólis ideal, descrita na *Política*, nega cidadania às pessoas engajadas no trabalho de oferecer os bens e serviços básicos da pólis. Essas pessoas são "condições" e não "partes" da pólis, diferentes dos escravos apenas pelo fato de desempenharem suas humildes tarefas para a comunidade e não para indivíduos (1277a-1278a). Ao discutir as atitudes dos gregos em relação ao trabalho em *Peasant-citizen and Slave*, p. 137-62, argumento, entre outras coisas, que se houvesse barreiras ideológicas ao desenvolvimento tecnológico elas não seriam tão relacionadas ao desprezo pelo trabalho derivado de sua associação com a escravidão quanto à independência dos pequenos produtores e à ausência de pressões para aumentar a produtividade do trabalho.

GOVERNANTES E PRODUTORES: PLATÃO VERSUS PROTÁGORAS

Em seu diálogo *Protágoras*, Platão define a orientação de grande parte de sua obra filosófica posterior. Aqui ele levantou questões relativas à virtude, ao conhecimento e à arte da política que iriam preocupá-lo em suas obras da maturidade, principalmente na *República*; e o contexto em que essas questões foram levantadas nos diz muito sobre a importância do trabalho no discurso político da democracia. Nesse diálogo, talvez pela última vez em sua obra, Platão deu atenção, no mínimo, razoável à oposição, apresentando o sofista Protágoras sob uma luz mais ou menos simpática à medida que este constrói a defesa da democracia, a única argumentação sistemática em favor da democracia a sobreviver da Antiguidade. Platão iria passar o resto de sua carreira refutando implicitamente os argumentos de Protágoras.

Protágoras se relaciona à natureza da virtude e à possibilidade de ela ser ensinada. A questão é levantada num contexto explicitamente político, no momento em que Sócrates define os termos do debate:

Agora, que estamos reunidos em Assembléia, se o Estado se vê diante de um projeto de construção, observo que os arquitetos são convocados e consultados sobre a estrutura proposta, e quando se trata de uma questão relativa à construção de navios, são os projetistas de navios, e é assim com tudo que a Assembléia considere objeto de aprendizado e ensino. Se alguém oferece conselho, alguém que não seja considerado conhecedor, por mais belo ou rico ou bem-nascido ele seja, não importa: os membros o rejeitam ruidosamente e com desprezo, até que ele ou seja obrigado a se calar e desistir, ou seja expulso e retirado pela polícia por ordens do magistrado presidente. É assim que eles se comportam com relação a temas que consideram técnicos. Mas, quando se trata de debater algo relativo ao governo do país, o homem que se levanta para dar conselhos pode ser um construtor, ou mesmo um ferreiro ou sapateiro, mercador ou armador, rico ou pobre, nascido ou não de boa família. Ninguém o acusa, como sucede aos que mencionei há pouco, que esse homem não tem qualificações técnicas, incapaz de indicar quem o ensinou, e ainda assim tenta dar conselho. A razão deve ser que eles não consideram que este seja um assunto que possa ser ensinado.¹⁴

Em sua resposta a Sócrates, Protágoras demonstra que “seus compatriotas agem sabiamente ao aceitar o conselho de um ferreiro ou de um sapateiro em questões políticas”¹⁵. E assim as questões epistemológicas e éticas fundamentais que formam a base da filosofia grega, na realidade de toda a tradição filosófica ocidental, são situadas num contexto explicitamente político, relacionado à prática democrática de permitir a sapateiros ou ferreiros fazer julgamentos políticos.

A argumentação de Protágoras continua, primeiro por uma alegoria destinada a demonstrar que a sociedade política, sem a qual homens não se beneficiam das artes e ofícios que compõem o único presente dos deuses, não sobrevive a menos que a

virtude cívica que prepara as pessoas para a cidadania seja uma qualidade universal. Passa então a mostrar que virtude pode ser uma qualidade universal sem ser inata, uma qualidade que pode ser ensinada. Todo aquele que vive numa comunidade civilizada, especialmente a pólis, é exposto desde o nascimento ao processo de aprendizagem que promove a virtude cívica, em casa, na escola, por admoestação e punição e, acima de tudo, por meio dos costumes e das leis da cidade, sua *nomoi*. A virtude cívica, tal como a língua mãe, é a um só tempo aprendida e universal. O sofista que, assim como o próprio Protágoras, afirma ensinar a virtude pode aperfeiçoar esse progresso contínuo e universal, e o homem possui as qualidades da boa cidadania sem o benefício da instrução do sofista.

A ênfase de Protágoras na universalidade da virtude é evidentemente crítica para sua defesa da democracia. Mas igualmente importante é sua concepção do processo pelo qual se transmite o conhecimento moral e político. A virtude é ensinada, mas o modelo de aprendizagem não é tanto a erudição quanto o *aprendizado*. Aprendizado, nas chamadas sociedades tradicionais, é mais que um meio de aprender habilidades técnicas. “É também”, para citar um notável historiador inglês do século XVIII, “o mecanismo de transmissão intergeracional”, o meio pelo qual as pessoas se iniciam nas habilidades de adultos ou em artes práticas particulares, e são, ao mesmo tempo, introduzidas “na experiência social e na sabedoria comum da comunidade”¹⁶. Não há forma melhor de caracterizar o processo de aprendizagem descrito por Protágoras, o mecanismo pelo qual a comunidade de cidadãos passa adiante a sabedoria coletiva, suas práticas, seus valores e suas expectativas fundados nos costumes.

O princípio invocado por Sócrates contra Protágoras – neste estágio de forma ainda tentativa e pouco sistemática – é que a virtude é conhecimento. Esse princípio viria a se tornar a base do ataque de Platão à democracia, especialmente em *O político* e *A República*. Nas mãos de Platão, ele representa a substituição do aprendizado moral e político de Protágoras por uma concepção mais exaltada da virtude como conhecimento filosófico, não a assimilação convencional dos costumes e valores da comunidade, mas um acesso privilegiado a verdades mais altas, universais e absolutas.

Ainda assim, Platão também constrói sua definição de virtude política e justiça sobre a analogia com as artes práticas. Também ele se baseia na experiência comum da Atenas democrática, apelando para a experiência familiar do cidadão trabalhador ao invocar a ética do artesão, *technē*. Mas, desta vez, a ênfase não recai na universalidade ou na transmissão orgânica do conhecimento convencional de uma geração para a seguinte, mas sobre a *especialização*, competência e exclusividade. Assim como os melhores sapatos são feitos por um sapateiro especialista, também a arte da política deveria ser praticada apenas por quem nela se especializa. Não deve haver sapateiros e ferreiros na Assembléia. A essência da justiça no Estado é o princípio de que o sapateiro deve se ater à sua forma.

¹⁴ Protágoras, 319b-d.

¹⁵ Idem, ibidem, 324d.

¹⁶ THOMPSON, E. P. *Customs in Common*, Londres, 1991, p. 7.

Tanto Protágoras quanto Platão colocam os valores culturais da *techné*, as artes práticas do cidadão trabalhador, no centro de sua respectiva argumentação política, embora o façam com objetivos antitéticos. Grande parte do que se segue na tradição da filosofia ocidental procede desse ponto de partida. Não é apenas a filosofia política ocidental que deve suas origens a esse conflito em torno do papel político de sapateiros e ferreiros. Para Platão, a divisão entre os que governam e os que trabalham com o corpo, entre os que governam e são alimentados e os que produzem o alimento e são governados não é somente o princípio básico da política. A divisão de trabalho entre governantes e produtores, que é a essência da justiça na *República*, é também a essência da teoria do conhecimento de Platão. A oposição radical e hierárquica entre os mundos sensível e inteligível, e entre as respectivas formas de cognição — uma oposição que foi identificada como a característica mais distintiva do pensamento grego e que definiu as bases da filosofia ocidental desde então¹⁷ — foi criada por Platão com base numa analogia com a divisão social de trabalho que exclui da política o produtor.

O ECLIPSE DO TRABALHO LIVRE

Tão grande é o desequilíbrio entre a importância histórica do trabalho livre na Grécia Antiga e o descaso que a historiografia moderna lhe dedica que é necessário dizer algo acerca de como ocorreu esse desequilíbrio, sobre como o cidadão trabalhador, apesar de toda a sua característica distintiva histórica, perdeu-se na sombra da escravidão¹⁸. Mais uma vez, não se trata de os historiadores não terem reconhecido o fato de ser o corpo de cidadãos de Atenas composto em grande parte de cidadãos que trabalhavam para viver. Pelo contrário, trata-se de que esse reconhecimento não foi acompanhado de um esforço simultâneo para explorar a significação histórica desse fato notável. Como fator determinante do movimento da história, o trabalho livre no mundo antigo foi eclipsado pela escravidão, e não somente pela razão notável de terem nossos melhores instintos se chocado como os horrores daquela terrível instituição.

O eclipse do cidadão trabalhador na Atenas democrática tem menos a ver com as realidades da democracia ateniense do que com a política da Europa moderna. Antes da segunda metade do século XVIII, e principalmente antes das revoluções americana e francesa, não teria sido incomum uma caracterização da antiga democracia ateniense como uma comunidade “mecânica” em que a aristocracia era subordinação a uma multidão “utilitária” de cidadãos trabalhadores — em comparação, por exemplo, com Esparta, onde o conjunto dos cidadãos era formado por uma espécie de nobreza, “dos que vivem com fartura de suas próprias tendas, sem se engajar no trabalho de sua própria terra nem em qualquer outro trabalho para se manter”¹⁹. Caracterizações semelhantes fizeram parte de uma longa tradição

que se estende no passado até a própria Grécia antiga e a identificação de democracia com a dominação por um *demos* “utilitarista”. Nesses relatos da democracia, o cidadão trabalhador ainda está vivo e forte.

Mas pelo final do século XVIII ocorreu uma alteração significativa. A multidão mecânica começou a ceder terreno à “ralé ociosa” mantida pelo trabalho de escravos. A explicação dessa mudança não é terem os historiadores de repente descoberto a extensão da escravidão na democracia de Atenas. Escritores precedentes dela já tinham ciência. Montesquieu, por exemplo, chegou mesmo a supor em muito o número de escravos em Atenas; e como autor de um influente ataque contra a escravidão ele não se teria inclinado a encontrar justificativas para as manifestações gregas. Mesmo assim, ele insistiu que a essência da democracia ateniense — ao contrário da de Esparta, cujos cidadãos eram “obrigados ao ócio” — era que seus cidadãos trabalhavam para viver²⁰. Nem mesmo a aparência de ralé ociosa pode ser explicada por uma nova preocupação com os males da escravidão, gerada por uma consciência democrática ampliada na Ilde das Revoluções. Pelo contrário, a ralé ociosa nasceu sobretudo das mentes dos antidemocratas reacionários.

Os principais culpados foram, no primeiro caso, os historiadores britânicos que escreveram as primeiras histórias políticas e narrativas modernas sobre a Grécia Antiga com o objetivo explícito de advertir os seus contemporâneos contra os perigos da democracia. O mais importante entre eles foi William Mitford, membro do Tóti, proprietário de terras e opositor da reforma parlamentar, que escreveu uma influente história da Grécia publicada em vários volumes entre 1784 e 1810. Quando, no período em que estava escrevendo sua obra, estourou a Revolução Francesa, ele interrompeu a narrativa para explicar por que os ingleses haviam sido poupados daquele mal; e sua explicação se relacionava com as formas pelas quais os ingleses eram diferentes da França moderna e da antiga Atenas. A Inglaterra gozava de harmonia sem paralelos entre os “vários níveis de cidadania”, ao passo que a Grécia (e a França) carecia de mecanismo semelhante de harmonização. Em particular,

por toda a Grécia, os nobres e os ricos, atendidos por escravos não apenas como empregados domésticos, mas como agricultores e artesãos, tinham poucas ligações com a multidão dos mais pobres, e apenas para governá-los nos Estados oligárquicos, e nos democráticos para temê-los, adúlta-los, importuná-los e, ou enganá-los, ou por eles serem comandados. Nenhum interesse comum unia as duas descrições de homem (...) ²¹

O resultado foi uma multidão licenciada e turbulenta, “cidadãos sem propriedade, sem indústria e talvez sem objetos de indústria”, uma multidão ociosa, mantida pela escravidão e por pagamentos públicos, sempre pronta a pillar a riqueza dos ricos²².

¹⁷ Jacques Gernet elabora essa questão em “Social History and the Evolution of Ideas in China and Greece from the Sixth to the Second Century BC”. In: *Myth and Society in Ancient Greece* de Jean Pierre Vernant, Sussex, 1980. [Ed. bras.: *Mito e sociedade na Grécia antiga*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1999.]

¹⁸ Esta seção se baseia em meu livro, *Peasant-Citizen and Slave*, cap. 1.

¹⁹ HARRINGTON, James, “The Commonwealth of Oceana”. In: *The Political Works of James Harrington*, J. G. A. Pocock, ed., Cambridge, 1977, p. 259-60. Harrington toma emprestada a definição de nobreza de Maquiavel.

²⁰ SECONDAT, Charles de. Baron de Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Nova York, 1969, p. 46. [Ed. bras.: *O espírito das leis*, Brasília, Ed. UnB, 1982.]

²¹ MITFORD, William, *The History of Greece*, vol. V, Londres, 1814, p. 34-5.

²² Idem, *ibidem*, p. 16.

Mas, se Mitford representa um exemplo particularmente extremo de retórica antidemocrática, a mesma multidão ociosa aparece em obras muito mais sóbrias e eruditas ao longo do século seguinte. Na influente história econômica de August Böckh, a escravidão e os pagamentos públicos mais uma vez são fontes de corrupção da democracia, acostumando a multidão à "indolência" e dando a ela o lazer de participar da política, "ao passo que nos países em que a escravidão não existia, os cidadãos, obrigados a trabalhar para garantir a própria sobrevivência, não tinham tanta disponibilidade para se empregar nos negócios do governo". O resultado foi que "Mesmo na mais nobre das raças da Grécia, entre as quais os atenienses devem ser relacionados, a depravação e a corrupção moral predominavam entre todo o povo"²³. E mesmo Fustel de Coulanges atribuiria a turbulência da Grécia antiga à ausência de princípios econômicos que teriam compelido ricos e pobres a viver juntos em bons termos, como teriam feito "se, por exemplo, um tivesse necessidade do outro – se os ricos não pudessem ter encontrado meios de vender o próprio trabalho para os pobres, e se os pobres pudessem ter encontrado meios de vender o próprio trabalho para os ricos"²⁴. Na realidade, "o cidadão encontrava poucos empregos, tinha pouco a fazer; a falta de ocupação logo o tornava indolente. Como via apenas escravos a trabalhar, ele desprezava o trabalho". E assim por diante.

Nenhum desses escritores desconhecia que os cidadãos atenienses trabalhavam como agricultores ou artesãos. A questão não era tanto o fato de eles não trabalharem, mas o de eles não trabalharem o *suficiente* e, acima de tudo, o fato de não *servirem*. Sua independência e o lazer de que desfrutavam para poder participar da política foram a causa da condenação da democracia grega. Para Mitford e Böckh, a participação da multidão era um mal em si mesma. Para o mais liberal Fustel, o mal era que, na ausência das formas tradicionais de controle político, se fazia necessária uma espécie de disciplina econômica tornada possível pela sociedade moderna pela necessidade material que força os trabalhadores sem propriedade a vender sua força de trabalho por um salário. Em outras palavras, faltavam o Estado e a economia burgueses modernos. Mas, em todos esses exemplos, a independência do cidadão trabalhador foi consistentemente traduzida como indolência da ralé ociosa, e com ela veio a predominância da escravidão.

Os efeitos dessa revisão histórica foram enormes, estendendo-se para muito além das motivações antidemocráticas originais de historiadores como Mitford. A ralé ociosa cobriu desde a descrição da democracia de Hegel, na qual a condição básica da política democrática era serem os cidadãos liberados da necessidade do trabalho e "que aquele que entre nós é executado por cidadãos livres – o trabalho da vida diária – deveria ser executado por escravos"²⁵, até a inversão marxista da ralé ociosa no "modo escravista de produção".

²³ BOECKH [Böckh], August. *The Public Economy of Athens*, 1842, p. 611-14.

²⁴ FUSTEL de COULANGES, Numa Denis. *The Ancient City*, Garden City, s.d., p. 337. [Ed. bras.: *Cidade antiga*. São Paulo, Hemus, 1975.]

²⁵ HEBEL, G. F. W. *The Philosophy of History*, Trad. J. Shree, Nova York, 1912, p. 336. [Ed. bras.: *Filosofia da história*. Brasília, Ed. UnB, 1995.]

Entretanto, há aqui um paradoxo, porque o interesse intelectual pela escravidão era muito menor em proporção que o peso ideológico atribuído a ela²⁶. Os antidemocratas que levaram os escravos à sua posição proeminente pelo uso do tema da ralé ociosa tinham interesse muito menor em explorar o próprio tema da escravidão do que em desacreditar a multidão democrática. Do outro lado, os liberais que invocaram o exemplo da Grécia antiga em defesa da reforma política moderna estavam ainda menos ansiosos em se deter no embaraço representado pela escravidão, enquanto, dada a sua ambivalência em relação à democracia, à extensão de direitos políticos à classe trabalhadora (por comparação com o aperfeiçoamento das instituições representativas e das liberdades civis), também não tinham tanto interesse em enfatizar o papel da multidão trabalhadora na democracia ateniense.

O resultado foi uma curiosa imprecisão em relação à economia política de Atenas, talvez ainda mais acentuada entre os liberais que entre os conservadores. George Grote, reformador político e autor de uma celebrada história da Grécia antiga, menciona apenas de passagem o trabalho dependente, e mesmo assim sobre os servos da Tessália e de Creta, em lugar dos escravos de Atenas: ao passo que seu amigo, J. S. Mill, inclinava-se menos a focalizar as características *democráticas* da democracia ateniense do que a elogiar seus valores *liberais*, a individualidade e a variedade da vida ateniense – em contraste com os espartanos não-liberais, a quem, na resenha da história de Grote que escreveu para a *Edinburgh Review*, ele descreveu como "os tóris e conservadores hereditários da Grécia". Nenhum desses exemplos ajudou a esclarecer a posição da escravidão ou do trabalho livre na Antiguidade clássica.

O TRABALHO E O "ESPÍRITO DO CAPITALISMO"

Não surpreende que a transição da multidão mecânica para a ralé ociosa tenha ocorrido no século XVIII (e especialmente na Inglaterra, apesar dos encômios de Mitford à constituição inglesa). Segundo Thompson:

O século XVIII testemunhou uma mudança qualitativa nas relações de trabalho. Uma proporção substancial da força de trabalho ficou realmente *mais* livre da disciplina do trabalho diário, mais livre para escolher entre empregadores e entre trabalho e lazer, menos presa a uma posição de dependência em todo o seu modo de vida do que havia sido antes ou do que viria a ser nas primeiras décadas da disciplina da fábrica e do relógio. Trabalhando geralmente em suas próprias casas, possuindo ou alugando suas próprias ferramentas, trabalhando para pequenos empregadores, muitas vezes em horas irregulares em mais de um emprego, eles conseguiram fugir dos controles sociais da casa senhorial e ainda não estavam sujeitos à disciplina do trabalho na fábrica.

O trabalho livre trouxe consigo um enfraquecimento dos velhos meios de disciplina social.²⁷

²⁶ Para um esboço histórico dos fundamentos históricos do conhecimento da escravidão na Antiguidade, ver FINLEY, *Ancient Slavery*, p. 11-66, e GARLAND, *Slavery*, p. 1-14. Ver também CANFORA, Luciano. *La biologia del Cristianismo*, 1980, p. 11-9.

²⁷ THOMPSON, *Custom*, p. 38-42.

A linguagem com que esses desenvolvimentos foram saudados pela classe dominante inglesa é a própria linguagem da ralé ociosa. Os trabalhadores pobres da Inglaterra, desprezando a "grande lei da subordinação" e a tradicional deferência do servo para com o senhor, alternavam-se entre "o clamor e o motim", "amadrinhando" para toda espécie de maus aros, seja a Insurreição pública, ou o saque privado²⁸, e, "insolentes, preguiçosos, ociosos e devassos (...)" eles trabalhavam apenas dois ou três dias da semana²⁹.

O mito da ralé ociosa ateniense é, portanto, uma queixa antiga de senhor contra servo, mas acrescida da urgência de uma nova ordem social na qual o trabalho assalariado e sem propriedade se tornava, pela primeira vez na história, o modo dominante de trabalho. No mesmo processo de desenvolvimento capitalista, o conceito de trabalho passava também por outras transformações. Freqüentemente, se diz que o mundo moderno testemunhou a elevação do trabalho a um *status* cultural sem precedentes que deve muito à "ética protestante", e à idéia calvinista do "Chamamento". E, com ou sem a "Ética Protestante" de Max Weber, a associação do "espírito do capitalismo" com a glorificação do trabalho tornou-se parte do saber convencional.

Ainda assim, enquanto o capitalismo, com os imperativos do lucro e da produtividade do trabalho, trouxe consigo disciplinas de trabalho mais rigorosas, a glorificação do trabalho duro foi uma faca de dois gumes. A ideologia do trabalho teve um significado ambíguo para os trabalhadores, por justificar sua sujeição às disciplinas capitalistas pelo menos na mesma medida em que elevou o *status* cultural destas. Mas talvez o ponto mais importante relativo à transformação do *status* cultural do trabalho que acompanhou a ascensão do capitalismo seja a confusão entre trabalho e *produtividade*, que observamos na discussão de Weber. Essa transformação, como vimos, já é perceptível na obra de John Locke e sua concepção de "melhoramento". As virtudes do trabalho deixam de pertencer inequivocamente aos próprios trabalhadores. Passam a ser, acima de tudo, atributos do *capitalista*, e não porque este trabalhe, mas porque utiliza ativa e produtivamente sua propriedade, ao contrário da apropriação passiva do rentista tradicional. A "glorificação" do trabalho no "espírito do capitalismo" tem menos a ver com o *status* ascendente do trabalhador do que com o deslocamento pelo capital da propriedade arrendada.

A concepção de "trabalho" como "melhoramento" e produtividade, qualidades que pertencem menos aos trabalhadores que ao capitalista que as aciona, está no centro da "ideologia burguesa" e se reproduz constantemente na linguagem da economia moderna, na qual os "produtores" não são os trabalhadores, mas os capitalistas. Ela denuncia uma ordem econômica em que a produção se subordina a imperativos de mercado e em que o mecanismo motor é a competição e a maximização do lucro, não as coações "extra-econômicas" da propriedade politicamente constituída, mas os imperativos puramente "econômicos" do mercado que exigem produtividade crescente do trabalho.

²⁸ DEFOE, Daniel. *The Great Law of Subordination Consider'd; or, the Insolence and Unsupportable Behavior of Servants in England enquir'd into* (1724), citado em Thompson, *Customs*, p. 37.

As relações sociais de propriedade que acionam esse mecanismo colocaram o trabalho numa posição histórica única. Submetido a imperativos econômicos que não dependem diretamente do *status* jurídico ou político, o trabalhador assalariado sem propriedade só pode desfrutar no capitalismo da liberdade e da igualdade jurídicas, e até mesmo de todos os direitos políticos de um sistema de sufrágio universal, desde que não retire do capital o seu poder de apropriação. É aqui que encontramos a maior diferença entre a condição do trabalho na antiga democracia ateniense e no capitalismo moderno.

TRABALHO E DEMOCRACIA — O ANTIGO E O MODERNO

Na democracia capitalista moderna, a desigualdade e a exploração socioeconômicas coexistem com a liberdade e a igualdade cívicas. Os produtores primários não são juridicamente dependentes nem destituídos de direitos políticos. Na antiga democracia, a identidade cívica também era dissociada do *status* socioeconômico, e nela a igualdade política também coexistia com a desigualdade de classe. Mas permanece a diferença fundamental. Na sociedade capitalista, os produtores primários são sujeitos a pressões econômicas independentes de sua condição política. O poder do capitalista de se apropriar da mais-valia dos trabalhadores não depende de privilégio jurídico nem de condição cívica, mas do fato de os trabalhadores não possuírem propriedade, o que os obriga a trocar sua força de trabalho por um salário para ter acesso aos meios de trabalho e de subsistência. Os trabalhadores estão sujeitos tanto ao poder do capital quanto aos imperativos da competição e da maximização dos lucros. A separação da condição cívica da situação de classe nas sociedades capitalistas tem, assim, dois lados: de um, o direito de cidadania não é determinado por posição socioeconômica — e, neste sentido, o capitalismo coexiste com a democracia formal —, de outro, a igualdade cívica não afeta diretamente a desigualdade de classe, e a democracia formal deixa fundamentalmente intacta a exploração de classe.

Em comparação, na democracia antiga havia uma classe de produtores primários juridicamente livres e politicamente privilegiados, e que eram, ao mesmo tempo, livres da necessidade de entrar no mercado para garantir o acesso às condições de trabalho e de subsistência. Sua liberdade civil não era, como a do trabalhador assalariado moderno, neutralizada pelas pressões econômicas do capitalismo. Como no capitalismo, o direito de cidadania não era determinado pela condição socioeconômica, mas, ao contrário do capitalismo, as relações entre classes eram diretas e profundamente afetadas pela condição civil. O exemplo mais óbvio é a divisão entre cidadãos e escravos. Mas a cidadania determinava diretamente também de outras formas as relações econômicas.

A cidadania democrática em Atenas significava que os pequenos produtores estavam livres de extorsões extra-econômicas às quais os produtores diretos nas sociedades pré-capitalistas sempre foram submetidos. Por exemplo, estavam livres das pilhagens, mencionadas por Hesíodo, dos senhores "devoradores de presenças", que usavam poderes jurisdicionais para saquear o campestre; ou da coação direta da classe dominante espartana, que explorava os hilotas por meio do equi-

valente a uma ocupação militar; ou das obrigações feudais dos camponeses medievais, sujeitos aos poderes jurisdicionais dos senhores; ou dos impostos do absolutismo europeu, em que a função pública era instrumento primário de apropriação privada; e assim por diante. Enquanto os produtores diretos continuassem livres de imperativos puramente “econômicos”, a propriedade politicamente constituída continuaria a ser um recurso lucrativo, como instrumento de apropriação privada ou, alternativamente, como proteção contra a exploração; e, nesse contexto, a condição civil do cidadão ateniense era um bem valioso que tinha implicações econômicas diretas. A igualdade política não somente coexistia com a desigualdade socioeconômica, mas também a modificava substancialmente, e a democracia era mais substantiva que “formal”.

Na antiga Atenas, a cidadania tinha profundas consequências para camponeses e artesãos; e, evidentemente, uma mudança da condição jurídica dos escravos — ou das mulheres — teria transformado inteiramente a sociedade. No feudalismo, seria impossível distribuir privilégio jurídico e direitos políticos sem transformar as relações sociais de propriedade existentes. Somente no capitalismo se tornou possível deixar fundamentalmente intactas as relações de propriedade entre capital e trabalho enquanto se permitia a democratização dos direitos políticos e civis.

Mas nunca foi óbvio que o capitalismo poderia sobreviver à democracia, pelo menos nesse sentido “formal”. À medida que o crescimento das relações de propriedade capitalistas começou a separar propriedade de privilégio, principalmente onde o trabalho livre ainda não estava sujeito às novas disciplinas do capitalismo industrial e à falta absoluta de propriedade, as classes dominantes da Europa passaram a se preocupar muito com os perigos oferecidos pela multidão trabalhadora. Durante muito tempo, parecia que a única solução seria a preservação de algum tipo de divisão entre governantes e produtores, entre uma elite proprietária politicamente privilegiada e uma multidão trabalhadora destituída de direitos. Desnecessário dizer, os direitos políticos também não foram distribuídos generosamente quando por fim se garantiu às classes trabalhadoras o acesso a eles, depois de longas lutas populares que enfrentaram fortes resistências.

Nesse meio tempo, a antiga idéia grega fora derrotada por uma concepção completamente nova de democracia. O momento crítico dessa redefinição, que teve o efeito (e a intenção) de *diluir* o significado de democracia, foi a fundação dos Estados Unidos, de que vou tratar no próximo capítulo. Ainda assim, por mais que as classes dominantes da Europa e dos Estados Unidos tivessem temido a extensão dos direitos políticos para a multidão trabalhadora, no final, os direitos políticos na sociedade capitalista já não tinham a importância que tinha a cidadania na antiga democracia. A conquista da democracia formal e do sufrágio universal certamente representou um enorme avanço histórico, mas no final o capitalismo ofereceu uma nova solução para o velho problema de governantes e produtores. Já não era mais necessário corporificar a divisão entre privilégio e trabalho numa divisão política entre os governantes apropriadores e os súditos trabalhadores, uma vez que a democracia poderia ser confinada a uma esfera “política” formalmente separada, enquanto a “economia” seguia regras próprias. Se já não era possível

restringir o tamanho do corpo de cidadãos, o alcance da cidadania podia então ser fortemente limitado, mesmo sem a imposição de limites constitucionais.

O contraste entre a condição do trabalho na antiga democracia e no capitalismo moderno convida a algumas perguntas de grande importância: num sistema em que o poder puramente “econômico” substituiu o privilégio político, qual o significado de cidadania? O que seria necessário para se recuperar, num contexto muito diferente, a importância da cidadania na antiga democracia e o *status* do cidadão trabalhador?

Copyright © Ellen Meiksins Wood, 1995
Copyright desta edição © Boitempo Editorial, 2003
Título original: *Democracy Against Capitalism*
Cambridge, Cambridge University Press, 1995
Direitos adquiridos para o Brasil pela Boitempo Editorial

Tradução Paulo Cesar Castanhiera

Revisão Sandra Regina de Souza
Maurício Balhazar Leal

Índice remissivo Daniela Jinkings
Juliana Zannini
Renata Alcides

Capa Antonio Carlos Kehl
sobre tela de Clyfford Still, sem título, 1951.
National Gallery of Art, Washington, DC

Diagramação Desenho Soluções Gráficas

Editora Ivana Jinkings

Editora assistente Sandra Brazil

Coordenação de produção Eliane Alves de Oliveira

Folhetos OESP

Impressão Assahi Gráfica e Editora

ISBN 85-7559-008-1

Nenhuma parte deste livro pode ser utilizada
ou reproduzida sem a expressa autorização da editora.

1ª edição: março de 2003
Tiragem: 2.000 exemplares

BOITEMPO EDITORIAL
Jinkings Editores Associados Ltda.
Rua Euclides de Andrade, 27 Perdizes
05030-030 São Paulo SP
Tel./fax: (11) 3875-7250 / 3872-6869
e-mail: editora@boitempo.com
site: www.boitempo.com

DEDALUS - Acervo - FFLCH-FIL



21000057804

SUMÁRIO

Prefácio à edição brasileira	7
Agradecimentos	11
Introdução	13
PARTE I	
O MATERIALISMO HISTÓRICO E A ESPECIFICIDADE DO CAPITALISMO	25
A separação entre o “econômico” e o “político” no capitalismo	27
Repensar a base e a superestrutura	51
Classe como processo e como relação	73
História ou determinismo tecnológico?	99
História ou teleologia? Marx <i>versus</i> Weber	129
PARTE II	
A DEMOCRACIA CONTRA O CAPITALISMO	155
O trabalho e a democracia antiga e moderna	157
O <i>demos versus</i> “nós, o povo”: das antigas às modernas concepções de cidadania	177
Sociedade civil e política de identidade	205
Capitalismo e emancipação humana: raça, gênero e democracia	227
Conclusão	243
Índice remissivo	251