

NOTA DO AUTOR

Este ensaio é a tradução feita por mim, sem alterações, do livro publicado na França em 1991. Ele foi o resultado de três anos de pesquisas sobre o tema da mobilização política na Grécia. Em relação ao projeto inicial, que tinha a pretensão de ser mais completo e sistemático, é um texto bem mais leve que resultou do trabalho. Esta prudente modéstia se impôs a mim durante a realização da pesquisa, e durante o exame da enorme bibliografia sobre a política antiga. Pela multiplicação dos ângulos de abordagem e pelos cortes variados no tempo

e no espaço, espero ter podido oferecer uma visão original do assunto, na medida do possível, em se tratando de um terreno tão longamente percorrido por tantos historiadores, desde a Antiguidade, aliás.

Na época, Pierre Lévêque e Marie-Madeleine Mactoux tiveram a paciência e a gentileza de discutir o projeto comigo e ler o meu texto. Ida e Monique Bernard me ajudaram a corrigir o manuscrito. A todos, o meu agradecimento. Segundo a fórmula consagrada, os erros que subsistirem são de minha inteira responsabilidade. Agradeço a Jacques Annequin, atual diretor da coleção em que o livro foi originalmente publicado, pela rápida decisão de autorizar a publicação em português.

J. A. D. T.

INTRODUÇÃO

A política sempre foi, ao longo dos séculos, uma das atividades dos Antigos que mais chamou a atenção dos letrados e dos eruditos. Já na própria Antiguidade, refletia-se sobre a política, e a política, enquanto prática, inspirou, desde o início, uma reflexão sobre a sua natureza, sobre as suas condições, sobre sua história e sua teoria.

Mais tarde, outros "tempos fortes" deste interesse aconteceram, por exemplo, durante o humanismo do Renascimento e durante o Iluminismo do século XVIII.

É claro que este interesse não surgiu *ex-nihilo*; foram certas condições históricas que favoreceram seu desenvolvimento: no fim da Idade Média, é a necessidade de fundamentar o exame do mundo sobre uma base que não seja o divino que levou a uma nova apropriação do mundo antigo em vários campos. Em política, uma reflexão, em larga medida tributária da herança antiga foi construída, por Maquiavel, Bodin e outros; a filosofia política das Luzes, qualquer que seja o gênio individual dos pensadores (Rousseau, Montesquieu e precursores como Locke), não poderia ter visto a luz do dia sem uma demanda por outras formas de vida em comum. A influência da Antiguidade é, também, muito presente, e chegou, em muitos protagonistas da Revolução Francesa, a se constituir numa moda, num verdadeiro culto, numa forma de identificação pessoal e direta.

Qual seria a razão profunda desta atração? É que, sem dúvida, eles encontravam na Antiguidade uma história política e um pensamento político ricos em exemplos e em sugestões sobre as formas de governo, sobre a liberdade e o despotismo, sobre a cidadania e a participação, em resumo, sobre os problemas da República.

O nascimento da história "científica", como disciplina, no século XIX, assim como o surgimento da arqueologia, da filologia, tudo isso, por um lado, aumentou nossos conhecimentos, e, por outro lado, sedimentou na cultura ocidental uma verdadeira tradição. No século XX, o espaço dos estudos antigos não cessou de diminuir, e, no saber partilhado, as referências à Antiguidade "clássica" são cada

dia menos numerosas. Mas, ainda que elas viessem a desaparecer (o que não provocaria o fim do mundo, como observou com inteligência Vidal-Naquet na introdução à edição francesa de um livro de Finley),¹ a herança da Antiguidade guardará sempre sua importância, precisamente por ter constituído durante tanto tempo parte integrante da nossa cultura, em cuja formação ela ocupou um espaço tão grande.

Mas, será que a Antiguidade esgotou sua força de influência sobre nosso mundo? Teria esta forma de conhecimento se tomado um exercício para estetas, sem qualquer alcance sobre a nossa vida? Ora, o trabalho de muitos helenistas contemporâneos nos convidou a encontrar no diálogo com a história antiga uma fonte de inspiração, ou pelo menos de espírito crítico, voltadã para o nosso mundo. Este é, em especial, o sentido, no domínio da política, da obra de Moses Finley. Viva, então, o estudo da política na Antiguidade.

Mas o que estudar? Um olhar sobre a massa da produção no século XX nos leva a rapidamente nuançar as afirmações sobre o declínio dos estudos antigos: se seu peso relativo certamente declinou, se o conhecimento das línguas antigas diminuiu, não é por isso que a produção deixa de ser imensa, e em crescimento contínuo. Como, então, abordar o estudo da política antiga sem repetir o já escrito? Ora, é um fato bem estabelecido hoje pela ciência histórica que um tema nunca é esgotado, e que os olhares sucessivos sobre ele lançados dependem sempre da época, do meio, das inquietações pessoais do pesquisador. Se assim não fosse,

já há muitos séculos não se teria escrito uma linha sequer sobre a *Política* de Aristóteles. Ao contrário, não é arriscado dizer que se continuará a fazê-lo ainda por muito tempo. Mas é verdade que, em intervalos de tempo mais curtos, certos objetos, abordagens ou problemas podem parecer terem sido tratados de forma tão completa que qualquer olhar novo se torne difícil. Tendo a intenção de examinar este tema, dois caminhos me apareceram como não devendo ser tomados. Em primeiro lugar, os estudos sobre as *idéias políticas*, as concepções políticas, a gênese das filosofias, terreno muito percorrido nos últimos anos; não me pareceu útil, tampouco, estudar a *história política* enquanto tal, a evolução dos regimes políticos, a história - geral das cidades.

Afastadas, portanto, as idéias políticas e a história política (enquanto tais, mas não, é claro, enquanto ambiente geral do problema), pareceu-me que uma problemática importante está ainda relativamente inexplorada: os problemas da *mobilização política*.

Trata-se de estudar, no desenrolar de certos acontecimentos, de certos debates, no desenrolar concreto, histórico, o que fazia com que os antigos "se mexessem". Examinarei, portanto, atividades violentas, revoluções, golpes de Estado, mudanças de regime político, assim como procedimentos normais ou extraordinários do voto nas assembléias. O que provoca a mobilização? Quais são as palavras de ordem que incitam à ação? Será que elas correspondem às motivações reais? Qual é a parte da manipulação ideológica?

Será preciso também observar seus limites, seus obstáculos, aquilo que impede a mobilização. Uma vez reunidas as condições, quais são as modalidades da mobilização? Qual é a distância entre os objetivos e o que realmente é realizado?

Esta análise vai se aplicar à Grécia das cidades independentes, antes da época helenística, e de forma apenas alusiva a Roma republicana. Qual a razão desta limitação? Será que não haveria política e mobilização política, em todas as épocas e sociedades? É claro que sim. Mas eu estou de acordo com a observação fundamental de Finley:² é nos quadros geográficos e cronológicos delimitados acima, ou seja, em condições em que havia uma relativa independência das cidades, uma maior ou menor autonomia, onde, em especial, as sociedades políticas eram mais ou menos livres de um poder monárquico, cuja força transformou a antiga liberdade em simples vida municipal; é, portanto, num mundo de *poleis* que nós podemos melhor observar tudo o que se refere à mobilização política.

CAPÍTULO I

A MOBILIZAÇÃO POLÍTICA
NO ALTO ARCAÍSMO:
CONTESTAÇÃO E DISPUTAS
NO MUNDO HOMÉRICO

Antes das escavações de Hissarlik e dos palácios micênicos, o nascimento da civilização grega parecia tão repentino e incompreensível que ele foi explicado em termos de "milagre". Com efeito, passar de nada, ou quase nada, a este monumento de complexidade e de refinamento que são os poemas de Homero, era algo difícil de ser concebido. As escavações deram, imediatamente, uma consistência histórica ao relato épico. Certas continuidades surpreenderam imediatamente, como a coincidência entre os sítios importantes na epopéia

e os revelados pela arqueologia; e, ainda, para além disso, a coincidência entre os sítios importantes do II milênio e os da Grécia das cidades. Mais tarde, o deciframento do Linear B provou a continuidade, muito importante em diversos domínios, a começar pela língua, mas também vários nomes de divindades, que vão se manter no I milênio, assim como em cargos políticos-administrativos como o do *basileus*, ainda que nem sempre o mesmo nome designe a mesma realidade histórica quando passamos de uma época para a outra.

O resultado dessas descobertas abriu mais de dez séculos aos estudos gregos: acabou-se o "milagre". Homero, que era um enorme, um monumental marco de partida, passou a ser não mais que um elo na corrente. Mas, justamente, o mundo descrito por Homero, passou a exigir outras explicações, e em especial emergiu a questão de onde situá-lo no tempo.

Para alguns, não há dúvida, trata-se do mundo micênico. É claro que as descrições da epopéia nem sempre correspondem ao que a arqueologia e as tabuinhas indicam. Esses descompassos, explicáveis pelas dificuldades da transmissão durante muitos séculos, não são, entretanto, muito grandes. Essa transmissão, aliás, só foi possível em função de uma tradição de poesia oral que remontava muito atrás no tempo e, também, porque não haveria um corte nítido, mas uma certa continuidade histórica entre o mundo dos palácios e a aurora da cidade grega. Para outros, as diferenças são grandes demais entre o que a arqueologia

mostrou e o que os poemas descrevem para que nós possamos aceitar a tese da historicidade completa. Ainda que as reminiscências micênicas sejam muito importantes, globalmente trata-se de um outro mundo. Finley, o mais eminente advogado desta tese, situa o mundo homérico nos séculos X e IX.¹ Finalmente, há aqueles que diminuem o alcance das continuidades históricas entre o II e o I milênios, e que pensam que a parte de criação (individual ou coletiva) é maior, na *Ilíada* e na *Odisséia*, do que a contribuição de uma tradição de aedos. Para estes últimos, quatro séculos sem tradição escrita tornam a transmissão de qualquer informação relativamente precisa muito improvável. Eis aí as três grandes correntes de interpretação histórica dos poemas homéricos, geralmente mais ou menos misturadas na explicação proposta por tal ou qual historiador tomado individualmente.²

Não se trata, obviamente, de resolver aqui este imenso problema. Entretanto, era necessário colocá-lo, tendo em vista o nosso tema. Isto porque as tabuinhas e a arqueologia em geral nos informam acerca da *estrutura* política do mundo micênico. Nós sabemos que se trata de uma civilização "palaciana" com o seu *wanax*, seu *lawagetas*, seus *basileis*, já naquela época, e até o *damos*. Mas, o que sabemos sobre os equilíbrios, as relações de força, as razões de agir? Nada, pois, para isso, temos necessidade de *relatos*. Então, retorno, obrigatório, a Homero.

A *Ilíada* e a *Odisséia* são, com efeito, muito ricas para o estudo da mobilização política. Uma leitura superficial, é

verdade, não o mostra. A mobilização política se confunde quase sempre com a mobilização militar pura e simples. Evidentemente, há interesses divergentes, mas quase sempre no topo da sociedade, como acontece com a cólera de Aquiles e a greve de guerra. Em consequência, as palavras de ordem da mobilização são de tipo moral, os discursos são destinados a levantar a força guerreira dos homens. Há alguns momentos de deliberação nas assembléias, quando podemos constatar uma concepção muito hierarquizada da sociedade que esconde, talvez, o ressentimento da massa dos combatentes. Eis o que nos é dito com freqüência acerca da questão. Mas, por pouco que aprofundemos a análise, e, em primeiro lugar, o estudo do vocabulário, é um rico universo de observação que se abre.

Proponho que partamos de uma base segura, de uma das regras de ouro do método histórico: uma fonte, qualquer que seja, deve ser inicialmente recolocada no seu contexto de produção.

As datas variam, mas a grande maioria dos especialistas de Homero situa a composição final dos poemas no século VIII; alguns vão para a *Odisséia* até o início do século VII.³ Quer a epopéia seja a obra de um poeta ou de um grupo, ninguém contestará que certas partes devem muito à tradição anterior. Assim, por exemplo, em relação ao "Catálogo dos Navios", muito arcaizante. Mas, se aceitamos esta data para os poemas, e qualquer que seja a importância de uma antiga tradição na composição final, eles são então contemporâneos deste processo histórico de primeira importância que é o surgimento da cidade-Estado.⁴

Estamos aqui, é verdade, em terreno muito movediço, pois Homero quer nos contar um mundo passado, mundo de nobres guerreiros. Parece, aliás, ter havido uma “moda” de temas heróicos no século VIII, já antes, mas sobretudo acompanhando a difusão muito rápida da *Iliada* e da *Odisséia*.⁵ O que ele pretende contar é uma coisa, o que ele descreve, de fato, é já muito influenciado pela realidade contemporânea. O mesmo acontece com a “cerâmica”, por exemplo, onde cenas com tema heróico mostram barcos do século VIII, ou então combates heróicos com guerreiros armados uniformemente e em passo cadenciado!...⁶ Assim, são numerosas as provas do universo do século VIII em Homero.⁷ Só podemos nos ocupar aqui dos aspectos políticos. Quanto a estes, qual a situação?

Finley, no seu belo livro, *O Mundo de Ulisses*, lembra que certas tradições fazem de Homero um habitante de Quios, e nós sabemos que havia em Quios rapsodos profissionais chamados de Homéridas.⁸ Ora, sabemos também que Quios foi uma das primeiras, senão a primeira, democracia, pouco tempo depois da composição dos poemas, se aceitamos uma datação baixa. Se eu levo o meu raciocínio até os limites do anacronismo, é com um único objetivo: mostrar que a realidade histórica da *polis* influenciou fortemente a descrição deste mundo heróico de nobres guerreiros de um tempo passado.

Mas, e nos poemas, como se coloca a questão política, e, mais precisamente, a mobilização política? Onde ela aparece, quais são suas modalidades e o que está em jogo?

Podemos dizer que ela se relaciona, inicialmente, com a realização de assembléias; estas assembléias aparecem como tão importantes que elas chegam a definir até o campo do que é civilizado. Os Cíclopes são selvagens por não terem “assembléia para deliberar (*agorai boulephóroi*)” (*Odisséia*, IX, 112, que podemos aproximar de Heródoto, I, 153, em relação aos Bárbaros).

Podemos até chegar a dizer que as assembléias são onipresentes: na realidade dos fatos relatados, em primeiro lugar, quer seja entre os Aqueus ou entre os Troianos, assim como em Ítaca: em seguida, no maravilhoso utópico da Esquéria, já uma cidade-Estado, porém sem guerra e sem discórdias internas, verdadeira imagem invertida do mundo dos nobres guerreiros; finalmente, no mundo divino, no Olimpo. Mesmo quando se dispõe do poder absoluto, como Zeus, é sempre necessário *convencer*.

A política, na *Ilíada* em especial, é quase sempre um debate sobre a maneira de conduzir a guerra: “combater” e “deliberar”, eis as duas atividades dos chefes (*Ilíada*, VI, 80). Mas nós podemos observar um distanciamento entre as duas atividades; Diomedes, num momento crítico, contesta Agamenon e se justifica dizendo que isso é justo, na Assembléia (*bê thémis estín, áanax, agore, Ilíada*, IX, 32), o que quer dizer ao mesmo tempo que em combate a obediência é que é a regra. A habilidade oratória parece ser objeto de um esforço de definição, ou seja, da busca de uma identidade que a isole e a diferencie das outras habilidades ou virtudes. Assim, Ulisses opõe beleza física e habilidade oratória (*Odisséia*, VIII, 166-175), exaltando os

discursos que jogam o charme, as palavras que fazem com que ele seja observado entre todos.

Estas assembléias homéricas reúnem muita gente. Podemos talvez ter uma idéia aproximada através da descrição de um banquete em Pilos, quando os habitantes do lugar se sentaram em nove fileiras de bancos, com quinhentos homens por fileira (*Odisséia*, III, 5). É muita gente, em qualquer hipótese, não menos do que na imensa maioria das *poleis* arcaicas e clássicas. Na *Iliada*, todos os combatentes tomam parte nas reuniões, não havendo excluídos. Os dados calculados para o conjunto dos combatentes aqueus, com base no número de navios multiplicado pela capacidade presumida de cada navio, resultam num número de algumas dezenas de milhares de guerreiros e são muito provavelmente exagerados (se é que houve uma realidade histórica na expedição dos poemas). É difícil saber se os membros da expedição são todos de uma categoria social mínima, mas, em qualquer caso, aqueles que lá estão para combater estão também presentes nas assembléias.

Vários indícios mostram que Homero tinha um conhecimento preciso das práticas das reuniões políticas do tipo das assembléias arcaicas e clássicas. A distinção é muito nítida entre Conselho e Assembléia, por exemplo. Voltarei a este ponto, mas podemos já observar Nestor falando de sua amizade com Ulisses: "Assembléia ou Conselho, quando nós nos reuníamos com os Argivos, estávamos juntos em coração." (*Odisséia*, III, 125) Penso que podemos perceber também, na realidade dos fatos, uma certa função

pró-bulêutica do Conselho, em certos momentos. O mesmo bom conhecimento dos detalhes institucionais é claro mais adiante na *Odisséia*, III, 135, onde se manifesta o insólito de uma "assembléia de todos os Aqueus" convocada no momento do crepúsculo...

Qual é o papel das reuniões no desenrolar da vida do grupo, e, quando das reuniões, quais são as relações entre as pessoas reunidas?

As reuniões da Assembléia, diante de Tróia ou em Ítaca, sempre se desenrolam em momentos críticos, quase que de ruptura política, quando o rei ou o chefe precisa do apoio do povo. Mas isto não tem nada de um procedimento extraordinário: tomemos esta passagem (*Iliáda*, XX, 4), na qual Zeus dá a Têmis a ordem de convocar a assembléia (*agorèn*). O recurso a Têmis confirma o caráter costumeiro do procedimento. A ordem de convocação é divulgada em toda parte, e todos chegam e sentam-se sob o pórtico do palácio de Zeus.

Por vezes, a assembléia está presente como correia de transmissão do poder, como um maneira de pôr em aplicação as vontades do chefe. Assim, quando (*Iliáda*, 1-5) Zeus reúne (*agorèn*) os deuses para comunicar-lhes suas "ordens". Mas, imediatamente após ter falado com toda a sua força (v.29, *krateròs*), Palas Atenéia toma a palavra e, com seu acordo (!), encontra um meio de contornar sua proibição. Zeus tem, aliás, ao longo de todo o poema, as maiores dificuldades em impor seus pontos de vista. No mundo humano, Agamenon é um chefe muito contestado,

e, em Ítaca, o problema é o vazio de poder provocado pela ausência de Ulisses.

Certos autores importantes, como Vlachos, querem a todo custo utilizar Homero para compreender o passado micênico ou submicênico. Ora, na minha opinião, seria, ao contrário, necessário utilizá-lo para compreender o século VIII, um pouco, como nós todos utilizamos a tragédia para compreender o século V. Pois, o que fica evidente é que estes reis homéricos, cuja autoridade não deixa de tremer um só instante, não são o *wanax* micênico, em relação ao qual o paralelo com o Oriente faz pensar que ele dispunha de um poder muito maior e, sobretudo, incontestado. No que se refere ao submicênico e à primeira idade do ferro, não sabemos quase nada quanto às relações políticas. Mas, no início do arcaísmo, este é um equilíbrio político muito mais verossímil. Temos aqui, talvez, um argumento para aqueles que sustentam que houve, no início do arcaísmo, um processo que despojou o povo de uma parte do seu papel político, em relação com a queda dos reis e o estabelecimento de *politeiai* aristocráticas, e, portanto, um reforço da aristocracia; reforço que devemos conceber como limitado à esfera política, pois eu me recuso a acreditar que social e economicamente os nobres fossem menos poderosos antes disso. Completamente diferente é o caso de Zeus, que, do II ao I milênio, teve seu poder aumentado. Para ele, ser apenas o chefe nominal do panteão já é um progresso, mas aqui já estamos no campo da história religiosa, e o que devemos reter neste ponto é o paralelismo entre as assembléias divinas e as assembléias humanas.

O rei precisa do povo. Nós o constatamos até no nome das filhas de Agamenon, uma delas de nome Laodicéia. Agamenon é muitas vezes chamado de “pastor de homens” (*poiména laôn*, *Iliáda*, X, 3, por exemplo), ou então “protetor do seu povo” (*ánax andrôn*, *Iliáda*, XIV, 64). Mas que não se pense que se trata aqui simplesmente dos famosos “epítetos” homéricos. Numa outra passagem (*Odisséia*, IV, 528), Agamenon é aquele que o povo (*laôn*) chamava de seu “pastor”.

O que afasta o rei homérico do *wanax* micênico, apesar da mesma designação, é a noção segundo a qual o poder está ligado pelo que nós poderíamos chamar de interesse comum. Trata-se mesmo do próprio impasse da *Iliáda*, quando o comportamento de Agamenon e de Aquiles, cada um com suas razões particulares, prejudica o projeto comum dos aqueus, que é a tomada de Tróia. Na *Odisséia*, II, 229, Mentor se levanta e se dirige à gente de Ítaca; ele diz em substância que não é admissível que os maus reis (*basileis*) sejam recompensados. A especulação em torno da justiça está já aqui muito próxima daquela de todo o arcaísmo.

O que afasta ainda mais o rei homérico do *wanax* micênico, é seu número, pois, decididamente, há muitos deles (*anax* ou *basileus*), tantos que é necessário forjar comparativos de superioridade como *basileúteros* (“mais rei”), tantos que, apesar de sua expedição maciça contra Tróia, restam ainda muitos deles em Ítaca para pretender a mão da rainha e a sucessão de Ulisses.

Examinemos agora de perto uma destas reuniões para percebermos sua dinâmica. A assembléia do Canto II da *Iliáda* mostra logo de início uma mecânica política já de

tipo políade, pois um conselho é convocado em relação com uma futura reunião de assembléia. Neste Conselho, Agamenon propõe uma verdadeira *estratégia de mobilização*. É como se ele dissesse: eu, quanto a mim, convido-os a partir, e vocês encontrarão as palavras certas para que eles não o façam. É um complô para obter a adesão da Assembléia ao prosseguimento da guerra. O objetivo é militar, mas o mecanismo é o de uma mobilização política.

É Ulisses, das muitas artimanhas, que se mostra à altura da tarefa, ou seja, canalizar as energias criadas pelo discurso de Agamenon; ele quer mobilizar o conjunto dos aqueus, mas pronuncia discursos diferenciados, para os nobres e para os "homens do *démos*". Aos chefes e reis, ele fala com palavras doces, buscando retê-los (II, 190); ao contrário, quando ele via um homem do povo, ele o tocava a golpes de cetro e o advertia:

*Insensato! Fica tranqüilo, e escuta os outros, teus superiores. Tu, sem valor guerretro, sem valentia, jamais tu contastes, na guerra ou no conselho. Não podemos todos reinar aqui, nós, os Aqueus. O comando múltiplo não é bom. Que baja um só comandante, um só rei, o que recebeu esta parte do filho de Cronos de espírito manboso (...)*⁹

"Insensatos" e "sem valor", talvez, mas necessários com certeza, senão qual a razão de tanto esforço em fazê-los voltar à assembléia?

Quando todos estão de volta e sentados, Tersiste, “falante desmesurado”, continua pronunciando “palavras de desordem”, buscando, “em vão, mas contra a boa ordem, querela aos reis”, e isto com argumentos para fazer rir os membros da assembléia. Suas palavras parecem imediatamente deslocadas, no relato do poeta, em razão dele não ser, com toda a evidência, um igual aos nobres aqueus. Basta observar a descrição física repugnante que é feita desta personagem. Estas críticas não são isoladas, pois o poeta diz (verso 220) que ele era detestado por Ulisses e Aquiles, contra os quais ele recriminava com freqüência. Temos aqui uma informação preciosa: a contestação contra os chefes da expedição não é um fato episódico, e sim freqüente. Trata-se do hábito de um estraga-prazer isolado? Assim não parece, pois, no caso em questão, a manifestação é contra Agamenon; “era contra ele, com efeito, que os Aqueus estavam recriminando, muito irritados em seus corações”. Segue uma diatribe contra o Átrida, que acentua suas riquezas, seus prazeres, que contrastam com as desgraças dos outros. Ele exprime a raiva dos aqueus contra a conduta de Agamenon. Mais que uma simples contestação, é uma chamada à revolta contra o *anax*, uma crítica dirigida diretamente a ele. Ele incita a tropa a voltar para casa, acusando os combatentes de serem moles e efeminados, para que Agamenon visse se eles eram úteis ou não.

No meio do discurso de Tersiste, Ulisses (e não aquele que estava sendo acusado, ou seja, Agamenon) dirige-se a ele com rudeza e desprezo: “Tersiste, falante inveterado,

apesar de orador de voz clara, modere-se, e não pretenda, sozinho, opor-se aos reis."

Vemos aqui o perigo que ele representava. Ulisses indica que ele tinha a voz clara, o que significa que era bom orador. Ele o acusa de buscar querela contra os reis, e, em consequência, defende não apenas o acusado, ou seja, Agamenon, mas toda a classe dos reis. Quanto à alegação de que Tersiste estava só, trata-se certamente da tática de Ulisses para isolá-lo e circunscrever o perigo que ele representava; caso contrário, seria inútil ameaçar expulsá-lo da *ágora* aos sopapos. Em seguida, Ulisses bate em Tersiste violentamente, com o seu cetro, e (verso 270-271) "Os Aqueus, apesar de sua aflição (ou desprazer), riram dele docemente." Os golpes de Ulisses, mesmo provocando um mal-estar na multidão, são percebidos como sendo justos. É que a conduta de Tersiste não é conforme às normas. Na ideologia aristocrática em vigor, a obediência é automática, óbvia por assim dizer. Mas, apesar de tudo, será que Tersiste não exprime um sentimento (de insatisfação) mais largamente partilhado?

Sigamos, ainda, mais um pouco, esta reunião cheia de sentido para nós. O tumulto é ainda grande; é preciso que Ulisses e Nestor discurssem, assim como uma intervenção divina, para acalmar a assembléia. Agamenon, na sua resposta a Nestor, só precisa fazer o elogio do discurso do velho sábio, e lançar uma incitação ao combate. A assembléia está ganha: "Os Argivos lançam um grande grito", e o consenso é reencontrado; mobilização política e mobilização militar caminham juntas. Observamos que não há nem

votação nem persistência das oposições e tensões. Tudo termina no *unanimismo*. Quanto a isso, ainda estamos muito distantes da *polis*.

Vemos, portanto, através deste exemplo, que a assembléia homérica não é passiva, mas que o *dêmos* é importante e necessário aos nobres. O conhecimento das artimanhas políticas das assembléias é perfeito. É verdade que esta dimensão das coisas é um pouco "apagada" no relato, que é todo guiado pelos ideais aristocráticos que, pelo menos em parte, a ela se opõem.

— Mais adiante, na *Ilíada* (IX, 1-182), temos outra seqüência de reuniões que parece muito bem azeitada, senão prevista com antecedência (mas neste caso não podemos ter certeza).¹⁰ Vemos a sucessão de quatro atos: 1) Agamenon propõe o retorno, mais uma vez (curioso, este "comandante de guerreiros", *órchame laôn* [*Ilíada*, XIV, 102], que não pára de propor a fuga! Ele o fará ainda na *Ilíada*, XIV, 83, o que provocará uma dura crítica de Ulisses); 2) Diomedes discorda, lembrando que é legítimo, numa assembléia, contradizer um *anax*; 3) Nestor incita "o mais rei de nós todos" (*bastileútatos*) a exercer suas prerrogativas de chefe, convocando o Conselho dos Anciãos; 4) É aqui, no conselho restrito, que Nestor incita Agamenon a entrar em acordo com Aquiles, chave para a vitória.

Foi Agamenon quem convocou a assembléia, aliás, nominalmente (verso 9), mas as decisões são tomadas por unanimidade, ou, antes, num clima de aprovação geral, já que não há votação. Assim, (verso 173), "Ele disse, e seu discurso (*mython*) tem a aprovação de todos (*pâsin*)";

ou, um pouco antes, a violenta acusação de Diomedes é aprovada por todos (*pántes*, verso 50).

Uma vez o unanimismo garantido, as ações correspondentes acontecem, sem que uma ordem expressa de Agamenon seja necessária. O mesmo fenômeno se produz do outro lado. Na *Iliada* VIII, 489, Heitor reúne (*agorèn*) os troianos. Ele dá imediatamente toda uma série de instruções militares, e no verso 542, "Assim fala (*agorèn*) Heitor: os Troianos o aclamam." Também a *Odisséia* conhece estes finais de reunião no unanimismo (por exemplo, em XVIII, 422).¹¹ É que, em geral, a querela, a *éris*, é percebida como sendo ruim para o grupo (*Odisséia*, XVIII, 403). Nós o constatamos, perfeitamente, quando (*Odisséia*, IX, 2) Ulisses faz aos feácios o elogio dessa "vida de todo um povo em bom acordo". O mais interessante é que a adesão é buscada, e obtida, sempre nos quadros de relações políticas muito hierarquizadas. De um lado, os reis; de outro, o povo.

Não voltaremos às desventuras de Tersiste. Mas, na *Iliada*, XIX, 255, todos estão sentados para ouvir o rei, "como deve ser"; em outra passagem (*Iliada*, XII, 210), há a idéia segundo a qual o povo não deve, na assembléia, falar de forma diversa dos nobres, os grandes chefes. É verdade que logo o princípio lembrado, Polidamas enuncia, apesar disso, uma opinião diferente da de Heitor; mas ele é o filho de Príamo; trata-se aqui, antes, de um sarcasmo.¹² Na *Odisséia* (XXI, 288), segundo os pretendentes, Ulisses (ainda como mendigo) não está no seu devido lugar permanecendo entre eles; ele não deveria falar, e nem

mesmo deveria poder ouvir os outros. A visão hierárquica vai, aqui, muito longe, até o direito de acesso à palavra (ativo e passivo, falar e ouvir).

A hierarquia é tanto mais sublinhada quanto o poder é frágil. Eis um exemplo interessante: na *Iliada*, XVIII, 243, os troianos se reúnem em assembléia de maneira espontânea, sem a convocação por um chefe. Polidamas, temendo Aquiles (já de volta ao combate), propõe o recuo para dentro das muralhas. Heitor não está de acordo. Ele diz (verso 295): "não vá pois, pobre tolo, abrir diante do povo (*enì démo*) tais opiniões; nenhum dos Troianos, aliás, as seguirá, eu não o toleraria". Mais que uma inutilidade da assembléia, ou um direito autocrático de Heitor, podemos ver aqui o medo de que a opinião de Polidamas encontre um eco favorável. O unanimismo é mantido, mas o comentário que se segue faz com que Homero apareça quase como um partidário fervoroso do debate contraditório:

*Assim fala Heitor, os Troianos o
aclamam. Pobres tolos! Páris
Atenêia de toãos tirou a razão.
Eles aprovam Heitor, cuja opinião
faz sua desgraça, e ninguém é por
Polidamas, que lhes dá o bom
conselho. (XVIII, 310 et seq.)*

Reis de um lado, povo do outro. Quem são eles? Os reis são nobres, e são numerosos. Só na pequena Feácia, há doze, mais Alcino (*Odisséia*, VIII, 390-391). Reinar não é mau, a casa é bem-abastecida e o homem *timēsteros* (*Odisséia*, I, 390). Os reis são, portanto, superiores, mas,

diz Telêmaco: de reis (*bastileis*) nossa Ítaca está cheia (*polloĩ*) (versos 394-395). É, como fica claro, a camada aristocrática que é assim definida. E o povo? Certas passagens da *Odisséia* permitirão uma melhor definição de sua composição, pois neste caso, não se trata de uma assembléia intercidades de guerreiros, mas da assembléia interna de Ítaca.

No início do Canto II da *Odisséia*, Telêmaco faz convocar a assembléia geral: “Quando a assembléia ficou completa (*pântes laoĩ*)...” Havia um grande vazio de poder e de iniciativa na ilha desde a partida de Ulisses e fica dito que é a primeira assembléia desde a partida do rei. O que é válido para a economia do relato, já que tanto a convocação quanto o desenrolar da assembléia funcionam muito bem, e não como se a última se tivesse desenrolado há quase vinte anos. Pergunta-se a Telêmaco a razão da convocação: há notícias de Ulisses? Ou então trata-se de um outro “interesse do povo” (verso 32)? Telêmaco responde de maneira muito clara que não é por isso, mas por causa da desgraça da sua família. Há uma clara oposição *dêmos* versus *oĩkos*, assuntos públicos versus assuntos privados. Mais tarde, quando parte em viagem, ele é interrogado por Nestor. Ele diz de onde vem e que “é de um assunto meu que eu venho falar, e não do meu povo (*ou dêmios*)” (*Odisséia*, III, 79).

O caráter costumeiro da reunião é ainda destacado por Telêmaco, que (II, versos 68-69) conjura por Zeus e “esta Têmis que convoca ou dissolve as assembléias do povo (*andrôn agoràs*)”. No final do discurso, Telêmaco está em lágrimas. Após o silêncio de todos os outros (*álloi pantes*), Antínoo o acusa de “pregador transtornado de praça pública

(*hupsagóre*)" (II, verso 85). Observemos aqui a passividade do *démos*, que não se envolve num assunto que (segundo o próprio Telêmaco) se refere à esfera privada, e não à coisa pública. Mas há uma ambigüidade; Telêmaco deseja, é claro, a ajuda da assembléia para os seus projetos, donde o perigo percebido por Antínoo. A maneira como este invectiva Telêmaco mostra duas coisas: que estas reuniões são perfeitamente conhecidas pela gente de Ítaca, mas sobretudo por Homero, e que já existe um certo desprezo em relação aos oradores demasiado veementes que buscam a adesão do povo nessas reuniões. A mesma acusação voltará ainda em II, 303 e XVII, 406.

Quer seja ele definido por exclusão ou então percebido em seus contornos, o povo, isto é certo, é visto como parte importante e distinta no conjunto da assembléia. Em II, 161, o adivinho dirige-se à reunião: "Gente de Ítaca, escutai! (...) Mas é principalmente aos pretendentes que eu me dirijo." Podemos ver aqui que a assembléia não é uma massa informe, mas que a sua composição é complexa, e que partes diferentes são percebidas como tendo interesses que não coincidem. Há, portanto, discursos dirigidos, "endereçados" a um público-alvo, no seio das assembléias homéricas.

A constatação se torna ainda mais eloqüente em outras duas passagens. Em II, 209, Telêmaco diz: "Eurímaco, e todos vocês, ilustres pretendentes, sobre o primeiro assunto não esperem de mim nem preces nem discursos; agora acabou: os deuses estão informados e também o povo

aqueu (*theoì kai pantes Achaiòi*)!" Ele toma o povo como testemunha e busca sua adesão.

A outra passagem, ainda mais explícita, dá o passo que Telêmaco, parte interessada no caso, não ousou dar. Mentor (II, 229), depois de uma crítica dos maus reis moldada na fôrma de uma exigência de justiça já hesiódica, faz, também, a mesma distinção entre as pessoas reunidas em assembléia:

*Oh! eu não ataco os fogosos
pretendentes, nem seus atos
violentos (érga bíiaia), suas
tramas ruins; pois eles jogam
suas cabeças quando, forçando
e pilhando a casa de Ulisses,
pensam que ele jamais voltará.
É por hora com o resto do povo
(állò démo) o meu caso, a vocês
todos que eu vejo permanecer
em silêncio, sem uma palavra
sequer para controlar esses
poucos pretendentes (paúrous),
quando vocês são muitos (polloì):*

A oposição *paúrous versus polloì* é clara; ela tem por objetivo *mobilizar* o povo contra os pretendentes (*basileis*). Acreditariamos estar numa assembléia da Atenas clássica, ao ouvir um orador assim mostrar a força que tem o número para defender a justiça e seus interesses! Mas ainda não estamos lá; sentindo muito bem de onde vem o perigo, Leócrito o censura por querer levantar o povo contra os

pretendentes. Seu discurso tende a mostrar que o povo não tem *interesse* em tomar parte nesta luta. Ele também utiliza a persuasão, antes de passar à bravata; ele diz então que o próprio Ulisses, e com o maior número do seu lado, encontraria a morte. Em seguida, diz a todos que partam. "Com estas palavras, bruscamente, ele levantou a sessão, e o povo foi embora, cada um para sua casa" (versos 257-258). Não há, é claro, nem deliberação nem votação; vemos que a força prima, tanto mais quanto a assembléia era um pouco fora das normas. O povo obedece; mas será que se trata de pura obediência? O próprio Telêmaco teve o cuidado de dizer que era um assunto do seu *oikos*. Será que no fundo Leócrita não tinha razão? Ele opõe ao "dever moral" evocado por Mentor o interesse do *dêmos* e obtém pleno sucesso.

A ausência de votação nos traz de volta à questão do unanimismo das assembléias. Assim, quando Menelau e Agamenon são de opinião oposta (*Odisséia*, III, 148), "os dois reis trocam respostas que causam dó, se enfrentam e, em pé, com gritos infernais, os nossos Aqueus, abalados, em dois campos se dividem". Alguns partem, outros ficam. Sem o procedimento do voto, só pode haver unanimismo ou *cisão*, como aqui.

Entre os militantes de maio de 1968, alguns pertsavam que "os eleitores são como bezerros; fazem o que se diz que devem fazer". Aqui, com o unanimismo, podemos ter um pouco a mesma impressão, tanto mais quanto os chefes são sempre "pastores de guerreiros" ou "pastores do povo". Assim, após um discurso, eles estão *todos* de acordo com o

orador e, pouco tempo depois, e, em seguida a um discurso oposto, *todos* mudam de opinião. Mas eu afirmo que é uma falsa impressão. As assembleias não são uniformes, e o próprio povo também não o é. Mas, quanto a este povo, quais são os termos que o designam?

Ele é algumas vezes mencionado por exclusão; é o que resta fora dos nobres. Na assembleia entre os feácios, Alcínoo foi chamado: “rei que tem a força e o poder”; ele chama (verso 41) *basileis* as grandes personagens da cidade, que são chamadas com frequência “doges e conselheiros da Feácia” (por exemplo, verso 97). Quando eles se dirigem aos Jogos (versos 105-110), Homero distingue os chefes feácios (*phatékon hoi áristoi*) da multidão, que acorria aos milhares, seguindo seus passos (*polús homilos, miríoi*).

Muitas vezes, o povo é o *laós*, por exemplo, quando se diz (*Odisséia*, III, 304) que o povo (*laós*) está sob o jugo em Micenas. Em outra ocasião, Ulisses (*Odisséia*, VIII, 382) chama o “senhor Alcínoo, a honra de todo este povo (*panton laôn*)”. O *laós* é, portanto, um conjunto sem distinções internas.

A mesma coisa acontece muitas vezes em relação ao *dêmos*. Para um concurso (*Odisséia*, VIII, 258-259), “no povo (*démioi*), escolhe-se nove juízes (...)”. Alcínoo diz (*Odisséia*, VIII, 390-391): “Nós temos doze reis de relevo neste povo, doze chefes soberanos, e eu sou o décimo terceiro (*dódeka gâr katà dêmos ariprepeis basileis árchoi kaínousi, triskaidékatos d'egò autós*).” O uso de

laós e *dêmos* parece sempre intercambiável, e o *dêmos* também aparece como um conjunto homogêneo. Alcínoo propõe aos nobres feácios que se ofereça ricos presentes a Ulisses e, para que as despesas não sejam pesadas demais “sobre o povo (*katà dêmon*), amanhã, nós faremos a cobrança que nos reembolsará (...)” (*Odisséia*, XIII, 14-15).

Mas este *dêmos*, em certas circunstâncias, pode surgir como menos uniforme. Assim, Palas Atenéia diz a Telêmaco (*Odisséia*, II, 282) que é necessário fazer a viagem, que os pretendentes não escutam esses loucos, nem razão nem justiça (*dikaioi*). “Quanto aos remadores, sou eu que vou, no povo, recrutar voluntários (*egò d'anà dêmon betairous*)” (verso 291). Há, portanto, amizades e ódios. Por vezes, a falta de uniformidade é ainda mais evidente. Telêmaco o sabe muito bem (XVI, 114): “Não é todo o meu povo (*oute tí moi pàs dêmos*) que me odeia ou que me desafia.” Em III, 214-215, Nestor pergunta a Telêmaco se ele suporta aquela situação de plena vontade “ou, no teu povo, tens o ódio de um partido (*hê sé ge laoì echthairous' anà dêmon*)”? “Partido” é uma tradução talvez um pouco anacrônica, mas de qualquer forma aqui o *dêmos* é diferente do *laós*. Se ele não é uma parte do povo, como uma carga sociopolítica específica, pelo menos ele é uma emanção do todo, que tem opiniões ou sentimentos diferentes. Parece que estamos quase na ambigüidade clássica, com o *dêmos* sendo às vezes o conjunto, às vezes uma parte.

Ainda não chegamos lá; falta muito, e o problema de Telêmaco é justamente o de não saber mobilizar o povo. Telêmaco tem medo; ele diz (XVI, 240) que tinha ouvido

falar da prudência nas deliberações (*epiphrona boulèn*) e da força em combate de seu pai, mas julga que os pretendentes são numerosos demais (várias dezenas, na realidade) para que eles combatam a dois. O povo está neutro, por hora. Ulisses invoca a ajuda que eles terão de Zeus e de Palas Atenéia, argumento ao qual Telêmaco replica: "Em termos de bons aliados, esses que tu disseste o são, apesar de reinarem um pouco alto demais, lá nas nuvens!... é verdade que eles dispõem dos mortais e dos deuses." (verso 263 et seq.)

Neste "criador do panteão grego" que é Homero, que magnífico ceticismo em relação ao divino, já!

A relação de forças muda depois da tentativa de assassinato contra Telêmaco. A causa é claramente indicada: a mudança de opinião do povo; e o remédio é, já aqui, o de toda a política antiga, a eliminação física do adversário. Escutemos Antínoo (XVI, 264):

*Enquanto ele viver, jamais
chegaremos a bom termo no
nosso projeto; ele é homem de
bom senso, de conselho e hábil,
e não é mais a nós que se dirige
— muito pelo contrário — o
favor do povo (laò)... Vamos
lá! não esperemos que ele tenha,
na ágora, reunido a assembléia
de todos os Aqueus (Achaioús
eis agorèn). Ele não vai, penso
eu, dar trégua à sua cólera. Vocês
verão seu furor, quando ele se*

levantará para contar ao povo a morte, que nós queríamos, mas que não conseguimos desencadear sobre a sua cabeça. O povo ao escutá-lo vai gritar que é um crime! mal por mal, e se eles decretarem o exílio sobre nós? (...) quem quer, longe do país, ir ao estrangeiro?

Não apenas a opinião do povo é vista como decisiva, mas também a *ágora* tem a atribuição, muito precisa, de votar o exílio; ainda uma evidência do conhecimento exato, em Homero, da mecânica política.

Entre os argumentos de uns e de outros, e a receptividade do povo, nós encontramos a idéia de justiça. A tentativa de assassinato contra Telêmaco fez com que a opinião popular se deslocasse para o lado dele. Ora, em XXII, 29-30, depois de Ulisses ter matado Antínoo, um tumulto se instala entre os pretendentes, que o acusam de ter matado "o grande chefe da juventude de nossa Ítaca (*hòs mág'áristos kouíron en Ithake*)". O argumento é promissor, pois (XXIV, 412) o povo de Ítaca vem à assembleia com o coração cheio de tristeza; grita-se vingança contra Ulisses. Os aqueus estavam com pena, e é preciso lembrar que havia motivo para isso, já que o massacre dos pretendentes foi uma verdadeira carnificina. Vemos claramente que a situação é crítica para Ulisses, mesmo depois de ter batido os seus adversários. É a assembleia que vai decidir. Com base na revelação de que Ulisses tinha sido incitado por uma divindade, o povo

fica verde de medo. Haliterses diz (verso 455) que a culpa é dos deuses é que não se deve tentar nada.

O argumento foi hábil, e prepara o terreno para que o conflito encontre seu final. Mas não é, ainda, o que acontece. "Ele disse; em grande tumulto, a maior metade do povo se levantou, mas os outros, permanecendo na sessão, condenavam a opinião de Haliterses e, seguindo Eupites, lançaram-se às armas." (verso 463 et seq.)

Passagem extraordinária, sob vários pontos de vista: em primeiro lugar, porque mostra o poder limitado do discurso quando este não vai no sentido dos interesses dos destinatários (uma parte do público não muda de opinião); em seguida porque, desta vez pelo menos, não há unanimismo, mas não há exatamente uma cisão. A maneira muito clara de indicar a maior metade de um lado, a menor metade de outro, é já, quase, uma *votação*. É ela que abre caminho à intervenção divina. A minoria vai às armas, mas Palas Atenéia e Zeus concordam que a amizade retorne a Ítaca, e com ela a riqueza e a paz, *plôutos* e *eiréne* já ligadas (!) neste ambiente, entretanto, guerreiro da epopéia.

Precisamos lembrar aqui que o conjunto da epopéia é balizado por duas assembléias; a primeira dos aqueus no início da *Ilíada*, e esta que acabamos de analisar, no final da *Odisséia*. Alguns autores são levados a minimizar o papel das assembléias homéricas:¹³ Finley, na sua explicação sobre o "mundo de Ulisses" como pertencente aos séculos X e IX, diminui sua importância, seu poder, sua precisão.¹⁴ Eu sei bem que podemos buscar em Homero

informações sobre o II milênio, apesar de ser um trabalho muito difícil; podemos, da mesma forma, com a ajuda de Finley (o grande advogado desta tese), ver o mundo dos poemas como sendo o dos séculos X e IX. Eu, quanto a mim, quis examinar os poemas no contexto de sua época de consolidação e de difusão. Parece-me que, do ponto de vista dos equilíbrios políticos, Homero revela um quadro do século VIII, plenamente políade em certos aspectos, protopolíade em outros.¹⁵ Para tanto, é necessário encarar o texto como uma obra literária. Muito do que eu tentei revelar está escondido pela fôrma épica. Afinal de contas, de "reis micênicos" a tragédia está cheia, também ela. E não é por isso que se renuncia a utilizá-la para compreender o século V...

Em suma, pudemos observar que, nos poemas homéricos, mobilização política e mobilização militar acontecem juntas. Mais militar na *Ilíada*, mais política na *Odisséia*, sem que possamos realmente separá-las. O povo, *laós* e *dêmos*, não é um caos indiferenciado, e sua adesão é vivamente buscada, por vezes com discursos específicos, e seu papel se afirma até se tornar soberano, ou quase, no final da *Odisséia*. Termos como *archos* ou *hégémon*, que designam o comando militar, são com freqüência distintos de outros, como *anax* ou *basileus*, que se referem ao comando político.¹⁶ As duas instâncias são separadas, mesmo na *Ilíada*, pois, como vimos, contestar o chefe é legítimo na assembléia, mas não no campo de batalha. Na outra ponta, se *dêmos* já é um pouco mais flexível, *laos* designa o conjunto do povo ou o conjunto da tropa, sem distinções

sociais ou de patente, o que, sobretudo na *Iliada*, aproxima soldado e "cidadão". "Os grandes defendem as cidades (*áristoi... ptolíethra ríontai*)" (*Iliada*, IX, 396); a relação guerra-poder, onipresente nos poemas, é de fato apenas uma grande continuidade. Sabemos que antes de designar a cidade-Estado, *polis* designava a colina fortificada, a futura *acrópole*. *P(t)ólis* e *p(t)ólemos* estão ligados desde o período micênico. O laço não vai mais se romper de fato, pois o "escorregão" de sentido que faz da *polis* o conjunto da comunidade só é possível por ser acompanhado da inserção da *asty*, da planície, no conjunto da soberania.

"A política não é mais que a continuação da guerra por outros meios"; poderíamos assim inverter a célebre fórmula de Clausewitz. Na sociedade guerreira dos poemas homéricos, vemos já, de forma virtual, em potência, o mundo *políade*. Este último não será construído contra os valores da nobreza, mas por difusão desses valores em camadas não nobres da sociedade. Tomemos, por exemplo, com Finley,¹⁷ a honra. A honra era um valor não susceptível de partilha. O mundo de Ulisses é um mundo competitivo ao extremo. E, para começar, na guerra. Mas esta idéia de competição, fortemente individualista, prolongou-se em outros domínios, inclusive a política. Em outros termos, o *militar* (ou a segunda função indo-européia entre esses indo-europeus *sui generis* que são os Gregos) se afirma como quadro estruturante, gerador de "modelos" para a civilização grega. O grito de guerra homérico é um prelúdio, mas ele contém já em potencial os complexos e sutis mecanismos de mobilização política do arcaísmo e da época clássica.

CAPÍTULO II

A MOBILIZAÇÃO POLÍTICA NA ÉPOCA ARCAICA

Eu gostaria de propor três reflexões sobre a política na época arcaica na Grécia. As três participam da mesma preocupação e do mesmo esforço em compreender a mobilização política, seus mecanismos, seus interesses, seu grau de "consciência". Examinarei a gênese e o aprofundamento da consciência social e política. Tendo isto em comum, os três momentos tratam de questões diversas. O primeiro é centrado na invenção da noção de cidadania; o segundo, na figura do "homem providencial";

finalmente, o terceiro é um ensaio comparativo entre o tirano grego e o ditador populista latino-americano...

Avanço Social, Cidadania e Conflitos Externos: a História de uma Invenção na Grécia Arcaica

O que é a liberdade do cidadão? Como ela nasceu na Grécia? Por que os gregos foram levados a criar esta idéia?

- Três questões para uma interrogação conjunta, e o leitor convirá comigo que a importância do assunto merece que fiquemos um momento na época arcaica.

A liberdade para um grego era um estado que comportava implicações que poderíamos chamar "positivas" e "negativas". Os aspectos "positivos" eram virtualidades, coisas que ele "podia". Para não nos demorarmos neste ponto bem conhecido, digamos que isso consistia no seu direito de participar na direção dos assuntos comuns (tribunais, magistraturas, assembléia, conselho etc.). As modalidades e os graus desta participação variaram muito de acordo com as cidades e as épocas. Mas o ponto de partida, a base indispensável deste aspecto "positivo" era o outro, o "negativo", a saber, não ser um dependente (escravo ou outra modalidade) nem estrangeiro.

Já que o nosso objetivo não é o de fazer uma análise completa deste ponto, tomemos, para pensar de forma mais clara, um caso bem conhecido no nascimento da liberdade do cidadão: o caso da Atenas arcaica. No momento em que acontecem as reformas de Sólon, o problema agrário, (o endividamento dos camponeses), ameaçava um bom número de atenienses de queda na escravidão, e isso

se tinha efetivamente produzido em relação a alguns deles. Uma das medidas mais fundamentais de Sólon foi a interdição da escravidão por dívida de "nacionais". Ele estabeleceu assim um corte nítido entre "cidadão" e "escravo" e fixou esta forma de trabalho dependente, em Atenas, como a via que será seguida pela cidade clássica. A liberdade de uns acompanha ("de mãos dadas", dizia Finley) a escravidão dos outros.

No que se refere às relações de anterioridade entre as duas coisas, os historiadores ficam divididos. Segundo Finley,¹ "do ponto de vista lógico, a demanda por escravos precede o fornecimento". Para este autor, os romanos não teriam feito dezenas de milhares de escravos durante as guerras da Itália e as guerras púnicas, se não houvesse já uma forte demanda. O que supõe, segundo ele, três condições: a propriedade privada da terra, com uma certa concentração fundiária; um desenvolvimento do mercado; a não disponibilidade de um trabalho dependente interno à comunidade. Tais condições existiram, por exemplo, em Atenas e em outras comunidades gregas do século VI antes da nossa era. Como diz um outro historiador da escravidão antiga, Garlan,² "tudo se passa como se a extensão e o aprofundamento da noção de liberdade (política), tendo por duplo efeito de reduzir potencial de exploração interna da comunidade assim como as exigências dos privilegiados, tivessem sido acompanhadas da difusão da escravidão-mercadoria..." E ele coloca então o problema da causalidade:

Que as duas noções componham um casal, ou seja, que a afirmação de uns como livres seja ligada à definição dos outros como escravos, não carece de prova. Mais delicado é identificar o motor desta evolução. Duas séries causais são, com efeito, imagináveis, em bases sensivelmente diferentes: 1) Progresso econômico → desenvolvimento da escravidão → progresso democrático; 2) Progresso democrático → desenvolvimento da escravidão → progresso econômico.

Questão que, na minha opinião, pode receber duas respostas: é claro que, a muito longo prazo, o que Lévêque chamou “a dinâmica do ferro” conduziu a todas as transformações, e sobretudo à *polis*. A exigência igualitária, elaborada inicialmente nos círculos aristocráticos e guerreiros pôde ser alargada até o que chamamos de democracia. Mas eu creio que, numa perspectiva menos vasta, mais “conjuntural”, foi o ideal *político* que condicionou a evolução em direção à escravidão-mercadoria como solução de substituição à servidão de atenienses, num momento em que esta não era mais ideologicamente aceitável por parte de um *dêmos* mais consciente. A formação do ideal *poliade* e a exigência de “justiça” que o acompanha pôde, portanto, a partir de um certo ponto, desempenhar um papel acelerador, tanto mais eficaz quanto as clivagens políticas; mesmo mais tarde,

em pleno sistema escravista, sempre “ocuparam a cena”, “contradição principal” que mascarava a “contradição fundamental” senhor/escravo.

A afirmação da noção de “cidadão”, com sua “liberdade”, produziu-se, portanto, nos enfrentamentos sociais do arcaísmo, como bem o mostra a obra de Sólon. O mesmo exemplo (Sólon) mostra também o que estava em jogo nessas lutas: a terra. Asheri, num livro importante,³ analisou muito bem as relações entre cidadania e terra, com os conflitos que dela nasceram.

Fica, portanto, claro que os avanços sociais, as lutas do *dêmos* por mais participação política tinham razões muito concretas, ligadas às suas condições de vida, e encontravam o terreno de luta na noção de cidadania e seus direitos. E eu chego então ao ponto central da minha argumentação: por que as coisas se passaram assim?

Pois — e não se trata de tentar refazer a história — nada destinava a cidade a conhecer tal evolução. Detienne mostrou⁴ que o quadro existia, ou seja, as relações igualitárias entre nobres, ligadas à partilha do espólio de guerra. Este quadro, assim definido, aristocrático no início, serviu para as lutas do *dêmos*, cuja ambição foi a de nele penetrar.

Sim, de acordo, o quadro existia. Mas por que razão os nobres foram forçados a ceder terreno e ver outras camadas sociais romperem o monopólio que eles detinham sobre a justiça, a guerra ou a religião comum? Por que razão a Grécia tomou o caminho que levou a uma participação

alargada? Por que, na Grécia, a história se destacou do modelo oriental, onde as crises (ou as revoltas, ou as fugas individuais, em grande número, de camponeses, como no Egito) provocavam desordens, mas onde as elites conseguiam recolocar as coisas sobre suas antigas bases?

Na Grécia como no Oriente, a instabilidade era percebida como coisa ruim, como mostra a carga negativa que acompanhava quase sempre a palavra *stasis* e seus derivados.⁵

A resposta deve, na minha opinião, ser buscada na *fragilidade* da *polis*. A *polis* era o quadro social estruturante, e por isso o quadro de dominação e de exploração. Ora, ela era uma coisa muito pequena, em território como em homens, aquilo que Finley chamou de "sociedade do face a face". Ora, a ideologia das relações interpoliades seguia o mesmo modelo das relações individuais, que tendiam a se polarizar entre as noções de liberdade e escravidão. No vocabulário de Tucídides, por exemplo, isso fica muito claro. Por outro lado, os valores nobres exaltavam o poder como elemento da liberdade, até, e sobretudo, quando exercido em detrimento de outro (indivíduo, como cidade). Daí os inumeráveis conflitos que sempre marcaram a história arcaica e clássica. Assim que as relações de força o permitiam, as cidades partiam para a dominação. Disso resulta uma necessidade premente: garantir um máximo de coesão interna para fazer face à ameaça exterior. Donde a busca da "harmonia" que uma boa constituição poderia criar.

Uma passagem de Heródoto mostra muito bem as sutilezas deste mecanismo. Depois que Meândrio recebeu

de herança o poder em Samos e propôs colocá-lo *es méson* (no centro) em troca de alguns favores, os homens de Samos se recusaram a dar-lhe o que ele queria. Seguiu-se (III, 143-144) um conflito e uma feroz repressão. Até uma proposta de abertura política (fim da tirania, poder em comum) não conseguiu conservar a paz social, o bom entendimento cívico. O resultado do conflito é que a comunidade, enfraquecida, não pôde resistir aos persas.

O que vale para uma cidade, pode, aliás, ser válido para um conjunto (não há verdadeiramente descontinuidade nos “valores”, quando se passa da política interna à política externa): em Heródoto III, 3, os atenienses, apesar de acreditarem ter esse direito, cedem o comando militar em determinado conflito, e Heródoto comenta: “no que eles pensavam sabiamente: pois uma discórdia interna (*stasis*) é pior que uma guerra feita de comum acordo (*homophronéontos*)”. Vemos aqui, muito claramente, a necessidade de coesão interna e sua causa.

É, portanto, pela necessidade de manter essa coesão interna da *polis*, para poder defender a comunidade contra os eventuais agressores, que as concessões são feitas. Em caso de tal agressão, os aristocratas se arriscavam a perder tudo de uma vez. Um bom exemplo deste risco é a discórdia entre os “reis” (os nobres, pois se trata de muitos) e o povo (*démou*) cimério (Heródoto, IV, 11). Os primeiros queriam ficar e lutar, pois não desejam deixar o país (ou seja, suas próprias terras), e os outros querem partir, sem dúvida por não terem muita coisa a perder. Há uma cisão da comunidade, como, por vezes, em Homero.

É, portanto, necessário assegurar a coesão. Mas o equilíbrio é difícil de ser encontrado. Em Cirenes, por exemplo (Heródoto, IV, 160-164), o povo se opõe ao poder real. Seguindo o conselho da Pítia, e para uma vida mais feliz (busca da coesão, de um bom entendimento, da harmonia), eles fazem vir um legislador de Mantinéia da Arcádia, Demonax (onde podemos localizar facilmente *dêmos* + *anax*, portanto, com conotação popular), que “colocou em comum para o povo (*es méson tô dêmo*) todo o resto do que possuíam precedentemente os reis”. O filho do rei, que não aceita as leis de Demonax, provoca uma rebelião (*stasiázon*), é vencido e foge. Neste caso, a vitória do povo foi excessivamente rápida e completa, e, por isso, inaceitável. Então, em seguida, não é o *dêmos*, mas o outro lado que relança a *stasis*. Exilado, o filho do rei recruta um exército brandindo a promessa de uma partilha de terras (*epì gês anadasmô*). O que está em jogo, é o controle ou o acesso à *terra*, dos dois lados. Este é o móvel da ação. Nós vemos assim a força do contexto exterior à cidade. O “patriotismo” políade só tinha influência até o limite em que o entendimento interno era mais proveitoso para as partes em luta. Mas, num contexto de ruptura onde muito (ou tudo) estava perdido, a *polis* fragilizada não podia escapar da intervenção estrangeira, muitas vezes a pedido de uma das partes em luta. A intervenção estrangeira, assim preparada, ou por simples ato belicoso de um vizinho face à comunidade enfraquecida, foi muito freqüente, é claro, mas isso implicava um ataque à liberdade da *polis*. Sobretudo, a intervenção era uma solução extrema, já que seu resultado era muitas vezes aleatório.

Em suma, parece-me que é na fragilidade da polis que devemos buscar a razão profunda deste fato surpreendente que é a criação, a consolidação e o alargamento da noção de cidadania, que acompanha a não menos surpreendente, e muito rápida, ascensão das camadas inferiores; com as muito numerosas limitações, que bem conhecemos, este processo histórico não deixa de marcar a criação de uma primeira forma de liberdade.

Se os gregos elogiaram tanto esta forma de vida social e política tão frágil e fizeram questão de conservá-la tanto tempo, foi certamente por reconhecerem nela a fonte de sua liberdade. Quanto às causas que, no ponto de partida do processo, presidiram à organização da polis, o debate é mais incerto e complexo.

Onde Está o Chefe? A Necessidade do Homem Providencial no Arcaísmo Grego

Ainda que nos poemas de Homero não faltem traços de uma influência da cidade nascente na descrição que o poeta quer dar de um mundo de reis micênicos, é preciso reconhecer que, em muitos pontos ainda, ele não se situa num mundo plenamente políade.⁶ Sem falar da realidade política do mundo micênico, centrada na figura de um *wanax* todo poderoso, concebido talvez como um elemento do equilíbrio cósmico e, em função disso, muito afastado das obrigações da sociedade política humana, os reis micênicos de Homero são ainda descritos como potências largamente autônomas em relação aos seus súditos. Homero gostaria sem dúvida que eles o fossem

ainda mais, mas ele não consegue isolar completamente seus heróis da realidade contemporânea.

O início da cidade grega verá muito rapidamente a diminuição do poder dos reis e um controle reforçado dos nobres sobre o conjunto social e político.⁷ É possível que as camadas não nobres tenham mesmo visto uma diminuição de sua influência nos assuntos do grupo. Detienne mostrou, faz já muito tempo,⁸ que foi nos círculos aristocráticos e guerreiros que se forjaram os modelos políticos que serão utilizados pela cidade grega, com um alargamento progressivo do número de pessoas que deviam participar. Segundo este esquema explicativo, que tem a democracia ateniense como ponto final, a história do arcaísmo grego seria precisamente marcada pelas etapas em direção àquele resultado. Eu espero voltar a examinar este ponto em outro lugar.

Por enquanto, ou seja, no início do arcaísmo, os gregos se viram diante de um enorme problema. Sem as justificações religiosas muito pesadas das velhas monarquias, que garantiam a ordem pelo poder absoluto, era preciso encontrar mecanismos sociais para chegar-se à estabilidade. Eles não conseguirão alcançá-la, e é por isso (pelo menos em parte), talvez, que eles puderam experimentar o gosto doce daquilo que eles mesmos chamaram de liberdade.

Esta busca da estabilidade, que vai levar às interrogações sobre a melhor forma de governo, sobre os mecanismos de passagem de uma forma à outra, esta busca que vai atravessar toda a história política da Grécia (até o final da época clássica e, depois, daí em diante, sua história

intelectual) fará com que na época clássica os gregos tenham uma consciência muito mais afinada das relações entre as camadas sociais e as forças políticas. O papel das individualidades será sempre muito ressaltado e, no combate político, eles nem sempre farão a distinção entre os homens e as idéias. Mas os mecanismos políticos e, sobretudo, a democracia ateniense, agiram sobre a *consciência* do *dêmos* de maneira decisiva. Ora, nem sempre foi assim. Vários episódios da história arcaica mostram a importância do papel desempenhado por aquele que nós poderíamos chamar de "homem providencial".

Quanto à dimensão das mudanças que estão na base da nossa discussão, uma constatação de vocabulário pode ser esclarecedora. Há uma palavra que estará com seus compostos, no centro da história política arcaica: é *stasis*. Em relação etimológica com *hístamai*, significa provavelmente na origem "permanecer", para em seguida designar uma "posição", e depois "aqueles que permanecem na posição", e, portanto, "grupo", "partido", "facção".⁹ Esta palavra começará a ser muito importante em Alceu e Sólon, para tornar-se ainda mais importante em Heródoto. Ora, ela não aparece em Homero¹⁰ (nem em Hesíodo), cujo mundo não é desprovido de ódios e conflitos. Em Hesíodo, é a exigência de *Diké* que ocupa este espaço. Em minha opinião, isso se deve ao fato de que a noção de *stasis* exige já um certo grau de consciência política, para identificar quem se encontra nas "posições", quais são as "facções".

Examinemos agora alguns exemplos do mecanismo do homem providencial. Um dos mais interessantes é o relato do golpe de Estado tirânico em Corinto: “Vendo que os coríntios só alimentavam ódio em relação aos Baquíadas, mas que eles não tinham um chefe sob a conduta do qual pudessem derrubá-los, ele se dedicou a este papel(...)” (Nicolau de Damasco, frag.57, Jacoby)¹¹

Cípselo aparece como a figura indispensável que, por sua clarividência política, identifica os sentimentos e as forças em jogo e tira proveito disso de maneira quase oportunista. O futuro tirano desempenha um papel indispensável de catalisador dos descontentamentos. Encontramo-nos em um momento histórico que vê a ultrapassagem da ordem aristocrática, mas, para que a situação evolua, o homem providencial é indispensável.

Heródoto está repleto desses episódios. Observemos de perto alguns deles, começando pelos bárbaros que, como freqüentemente neste autor, são um espelho onde ele vê o mundo grego.

Em I, 96-101, tomamos conhecimento da história de Déjoces, que por sua sabedoria de juiz se torna totalmente indispensável aos medos. Fazendo a “greve do tribunal”, ele causa grande transtorno e, dada a situação, provoca sua própria escolha, por unanimidade, e depois que seus amigos tenham feito uso da *palavra* em seu favor, como rei. Em relação à história de Cípselo, que acabamos de ver, há aqui uma diferença importante: é o estratagema pelo qual ele cria a necessidade de seu próprio poder

monárquico. Contrariamente a outros episódios, que examinaremos em seguida, há aqui um processo de *concentração* do poder, que será aliás exercido com muita dureza e durante 50 anos.

Em I, 125-127, Ciro reúne a assembléia dos persas e os incita à rebelião contra a dominação dos medos. Há, aqui também, a intervenção de um homem providencial que, por sua ação, desencadeia os acontecimentos. Ele faz isso ao perguntar aos persas se eles preferem a liberdade ou a escravidão. Há uma situação dada, que precede sua intervenção: o descontentamento difuso entre os persas. Sua ação torna possível a evolução da situação: "Os persas, tendo posto a mão num chefe, trabalharam alegremente a se libertar" (I, 127, 1-2, trad. Legrand); há uma relação direta muito interessante entre *prostáteo* e *eleutheroûnto*. Ele age, neste caso, assim como Cípselo em Corinto, como mobilizador. Com uma nuance: Cípselo havia concebido sua estratégia sozinho; uma vez Ciro em cena, são os persas que tomam a iniciativa.

Retorno aos gregos: em I, 29, Sólon faz suas leis a pedido dos atenienses, que não são capazes de resolver sozinhos seus problemas; em V, 28-29, em Mileto, depois de duas gerações de *stasis*, há o restabelecimento da união e do entendimento por mediação externa e escolha de novos chefes que seriam capazes de se fazer obedecer (*peíthestai*). A autoridade e a palavra persuasiva estão sempre juntas. Nestes dois casos, a comunidade, pelo menos, tem consciência da necessidade de um chefe.

O papel do chefe é muitas vezes determinante em Heródoto para a mobilização dos homens (em V, 23, vemos o perigo que representa a presença de um chefe grego entre os persas). Devemos distinguir duas coisas: por um lado, a estrutura e a forma do relato de Heródoto, com sua queda pela dramatização, exigem essas fortes personalidades;¹² por outro lado, os fatos históricos que ele restitui situam-se numa época em que as coisas efetivamente se passaram assim. Outros episódios, aliás bem conhecidos, podem prová-lo.

Examinemos rapidamente a tomada de poder por Pisístrato. Contrariamente a Sólon, que agiu numa situação onde havia uma predisposição ao entendimento, que motivou sua chamada, Pisístrato deve "criar" ele próprio as condições de sua ação. Em I, 59, numa cidade dividida entre os da planície e os do litoral, ele organiza um terceiro partido (*tríten stásin*) para defender os da montanha. Ele encontra uma *caução popular* (com base na farsa de seu ferimento), fazendo votar pela Assembléia, uma guarda de *porta-maças*, que tornará possível seu golpe militar. Vemos, portanto, que a partir de uma possibilidade virtual (descontentamento popular), ele cria, por sua ação, a possibilidade de seu poder.

Mais tarde (em I, 60), num contexto de luta entre as facções (*estásiasan*), Pisístrato conclui uma aliança com Mégacles. Seu retorno a Atenas se faz com a ajuda "de Palas Atenéia em pessoa", na realidade uma jovem vestida como a deusa.¹³ A Mobilização em seu favor tem como eixo o divino e, sobretudo, faz-se na dinâmica de um

cortejo, ou procissão, que é uma manifestação própria à ação coletiva.

Se temos o direito (o que pode ser discutido) de indicar a institucionalização da democracia ateniense como o fim desses “homens providenciais”, tais como eles existem na época arcaica, então poderíamos indicar Clístenes, paradoxalmente, como o último. Em V, 66, Atenas, livre dos tiranos, torna-se mais poderosa. Clístenes e Iságoras são os chefes de duas facções em luta pelo poder. Clístenes, que está em posição de quase perder, sabe *criar* as condições que o tornam indispensável. Ele age sobre a situação, transformando uma possibilidade virtual em realidade incontornável, ao fazer “entrar o povo na sua *hetairia*”. Ele age num quadro antigo, muda as relações de força com um ato fundador, que suas reformas ulteriores institucionalizarão. “Homem providencial” na ação, ele cessará de sê-lo no fim do processo, pois, contrariamente ao tirano, ele não conserva o poder para si.

Clístenes nos permitirá ir mais longe; até aqui pudemos constatar que, na realidade política do arcaísmo, toda ação importante que tem por objetivo mudar uma situação só se desencadeia pela ação de uma personalidade forte, um “homem providencial”. Ele sabe criar a necessidade de sua ação e/ou se aproveita de uma necessidade de liderança já existente. O mecanismo é, portanto, claro; mas resta saber o que provoca esta necessidade.

Dois episódios célebres podem nos ajudar a encontrar o caminho da solução. Em Heródoto, VII, 164, Cadmo,

que tinha recebido de seu pai a tirania de Cós, sem ser obrigado, de plena vontade, e por um sentimento de justiça, entrega a autoridade ao povo (*hupò dikaiosúnes es méson kóoisi katatheís tèn archèn*). Os trabalhos de Vernant e Detienne já nós esclareceram o suficiente acerca da simbologia do "centro" na mentalidade grega. Observemos simplesmente aqui o móvel de sua ação, ou seja, o *sentimento de justiça*.

Em Samos (Heródoto, III, 142), Meândrio substitui provisoriamente o tirano Polícrates. Meândrio quer ser o mais justo (*dikatotátō*), mas não consegue. Ou seja, o poder (*cratos, archē*) concentrado o impede de ser justo. Polícrates morto, Meândrio deve herdar esse poder. Inicialmente (*prôta*) ele constrói um altar para Zeus *Eleutheríou*, convoca uma assembléia (*ekklesiēn... pânton tôn astôn*). Ele opõe as situações: *skêptron kai dúnamis*, que ele herda, e mostra a contradição (injustiça) de *despózon andrôn homoíon*. Ele estabelece a *isonomia* por um ato voluntário: *egò dè es méson tèn archèn* (142, 14-15).

Nos dois casos, não há obrigação: é por um ato voluntário que os dois soberanos colocam a *archē* no centro. Aqui, o sentimento de justiça explica um ato voluntário; nos casos anteriores, onde a ação se insere numa relação de forças mais apertada e conflituosa, trata-se de uma *exigência* de justiça. Aqui, vamos da concentração do poder a seu alargamento; alhures, vamos de um poder colegiado nobre a um poder concentrado, muitas vezes tirânico, que terá por efeito a preparação de um futuro alargamento. A exigência de justiça que atravessa o arcaísmo grego não é

um dado universal e gratuito. Ela foi forjada na luta social das camadas inferiores da população, num contexto histórico em que o crescimento demográfico e o controle dos nobres sobre a sociedade (a terra, a religião, o poder) colocava de maneira premente a questão da possibilidade de sua sobrevivência. Foi então necessário aos gregos que inventassem uma solução histórica nova para garantir, ao mesmo tempo, a estabilidade social nos quadros *políades* e canalizar as forças de desagregação desencadeadas pela luta inevitável. A noção de justiça foi o mediador. Mas, antes do reforço do *dêmos* como força política, alguns homens fortes surgiram de maneira "providencial", para se inserir na brecha entre as relações de força ideológicas (que a exigência de justiça fazia pender um pouco em benefício do *dêmos*) e as realidades da luta política (ausência de um lugar de ação política para o *dêmos*, conflitos entre facções aristocráticas), cujas modalidades estavam em vias de se tornar inadequadas. Este descompasso é tão grande em determinado momento que temos a impressão de que nem há *mobilização* política. Mobilização supõe persuasão, trabalho longo e consciente. Ora, não há necessidade disso (ou quase não há) quando o móvel da ação já está muito cristalizado nos sentimentos coletivos para começar, no saber partilhado em seguida, como uma coisa positiva e necessária. Aqui, é a justiça, um pouco mais tarde será a liberdade. Mais tarde na história grega, será difícil ao *dêmos* a escolha do seu campo; aqui, tudo o que leva a se jogar nos braços do tirano, do legislador, do reformador, todos eles, cada um à sua maneira, homens providenciais.

Tirano Grego Arcaico e Ditador Populista Latino-americano: Ambigüidades da Mobilização Política, do Mundo Antigo ao Novo Mundo

Eu gostaria de desenvolver aqui um pequeno ensaio comparativo. A idéia de aproximar o tirano grego arcaico do ditador populista latino-americano me ocorreu faz muitos anos, quando começava a pesquisa para minha tese. Eu não podia, então, demorar-me na questão e, é preciso reconhecer, era relativamente cético, do ponto de vista teórico, quanto à fecundidade do método comparativo. Hoje eu penso que, mediante certas precauções, o exercício pode ser interessante, e o leitor poderá julgar.

É preciso explicar de que método comparativo se trata. Eu não estou pensando aqui nos trabalhos tão importantes de Georges Dumézil, e a razão é simples: ele construiu seu método comparativo sobre fatos históricos que tinham um parentesco efetivo. Sua reflexão sobre os indo-europeus tinha por base a idéia de que eles eram todos originários de um mesmo conjunto inicial, quaisquer que tenham sido, aliás, as diferenças já neste nível primordial.

Não. Nosso ponto de partida é até o inverso: o reconhecimento de que não há, e que não pode haver, nenhuma relação de parentesco ou de influência entre os dois pólos da comparação. Se devemos procurar um modelo, seria antes nos trabalhos de Finley. Seu livro sobre a democracia,¹⁴ no qual ele tenta iluminar uma prática participativa através da outra, ou então seus comentários sobre a escravidão,¹⁵ onde ele tenta estabelecer paralelos entre o sul dos Estados

Unidos e a escravidão antiga. Nem isso, aliás, para ser exato, pois nestes dois casos há um fio de continuidade jurídica ou “de tradição” entre os dois pólos da comparação, — se bem que a continuidade não fosse o interesse de Finley. O que interessava a Finley nestes trabalhos, o que eu também busco aqui, nesta pequena reflexão, é ver se podemos estabelecer, para além da contingência histórica, certas semelhanças de *modelo* social ou político, se podemos iluminar nossa leitura do fenômeno antigo pelo moderno e vice-versa. Quanto ao mundo antigo, utilizarei vários casos; para o moderno, sobretudo, o brasileiro Getúlio Vargas, apesar de outros (como o argentino Juan Domingo Perón) também serem válidos.

O campo onde o processo vai se ativar

a) Brasil contemporâneo

O fim do Império e da escravidão, no final do século XIX, abriram para o Brasil um momento de mudanças em todos os níveis: transição do trabalho escravo para o trabalho livre, organização de uma República que foi marcada pela autonomia das Províncias (ou Estados) contra a precedente centralização monárquica. Os três primeiros decênios do século XX foram marcados pela hegemonia de uma elite agrária, verdadeira oligarquia, sobre a política. É a época da política dita do “café com leite”, ou seja, do controle do Estado federal por parte de dois estados (São Paulo e Minas Gerais). Estes estados conservavam ao mesmo tempo uma grande autonomia interna (garantida pela constituição republicana), que agravava os desequilíbrios regionais.¹⁶

O controle sobre o Estado federal legitimava as elites regionais; não havia partidos políticos nacionais com opiniões ou programas alternativos. O voto não era secreto, e as relações sociais clientelistas faziam com que as eleições fossem largamente controladas pelos chefes locais. Essa situação parecia estável, e nem grandes conflitos, como a greve de 1917, abalavam os fundamentos do poder.

Ora, um processo de urbanização sensível contribuía para o reforço de camadas antes quase inexistentes. Por outro lado, a situação do café no mercado internacional sendo instável, o Estado, a serviço das oligarquias do café, era forçado a um equilibrismo permanente, cada dia mais difícil de ser mantido, para sustentar a situação. A política de câmbio, em especial, era definida unicamente em função da exportação de café, em detrimento, por exemplo, da importação de máquinas.

b) Grécia arcaica

O surgimento da *polis* havia estabelecido a supremacia social e política das grandes famílias aristocráticas. O fim das monarquias viu o estabelecimento do monopólio dos nobres sobre os assuntos coletivos, com controle das magistraturas da cidade, da justiça e da religião. O equilíbrio da cidade era, neste momento, o equilíbrio entre *géné* aristocráticos. A base do poder nobre era o controle da terra em sua maior parte. As relações sociais de produção nos campos asseguravam o enquadramento das massas rurais. O desenvolvimento insuficiente das aglomerações urbanas limitava a criação de interesses divergentes em

relação aos dos aristocratas. A luta política se desenvolveu então no interior desta camada, cujo poder sobre o conjunto social era garantido pela força de sua ideologia. As querelas internas não deixavam de ser violentas, ainda mais incentivadas por um código de valores que exaltava a manifestação de supremacia e os grandes feitos.

Nesse conjunto coerente, entretanto, certas forças vão levar à mudança. O desenvolvimento das forças produtivas, especialmente com a generalização da metalurgia do ferro, e o crescimento demográfico que dela resultou, rapidamente colocaram o problema da subsistência num país de terras pobres e de pequena extensão. Uma crise agrária ameaçava o *dêmos* com a servidão. Este processo, durante um certo tempo resolvido pela colonização, colocou a questão da paz civil. A exigência de Justiça (*Diké*) serviu de arma ideológica para o *dêmos*, mais consciente, na batalha por maiores direitos.

As mudanças políticas

a) Brasil contemporâneo

Com a proximidade das eleições que deveriam indicar o sucessor de Washington Luís, os interesses e os estados afastados do poder articulam uma oposição política capaz de ameaçar o equilíbrio existente. A candidatura Vargas foi escolhida. O grande argumento deste grupo oligárquico dissidente (Aliança Liberal) é a defesa da opinião popular através do voto secreto.¹⁷ A candidatura Vargas não é, no início, agressiva em relação ao poder estabelecido. As eleições de 1930 são realizadas, como sempre, com fraudes enormes,

dos dois lados, aliás. A Aliança Liberal busca mobilizar as classes médias urbanas, que não tinham ainda a possibilidade de uma ação política autônoma face aos interesses da grande propriedade rural. O programa do movimento político dos "tenentes" (voto secreto, reforma administrativa, independência da Justiça, reforma do ensino, diz Fausto, "pode ser identificada com as aspirações concretas das classes médias urbanas, apesar de que o movimento dos tenentes não tenha tido esse objetivo expressamente".¹⁸

A crise econômica de 1929 e suas conseqüências sobre o café, a derrota eleitoral de Vargas, e um assassinato político levaram ao golpe de Estado; as etapas militares foram rápidas, se levarmos em conta a extensão do país. A acolhida feita ao golpe foi entusiástica entre as classes médias e, salvo para seus quadros, entre a massa trabalhadora, mas não enquanto classe. Segundo Fausto, a revolução de 1930 é, portanto, o resultado da aliança temporária entre as facções burguesas não ligadas ao café, as classes médias e o setor militar dos tenentes. Um ator desses acontecimentos (Santa Rosa) disse que "a Aliança Liberal se apresentava como acolhedora a todos os descontentes e a todas as esperanças (...) todos podiam ter confiança na ação de seu candidato".¹⁹

É preciso observar que o candidato, em seguida, líder do golpe de Estado e futuro ditador, ou seja Vargas, é saído da velha política oligárquica, mas de um ramo secundário, no caso o longínquo Rio Grande do Sul. Ele tinha a experiência anterior dos negócios públicos não apenas

enquanto presidente do seu estado, mas também enquanto ministro das Finanças do governo federal anterior.

b) Grécia arcaica

A crise agrária, e em seguida social, do arcaísmo tornou mais difícil o controle da cidade pelos aristocratas. As lutas de facções aristocráticas tendiam a não mais se resolver no interior desta camada: Dada a fragilidade, até demográfica, da *polis*, foi grande a tentação de envolver as camadas não nobres nos conflitos, para poder vencê-los. O clima social tenso obrigou os aristocratas a aceitar por vezes legisladores que recolocassem ordem nos assuntos coletivos e restabelecessem a paz civil, através de medidas que quase sempre contrariavam seus interesses, como as abolições de dívidas. Mas uma outra solução histórica foi ainda mais característica do momento: manobrando entre as insuficiências da ordem aristocrática na cidade e suas fissuras internas, o descontentamento popular e, muitas vezes, com o apoio dos *hóplitas*, emerge o tirano, personagem nova, que instaura um poder pessoal no lugar da antiga colegialidade aristocrática.

Ele próprio saído da elite, mas quase sempre de um ramo secundário, excêntrico (como Pisístrato, em Atenas), marginal (como Cípselo, em Corinto), seu golpe de Estado é preparado no exercício de uma magistratura pública, como o comando militar de Pisístrato, vencedor de Mégara, ou o *polemarchado* de Cípselo, que lhe permitiu obter os favores do povo, ao não colocar na prisão os devedores (o que era atribuição do seu cargo, e apenas dele).

Quer seja ele mais radical, como em Corinto, ou mais moderado, como em Atenas, o golpe de Estado se faz contra a aristocracia e seu exclusivismo. Por vezes, uma parte da aristocracia se entende com o tirano, ou até o apóia, como os Alcmeônidas em Atenas durante certo tempo.

O novo regime pessoal. Suas bases sociais, sua ação transformadora

a) Brasil contemporâneo

Vargas permanecerá no poder 15 anos, até o fim da Segunda Guerra Mundial; ele retornará outra vez, mas para um mandato constitucional, e eleito pelo sufrágio universal. O regime de Vargas não representa mais um só setor, como a República Velha representava os grandes senhores do café. Estes foram postos sob controle, as classes médias não são organizadas, os "tenentes", que servem o novo poder, não chegam a consolidar um programa e um movimento político, e os industriais não têm ainda aspirações independentes do café. Como diz Fausto, "o Estado poderá se abrir a todo tipo de pressões, sem se obrigar de forma exclusiva com os objetivos de uma dentre elas".²⁰ A república oligárquica tinha tratado a "questão social" como "um caso de polícia". O novo poder definirá uma nova política, que tem por objetivo o controle e a canalização da classe operária, com avanços sociais, mas no quadro estrito de uma colaboração com o Estado. Como diz um outro autor, Weffort, "não é mais uma oligarquia. Não é também o Estado tal como ele se forma na tradição ocidental. É um certo tipo de Estado de massas, expressão da crise agrária prolongada, da dependência de setores médios e urbanos e da pressão popular."²¹

Entre 1930 (golpe antioligárquico) e 1937 (Estado autoritário e repressivo), Vargas joga habilmente para manter o seu poder, aproximando-se seja dos tenentes, seja das classes médias urbanas, apresentando-se como uma muralha contra o comunismo, em plena expansão. Em 1937, sob pretexto de um falso plano de golpe de Estado comunista, o regime endurece, os partidos são dissolvidos, as bandeiras dos estados queimadas publicamente, para mostrar de maneira simbólica o fim da autonomia regional e o reforço do Estado central. As prisões e torturas atingem duramente os opositores.²² Vargas se coloca, em 1937, como árbitro e salvador da unidade da nação contra os particularismos de qualquer tipo. O golpe se dá com apoio das elites militares, sem apoio de massa, e contra o "perigo" comunista, artificialmente inchado pela propaganda oficial.²³

Não obstante, o governo sabe encontrar um verdadeiro apoio popular. Desde o início, a criação do Ministério do Trabalho responde à necessidade de apoiar e controlar o movimento operário. As medidas sociais são importantes e, algumas delas, muito avançadas para a época: jornada de oito horas, salário mínimo, estabilidade no emprego, indenização por demissão por motivo econômico, convenção coletiva de trabalho, regulamentação do trabalho feminino e infantil, criação de institutos de aposentadoria; muitas medidas foram tomadas em favor dos trabalhadores. A Justiça do Trabalho é organizada em bases muito sérias. Essas medidas populares foram acompanhadas de um controle estrito da atividade política dos operários: leis

antigreve, fim da autonomia sindical, sindicatos únicos por setor de atividade.

A partir de 1937, Vargas busca suprimir a oposição política. Todos os partidos são dissolvidos, inclusive um movimento ("integralismo", de inspiração fascista, que pretendia se constituir no pilar da nova ordem, o "Estado Novo"). A oposição é perseguida, a imprensa censurada. Vargas busca preencher o vazio político através de uma relação direta com o povo. Um programa de uma hora é organizado em todas as ondas de rádio, à noite, no horário de maior audiência, com o objetivo de difundir a palavra do governo e do seu chefe.

Todo este conjunto torna as relações entre o presidente e o povo marcadas por paternalismo e reserva a possibilidade de, a qualquer momento, mobilizar as massas em seu favor. Em muitos lares, seu retrato oficial é pendurado ao lado de uma crucifixo e dos retratos de família. Uma ação voluntarista é também desenvolvida no campo econômico, com a criação de indústrias de Estado e o desenvolvimento do setor industrial de base (aço, energia). Deve-se salientar que as inovações populares do governo beneficiam os trabalhadores urbanos, visados pela criação deste "trabalhismo populista".²⁴

Nos campos, as oligarquias mantiveram sua dominação: elas só perderam sua preeminência política nacional.

b) Grécia arcaica

O tirano grego também joga em todos os campos contra o monopólio aristocrático, buscando apoio no *dêmos*. No campo econômico, por vezes, quando o golpe é

violento, ele exila as famílias nobres e partilha sua terra (como Cípselo com os baquíadas). Mesmo quando ele é moderado, toma medidas para acabar com a crise agrária e apoiar os pequenos proprietários, como os empréstimos que Pisístrato atribuía na Ática e que, talvez, tenham tomado possível a adoção de culturas mais rentáveis. No domínio urbano, uma política de grandes obras (fontes, templos, teatros) garantia a subsistência do *dêmos* e, segundo a explicação maldosa, mas certamente justa de Aristóteles, impedia-o de conspirar contra o tirano ao fazer com que estivesse sempre ocupado. No plano social, ele tenta quebrar os quadros que garantiam o controle dos nobres sobre o povo. Em Corinto, as reuniões aristocráticas (*syssitias*, *hetairias*) são proibidas; em Sicíone, o tirano substitui as velhas tribos por outras. Em Atenas, para limitar o papel dos nobres na justiça rural, Pisístrato cria os juizes itinerantes dos *dêmos*.

Faltando-lhes tradições e justificações religiosas, os tiranos atraem para suas cortes poetas e sábios de todo tipo, interferem no domínio cultural e religioso de maneira muito voluntarista, como observamos na reorganização das festas em Sicíone, ou na valorização e reorganização das festas políades e populares como as Panatenaicas e as Grandes Dionisiacas em Atenas.²⁵

No campo propriamente político, ele não intervém muito, tendo, entretanto, o cuidado de preencher os diversos cargos de magistrado com fiéis à sua pessoa. Sabendo se conciliar com os aristocratas (os alcmeônidas

apoíaram Pisístrato durante uma certa fase da tirania), e sem pôr fim à supremacia social desta classe, à qual ele pertencia, ele quebra seu monopólio político para fundar seu próprio poder pessoal. Manifestações coletivas como os concursos de teatro são organizadas, contribuindo para afinar a consciência do *dêmos*. Por suas próprias medidas, os tiranos fazem desaparecer as causas que criaram a necessidade e a possibilidade de seu poder, e preparam uma intervenção mais autônoma do *dêmos* nos assuntos da cidade.

As afinidades de imagem

Vários aspectos mostram, portanto, uma afinidade de imagem entre o tirano grego arcaico e o ditador populista latino-americano. Nos dois casos, o poder pessoal tenta fundar uma nova unidade nacional contra os particularismos regionais, onde os oligarcas dominavam completamente a vida política e a propriedade fundiária. Vargas chega a queimar todas as bandeiras dos estados, conservando apenas a bandeira nacional, como vimos. Para romper o controle dos oligarcas sobre a máquina eleitoral, ele busca para si mesmo uma imagem de benfeitor do povo. Ao tirano grego que distribuía terras ou dinheiro, corresponde o ditador populista que distribuía maçãs às crianças durante seus deslocamentos. Obrigado a encontrar nas massas trabalhadoras o apoio que não podia encontrar entre os poderosos, ele começava seus discursos com as palavras: "Trabalhadores do Brasil!", e organiza festas novas, como a festa do trabalho no maior estádio de futebol da época na capital. O tirano grego remaneja festas antigas ou cria festas novas, mais adaptadas às expectativas e à participação popular.

Este Pai da Nação dá o direito de voto às mulheres (antes da França e da Suíça!), inaugura a seguridade social, estabelece um salário mínimo num patamar que nunca mais foi alcançado, e funda sindicatos no Brasil do século XX; na Grécia arcaica, este outro Pai da Nação toma medidas econômicas, sociais, jurídicas, religiosas, em favor do *dêmos*. O governo do ditador marca uma idade de ouro do carnaval brasileiro, tanto no que se refere aos cuidados públicos na organização da festa quanto no que se refere ao nível de participação popular.

Conclusão

Podemos, portanto, estabelecer, entre duas épocas que não têm relação de influência uma sobre a outra, que não têm sucessão cronológica, nem sucessão lógica direta e nem mesmo indireta, uma *homologia*, um *parentesco de modelo*. Entre o tirano grego arcaico e o ditador populista latino-americano, os paralelismos não são fortuitos e isolados. Eles se referem ao campo onde o processo histórico vai se desencadear, eles se prolongam na natureza das mudanças intervenientes, eles continuam na identificação das bases sociais do novo poder, e na sua ação voluntarista de transformação do real para encontrar seu coroamento nos traços psicológicos e na imagem que esses dois líderes pretendem transmitir.

Ambos desenvolveram uma ação de "justiceiros". Ora, podemos observar que a esta exigência de justiça (*dikê*), que atravessa o arcaísmo grego, corresponde o próprio nome que um outro ditador populista, o argentino Perón, deu

a seu partido: o partido "Justicialista". É uma coincidência, é verdade, mas plena de sentido.

Ambos conduziram um política de nivelamento de classes. Os representantes do golpe de estado de 1930, muitas vezes "tenentes", saídos de camadas médias, eram olhados nos salões aristocráticos com um verdadeiro desprezo de classe. Na Grécia arcaica, interrogado sobre a melhor maneira de manter o poder tirânico, um tirano vai ao campo e corta todas as espigas que ultrapassam a altura média. O outro tirano, que tinha enviado o mensageiro pedindo o conselho, exila e mata todos os "grandes" de sua cidade.²⁶ Episódios diversos que indiquem o mesmo tom antiaristocrático, a vontade de tornar todos, "grandes" como "pequenos", iguais diante do tirano/ditador.

Nos dois casos, Grécia "tirânica" e Brasil "populista", o processo é análogo. Ele marca um momento importante de alargamento das bases sociais do poder. Favorecer parcialmente o povo contra os oligarcas para fundar um poder pessoal, não hesitar em utilizar a violência contra os opositores políticos (oligarcas, sindicalistas de esquerda, aristocratas, segundo o caso), ao mesmo tempo em que se busca uma imagem de justiceiro; desenvolver a consciência social das camadas populares, mas nos limites de seu próprio interesse, eis um certo número de traços que aproximam estes dois tipos de chefes populares.

Para além das diferenças radicais que existem, é claro, nós podemos identificar aqui um modelo político de ultrapassagem de uma ordem oligárquica que poderia, talvez, aplicar-se ainda a outros casos históricos singulares.

CAPÍTULO III

NA ÉPOCA CLÁSSICA, MOBILIZAR
PARA EXCLUIR. SOBRE ALGUNS
PROBLEMAS DO OSTRACISMO

Os antigos gregos inventaram a política ou, pelo menos, a nossa política.¹ O fato de a política, em sentido amplo, ser central na vida humana, era algo de óbvio para este povo, e, quando Aristóteles coloca, no ponto de partida de sua enquete global sobre o tema, que o homem é um animal político, que tem por destino viver em sociedade (*Política*, I, 1, 9), ele só faz exprimir o sentimento geral dos gregos. Esta dimensão política é até o que vai distinguir o homem dos deuses e dos animais.

Esta dimensão política está tão onipresente nas fontes que, outrora, os historiadores marxistas, preocupados em dar uma explicação do mundo antigo que levasse em conta e incorporasse a visão dos antigos sobre si próprios, puderam afirmar que a política era preponderante na Antiguidade; e isso porque ela é que organiza as relações de produção. A política seria então para a Grécia e para Roma, pelo menos para parte de suas histórias (trata-se, entretanto, das partes mais importantes, ou seja, as de formação), portanto, o equivalente ao que foi a religião para a Índia ou do que é a economia para o mundo contemporâneo.² Outros afinaram ainda mais esta visão das coisas, mostrando que a política é fundadora, pois é neste campo que se forjam os modelos ou os esquemas de pensamento que vão, mais tarde, organizar, estruturar outras esferas da vida humana.³ É óbvio para mim que a política está presente sempre, em qualquer sociedade, mas não esta política, a greco-romana, a nossa, que é fundada na noção de cidadão e seu corolário, ou seja, a idéia de participação. O problema do direito à cidadania foi o ponto central das lutas sociais da época arcaica na Grécia e na República romana. Ora, não basta ter o estatuto de cidadão, de ser livre da ameaça que decorre de sua perda, ou seja, da escravidão, como vemos na época de Sólon; trata-se também de dar um conteúdo positivo a esta situação. Em outras palavras, participar de maneira ativa nos destinos de sua comunidade. Sabemos que é segundo o número dos que participam no governo que os gregos classificam, de Heródoto a Aristóteles, suas constituições.⁴

A *participação* política era sentida como um dos bens mais desejáveis que existem. E isso desde muito cedo. Assim, vimos no fim da *Odisséia* o medo dos pretendentes de que Telêmaco fizesse votar seu exílio pela Assembléia de Ítaca, por causa de suas violências: "Quem quer, longe do país, ir ao estrangeiro?" ... (XVI, 264). Há aqui duas coisas: o apego ao seu país sentido de maneira afetiva, mas também, sem dúvida, a vergonha de ser excluído. Em outro contexto, a participação aparece de novo como fundamental à salvação pública, quando Sólon exige que todos tomem partido, quando ocorre um conflito na cidade:

Vendo que o Estado estava com frequência dividido e que, por indiferença, alguns cidadãos se contentavam em observar os acontecimentos, Sólon estabeleceu contra eles uma lei espetal: "Aquele que numa guerra civil (stasiazoúses) não pegar em armas com um dos partidos (hetéron) será atingido por atimia e não terá mais nenhum direito político. (Constituição de Atenas, VIII, 5)

A busca da participação política não é um dado gratuito, de vaidade pessoal. Para os camponeses da Atenas soloniana, é sua liberdade, mas sobretudo suas terras que estão em jogo; e, muito provavelmente, a situação era a mesma para os pretendentes na *Odisséia*. Mas é verdade que os homens nem sempre agem de forma "razoável" e, uma

vez seu sistema de valores constituído a partir de critérios objetivos, eles podem matar por pouca coisa. Frequentemente, então, a violência e o ardor do engajamento parecem desmesurados em relação às vantagens que eles podem obter. É a impressão que podemos ter, com um certo recuo, de alguns conflitos na história, assim como o nacionalismo europeu e a Primeira Guerra Mundial, por exemplo. Com efeito, o "parecem desmesurados" da minha frase anterior é essencial; o historiador deve, por necessidade profissional, ter sempre dois critérios: examinar as situações a partir do sistema de valores dos atores históricos, para compreender suas motivações; examinar também a partir de seus próprios critérios, para não se tornar prisioneiro das representações mentais dos atores e poder, assim, avaliar a distância que se instaura muitas vezes entre os valores e as realidades históricas.

Tomemos então como ponto de partida a idéia de que a *participação* política era, para os gregos, essencial e até critério de humanidade. Chegamos à idéia inversa de que a *exclusão* era uma grande privação. Não é o nosso objetivo falar aqui dos excluídos da *polis* em geral (mulheres, jovens, metecos, escravos), mas daqueles que, tendo o direito de participar, são repentinamente dele privados. Havia várias modalidades de privação de direitos, mais ou menos totais, mais ou menos duráveis, segundo os casos. A que vai nos ocupar agora não era nem total nem muito durável na prática, mas, em função de suas características próprias, ela exerceu um grande fascínio sobre os antigos,

vez seu sistema de valores constituído a partir de critérios objetivos, eles podem matar por pouca coisa. Frequentemente, então, a violência e o ardor do engajamento parecem desmesurados em relação às vantagens que eles podem obter. É a impressão que podemos ter, com um certo recuo, de alguns conflitos na história, assim como o nacionalismo europeu e a Primeira Guerra Mundial, por exemplo. Com efeito, o "parecem desmesurados" da minha frase anterior é essencial; o historiador deve, por necessidade profissional, ter sempre dois critérios: examinar as situações a partir do sistema de valores dos atores históricos, para compreender suas motivações; examinar também a partir de seus próprios critérios, para não se tornar prisioneiro das representações mentais dos atores e poder, assim, avaliar a distância que se instaura muitas vezes entre os valores e as realidades históricas.

Tomemos então como ponto de partida a idéia de que a *participação* política era, para os gregos, essencial e até critério de humanidade. Chegamos à idéia inversa de que a *exclusão* era uma grande privação. Não é o nosso objetivo falar aqui dos excluídos da *polis* em geral (mulheres, jovens, metecos, escravos), mas daqueles que, tendo o direito de participar, são repentinamente dele privados. Havia várias modalidades de privação de direitos, mais ou menos totais, mais ou menos duráveis, segundo os casos. A que vai nos ocupar agora não era nem total nem muito durável na prática, mas, em função de suas características próprias, ela exerceu um grande fascínio sobre os antigos,

e constitui para nós uma fonte de reflexão muito rica. Trata-se do ostracismo ateniense.

Origens e Objetivos

A lei do ostracismo é uma lei democrática. Aristóteles diz a seu respeito:

Em seguida a essas mudanças, a constituição se tornou bem mais favorável ao povo do que o era a de Sólon. Aconteceu, com efeito, que a tirania tinha feito cair em desuso as leis de Sólon e que Clístenes estabeleceu novas, para ganhar o favor da multidão. Entre outras foi então estabelecida a lei sobre o ostracismo. Inicialmente, no quinto ano depois desta reforma, sob o arcontado de Hermocreonte, fez-se para o Conselho dos Quinhentos a fórmula do juramento que ainda hoje é utilizada. Em seguida, elegeram-se os estrátegos por tribo, um de cada tribo (sendo o polemarca o chefe de todo o exército). Quando, onze anos mais tarde, os atenienses venceram a batalha de Maratona, sob o arcontado de Fenipo, eles deixaram passar dois anos após a vitória e, com o povo ganhando mais audácia, então pela primeira vez aplicou-se a

lei sobre o ostracismo, que havia sido estabelecida por desconfiança em relação aos poderosos, já que Pisístrato era chefe do partido popular e estrategista quando se tornou tirano. O primeiro que foi atingido pelo ostracismo entre os seus familiares foi Hiparco, filho de Carmo, do dêmos de Colito; foi, aliás, sobretudo, por causa dele que Clístenes tinha estabelecido a lei, tendo a intenção de expulsá-lo de Atenas. Com efeito, os atenienses, usando nisso a humanidade habitual à democracia, deixavam morar no país os amigos dos tiranos que não se tinham envolvido nos conflitos; e seu guia e chefe era Hiparco. Imediatamente no ano seguinte, sob o arcontado de Telesino, tirou-se por sorteio e por tribo os nove arcontes entre os quinhentos candidatos designados pelos eleitores dos dêmos, pela primeira vez depois da tirania (os anteriores foram todos eleitos), e foi ostracizado Mégacles, filho de Hipócrates, do dêmos de Alopece. Então, por três anos foram ostracizados os amigos dos tiranos, em vista dos quais a

lei tinha sido estabelecida; no quarto ano foram afastados também dois dos outros que pareciam mais poderosos; e o primeiro a ser ostracizado entre os que nada tinham a ver com a tirania foi Xantípo, filho de Arífron. Dois anos depois, sob o arcontado de Nicodemos, quando foram descobertas as minas de Maronêia, e que o Estado retirou da exploração cem talentos de lucro, alguns aconselharam distribuir o dinheiro ao povo, mas Temístocles se opôs: sem dizer para o que serviria o dinheiro, ele aconselhou que se emprestasse um talento a cada um dos cem mais ricos atenienses; em seguida, se o emprego fosse aprovado, a despesa correria por conta da cidade, e no caso contrário, o dinheiro seria cobrado aos que o haviam recebido emprestado. Quando ele teve assim os recursos, ele construiu cem irrimmes, cada um dos cem construindo uma; foi com elas que os atenienses combateram em Salamina contra os bárbaros. Neste momento, Aristides, filho

de Lisímaco, foi atingido pelo ostracismo. No quarto ano, os atenienses chamaram de volta todos os que tinham sido ostracizados, sob o arcontado de Hipsíquides, em razão da expedição de Xerxes; e, quanto ao futuro, eles ordenaram aos ostracizados que permanecessem além dos cabos Geresto e Cileu, sob pena de serem definitivamente privados de seus direitos políticos. (Aristóteles, Constituição de Atenas, XXII)

Vemos, portanto, que Aristóteles situa a introdução do ostracismo no conjunto das reformas democráticas de Clístenes. Ora, ele diz também que dois anos depois de Maratona, ou seja em 488/487, e como o povo adquiria mais audácia, aplicou-se pela primeira vez a lei sobre o ostracismo (*tóte prôton echrésanto tô nómo tô perì tòn ostrakismôn*).

Haveria uma distância muito grande entre o estabelecimento da lei e sua primeira aplicação, talvez vinte anos. Alguns autores duvidaram então da paternidade clistênica. Não haveria sentido em imaginar tal arma para em seguida privar-se dela durante vinte anos (opinião de Beloch, por exemplo).⁵ A questão é tanto mais perturbadora quanto o próprio Aristóteles estabelece a precisão de que a primeira vítima da lei foi Hiparco, filho de Carmo, e que foi por desejar expulsá-lo de Atenas que Clístenes criou a lei.

A paternidade de Clístenes tem apoios sólidos além do texto de Aristóteles, sobretudo Filocoro,⁶ mas outros "pais" também foram invocados. Hípias, o que é totalmente fantasioso e contrário a toda a tradição; Teseu, que teria sido também a primeira vítima, o que é ainda mais fantasioso, mas muito revelador,⁷ pois ficaria evidente que, se o herói furidador foi ostracizado, não haveria nenhuma vergonha nisso. Que não havia vergonha no fato de ser ostracizado é a opinião de alguns autores, mas bastante contestável.

Para outros historiadores, a distância de vinte anos é inaceitável, e eles encontram um argumento num fragmento de Andrócion citado por Harpocrácion (*Fragmentos dos Historiadores Gregos*, frag. 6) no qual se diz que a lei sobre o ostracismo tendo por objetivo atacar Hiparco, filho de Carmo, foi passada *tóte prôton* seu ostracismo de 488/487. Portanto, a lei teria sido aprovada neste momento,⁸ e não em 508. Ora, *tóte* escrito a mais de 150 anos de intervalo pode, como já dizia Carcopino, aplicar-se a vinte dias como a vinte anos.

Por um lado, portanto, nada se opõe à tradição que faz de Clístenes o fundador do ostracismo ao mesmo tempo que da democracia. Por outro lado, convém voltar ao texto de Aristóteles. Ele diz (XXII, 8) que em 481/480, em razão da expedição de Xerxes, os atenienses chamaram todos os que tinham sido vítimas de ostracismo. Devemos então pensar em outra possibilidade. Escrevendo por volta de 325, Aristóteles reconstituía talvez a história do ostracismo a partir do texto da lei clistênica, por um lado, e do decreto de anistia de 481/480, por outro lado. É portanto possível

(mas não provável, na minha opinião) que o ostracismo de Hiparco não tenha sido o primeiro, mas o primeiro conhecido por Aristóteles e pela tradição posterior.

Ainda que aceitemos o ostracismo de Hiparco como o primeiro, e sempre fiéis a Aristóteles, nada indica que se trata da primeira *tentativa* de ostracismo, *tóte prôton echrésanto* pode muito bem querer dizer a primeira vez que o ostracismo foi aplicado (ou seja, com sucesso), mas não necessariamente a primeira votação (ostracoforia).

De duas uma: ou houve outras tentativas anteriores (mas nós não temos o menor traço), talvez até contra Hiparco, mas sem sucesso até o momento em que a oposição ao grupo de Hiparco foi forte o suficiente para ter sucesso no ostracismo; ou então a simples existência da lei teve o efeito desejado por seu criador, ou seja, manter a distância os potenciais tiranos.⁹

Com efeito, a tirania tinha estado ao longo de todo o século VI no centro da política ateniense. Já bem antes das longas tiranias de Pisístrato e de seus filhos, a ameaça era bem presente, para que Sólon se gabe de ter evitado à sua pátria a "violência tirânica" (*Constituição de Atenas*, XII, 3). Depois da expulsão dos Pisistrátidas (511/510), a ameaça continuava certamente muito forte já que, expulsos por tropas estrangeiras, os tiranos dispunham ainda de um apoio interno considerável. Vemos isso claramente no relato de Aristóteles que, falando da primeira aplicação da lei (segundo ele em 488/487), diz da mesma que "tinha sido estabelecida por desconfiança em relação aos poderosos

(*dunámesin*), pois Pisístrato era o chefe do partido popular (*demagogós*) e estrategista quando se tornou tirano" (*Constituição de Atenas*, XXII, 3).

O que aconteceu logo depois confirma mais esta idéia, com os ostracismos sucessivos de: Hiparco, filho de Carmo e Mégacles, filho de Hipócrates (478/476). São os amigos dos tiranos (*tôn tyrannon philous*) que são inicialmente visados, e Aristóteles repete, "em vista dos quais a lei tinha sido estabelecida". Mas, em seguida, passa-se a outros, fora dos círculos tirânicos, e o primeiro foi Xantipo, filho de Arífron (485/484).

O aspecto antitirânico é importante. Os tiranos gregos do arcaísmo souberam desenvolver uma imagem de "pais do povo" que tinha, é claro, uma correspondência na realidade das relações políticas, mas que era sem dúvida exagerada. Tomemos o "retorno" de Pisístrato sob a conduta da deusa Palas Atenéia "em pessoa". Sem insistir aqui quanto ao papel essencial do "apoio divino", a dinâmica do cortejo, do triunfo criava a impressão de um apoio popular enorme, de uma força irresistível. Deste ponto de vista, ostracizar um potencial tirano era mostrar antecipadamente que ele não dispunha de apoio para se impor no poder.

Mas, além da luta antitirânica, há um outro aspecto de igual importância; Aristóteles mistura os dois, mas nós podemos individualizá-lo facilmente: é a desconfiança em relação aos poderosos (*dunámesin*). É inútil tentar hierarquizar os dois "perigos": ainda que as reformas de

Clístenes sejam excepcionalmente "abstratas e intelectuais" para a época, elas se inscrevem no concreto das relações sociais. O tom democrático em geral não é dissociável do tom antitirânico do ostracismo. Aliás, esta é justamente a novidade que ele tenta impor, o fato de jogar os tiranos no campo dos adversários da democracia ou em todo caso do *dêmos*.

Plutarco insiste várias vezes no aspecto igualitário:

Os atenienses, portanto, para rebaixar a consideração e a autoridade da qual ele (Temístocles) desfrutava, o baniram por ostracismo, como tinham o costume de fazer com todos os que os desagradavam por causa de seu poder (dunâmei) e em relação aos quais eles pensavam que se elevavam demasiado acima da igualdade democrática. (Temístocles, 22, 4)

Ou ainda:

Por sua instigação, os atenienses iam então pronunciar o ostracismo, pelo qual eles rebaixavam e expulsavam os cidadãos que ultrapassavam os outros em reputação e poder (doxe kai dunamei)... (Alcibíades, 13, 3)

É verdade que, a cada exemplo, ele apresenta o aspecto igualitário e o medo da tirania como um pretexto escondendo o ciúme:

Sem dúvida já também o povo, orgulhoso pela vitória e alimentando as maiores pretensões, suportava mal aqueles que pelo nome e pela reputação eram elevados acima da multidão. Foi assim que os atenienses, tendo vindo de toda parte e reunindo-se na cidade, pronunciaram o ostracismo contra Aristides, disfarçando com o nome de medo da tirania o ciúme que lhes inspirava sua fama. (Aristides, 7, 1-2)

Acerca do ciúme como causa dos acontecimentos em Plutarco, podemos discutir longamente. O que é certo, isso sim, é que eles puderam formular como pretexto e, portanto, como um argumento público e polêmico eficaz o excesso de poder.

Contrariamente a uma autora recente,¹⁰ Farrar, penso que a democracia grega foi uma prática antes de se tornar um "pensamento", e que, todas as coisas sendo solidárias no processo histórico, ela só foi um "pensamento" muito dificilmente trabalhado pela prática. No conjunto, a ideologia grega foi, mesmo no regime democrático, competitiva, elitista e antidemocrática no sentido que nós podemos atribuir a esta palavra. Isso dito, um certo grau de elaboração intelectual era indispensável e, se as reformas de Clístenes nos parecem tão abstratas e intelectuais, é porque faltava muito para preencher o atraso.

Entretanto, é indiscutível que ele não partia do zero e, no que se refere ao espírito igualitário no ostracismo, impõe-se a analogia com a parábola das espigas em Heródoto e Aristóteles. Pouco importa quem dá e quem recebe o conselho de cortar as espigas que ultrapassam a altura média como metáfora para a eliminação dos poderosos. No contexto tirânico, trata-se de manter uma certa igualdade no rebaixamento diante do tirano. É extraordinário e muito significativo da evolução histórica que o espírito igualitário seja agora utilizado pelo *dêmos* soberano como arma de defesa antitirânica. O que há de comum aos dois casos, ostracismo e "conselho" implícito na parábola das espigas, é o caráter *preventivo*.

Com efeito, o ostracismo não é castigo para um crime cometido, mas, antes, um mecanismo destinado a evitar que alguém esteja em condições de atentar contra a soberania do *dêmos*. Em relação ao ostracismo de Temístocles, Plutarco explica:

Pois o ostracismo não era uma punição, mas um meio de acalmar, de aliviar este ciúme que gosta de rebaixar homens muito grandes e que exala sua maldade ao atingi-los com esta indignidade. (Temístocles, 22, 5)

"O ostracismo não era a punição de um crime. (Aristides, 7, 3)"

repete Plutarco.

Convém talvez não dar muito crédito a este "ciúme", assim como a esta "indignidade"; Plutarco exagera; eu

penso, entretanto, que o ostracismo não era a honra que alguns autores enxergam nele; que ele era, apesar de tudo, um exílio ou uma atimia atenuada; ora, a participação política era considerada boa demais para que a sua privação seja recebida como sinal de honra. A idéia da “nobreza” do ostracismo vem talvez de uma má interpretação do mesmo Plutarco. Com efeito, quando ele fala do último ostracismo, o de Hipérbolo, ele vê aí uma má aplicação da lei. Ele começa dizendo:

Na hora, os atenienses apenas se divertiram e riram da desventura dele, mas mais tarde ficaram contrariados em ver que esta instituição do ostracismo estava aviltada pela indignidade do exilado, pois esta sanção possuía uma certa forma de nobreza (...)

E é aqui que se veio buscar esta explicação da “nobreza”, mas sem observar que é algo de muito relativo, pois Plutarco prossegue da seguinte maneira:

(...) ou antes, se se considerava o ostracismo como um rebaixamento (koláseos), quando se era aplicado a um Tucídides, a um Aristides, ou a pessoas de seu valor (kai tois homoióis), para um Hipérbolo, ao contrário, era uma honra (timèn) e um tema de vanglória, ser assim tratado, por causa de sua perversidade,

da mesma forma que a elite
dos cidadãos (toîs arístois).
(Nícias, 11,6)

Tudo é muito claro: para um qualquer, é até *timên*, mas para os *arístoi*, é *koláseos*.

O medo da tirania, cujos apoios deviam ainda ser consideráveis no momento do estabelecimento da lei, explica o caráter preventivo antes que punitivo do ostracismo. É interessante notar que a tirania modela outro aspecto desta lei: ela atinge um *indivíduo*, e não todo um *gênos*, como era freqüente nas lutas políticas do arcaísmo. Como a própria figura do tirano, que exasperava as tensões políticas ao concentrar todo o poder sobre uma cabeça, da mesma maneira, a lei sobre o ostracismo concentrava um pouco arbitrariamente num indivíduo, o tirano potencial presumido, toda a carga, e fazia cair sobre ele todo o peso político da cidade, e exorcizava o perigo ao expulsá-lo. Temos aqui uma transposição política muito interessante do mecanismo (mas não da carga semântica, que é diferente) do *pharmakós*.

Processo Institucional

O *exame* dos procedimentos que levavam ao ostracismo esclarece vários problemas da mobilização política na Atenas clássica. As questões de erudição são numerosas e difíceis, mas não impedem a análise.¹¹

Sabemos que todos os anos colocava-se a questão ao *dêmos* quanto a saber se convinha, naquele ano, excluir um cidadão por ostracismo (Filocoro, frag.79 b; *Constituição de Atenas*, XLIII, 5). Segundo Filocoro, é antes da oitava

prítania que o povo toma esta decisão. Segundo Aristóteles, que é mais preciso: “na mesma Assembléia, na sexta prítania, além dos assuntos indicados, os prítanos colocam na ordem do dia um voto sobre o ostracismo, para decidir se se deve ou não proceder (...)”

Portanto, numa assembléia normal há uma deliberação preliminar. A expressão utilizada por Aristóteles nesta passagem, *kaì perì tês ostrakophorías epicheirotonían didóasin*, nos faz pensar¹² que havia voto por levantamento de mãos (e não *psêphos*, voto com cacos), sem debates, nem antes, nem depois do voto (contra, Andócides, IV, 3). Se a Assembléia votava, levantando as mãos com maioria simples, o princípio da realização, a ostracoforia se desenrolava seja na sexta prítania (mas nunca na mesma reunião), seja na sétima, se os auspícios não fossem favoráveis, mas em todo caso, como diz Filocoro, antes da oitava.

Que o ostracismo, inserido nesta data, tenha por objetivo afastar os ambiciosos da eleição para a Estratégia é possível, mas não é o que me interessa agora. Parece-me que a escolha da data era “estratégica” de outra maneira. Observemos o calendário: sexta prítania = 28 Posideon a 4 Antestérion; sétima prítania = 5 Antestérion a 11 Elafebólion. Estamos em pleno inverno (janeiro, fevereiro, março), época em que os trabalhos dos campos se acalmam e em que é até necessário se estar mais na cidade para vender os produtos. É também a época das festas muito populares das Lenéias (sexta prítania) e da Antestérias (sétima), festividades essenciais do ciclo dionisíaco.¹³ O dia da ostracoforia podia assim ser fixado num momento em

que a afluência poderia ser máxima; em todo caso, num dia em que um movimento inabitualmente forte na *ágora* desse a impressão de que toda a cidade estava lá.

Curioso paralelo entre este voto pelo qual a cidade excluía um indivíduo como perigoso para a democracia e essas festas com forte participação popular e de mecanismo alienante! Essas festas onde o unanimismo é buscado, nas procissões, nas representações teatrais, onde a alienação é provocada pelo consumo exagerado de bebida (*pitthoigia, choes*), se mostram próximas do ostracismo, esta espécie de unanimismo vingador e profilático em que o suposto futuro tirano é expulso como os *Khéres* no último dia das Antestérias, numa espécie de exorcismo coletivo.

Uma vez a maioria dos votos na assembléia tendo decidido pelo sim, a ostracoforia era organizada. Vários aspectos distinguem a ostracoforia de uma *ekklesía* normal (*kýria* ou não) e contribuem para atribuir-lhe um caráter especial, excepcional. A reunião era presidida pelos nove arcontes e pela *Boulè* completa, e não, como de hábito, pelo *epistate* da *Boulè* e pelos prítanos. O ostracismo se desenrola na *ágora* e não na *Pnyx*, o que, além do caráter solene (pois a *ágora* era o antigo local de reunião), multiplicava a capacidade de público.¹⁴ Isso era necessário pois a afluência era, nessas ocasiões, excepcional. Trata-se de uma reunião que poderíamos chamar, seguindo a terminologia de Hesichius, uma *kataklesía*, "reunião de população vinda do campo para a cidade quando se devia resolver uma questão mais importante que as habituais".¹⁵

Barreiras com pranchas de madeira dispostas em círculo eram erguidas, com dez portas de entrada; o voto se fazia por tribo (Plutarco, *Aristides*, 8; Pollux, 8, 20). Provavelmente os *buleutas* se agrupavam por tribo na entrada, nos locais onde os outros membros da tribo deviam se apresentar. Eles podiam assim controlar a identidade dos votantes com o auxílio do *pínax ekklesiastikos* para evitar qualquer fraude. Este controle na entrada teria permitido também a contagem dos votantes, para saber se pelo menos seis mil votos tinham sido exprimidos. Mas eu não creio que isso fosse necessário, por não acreditar muito na hipótese do quórum de seis mil votos.

Os votos eram feitos por incisão nos cacos de cerâmica (*ostraca*), de forma e tamanho variados, do nome do cidadão que se desejava ver ostracizado. Podia-se trazer consigo o caco já escrito, para simplesmente depositá-lo na urna. O que permitia o voto a todos os cidadãos, pois, ainda que sejamos muito “otimistas” sobre o grau de alfabetização na Atenas clássica, é certo que uma parte pelo menos do corpo cívico não sabia escrever.¹⁶

Uma vez fechada a votação e a contagem dos votos realizada, o resultado era proclamado. Aqui, caímos num debate que sempre, desde a própria Antiguidade, dividiu os historiadores. Para alguns, havia ostracismo se o quórum de seis mil votos fosse atingido. Neste caso, quem tivesse o maior número de votos, devia, num prazo de dez dias, e por dez anos, deixar a Ática.¹⁷ Segundo Plutarco, trata-se exatamente de quórum:

Os magistrados contavam inicialmente a totalidade dos cacos depositados. Se o número de votantes era inferior a seis mil, não havia ostracismo. Depois, contava-se separadamente os cacos com cada nome, e o homem que tinha contra si o maior número de votos era proclamado banido por dez anos, mas sem perda dos seus bens. (Aristides, 7, 6)

Nesta hipótese, a contagem na entrada permitiria saber se o quórum havia sido atingido, já que devemos considerar improvável uma primeira contagem de seis mil votos apenas para saber se o quórum tinha sido atingido, seguida da contagem dos nomes escritos nos cacos.

Segundo Pollux (8, 20), quem obtinha seis mil votos com seu nome é que devia partir. A mesma formulação é dada pelo escoliasta de Aristófanes (*Os Cavaleiros*, verso 855) e, sobretudo, por Filocoro que é, sem dúvida, de todas as fontes em jogo, a mais preciosa. Ele diz (frag.79b) que aquele que tinha a maioria dos votos, maioria não inferior a seis mil sufrágios, devia deixar a cidade.

Muita tinta foi gasta para pesar os méritos, as lacunas, as probabilidades e as impossibilidades dessas fontes e suas interpretações. Eu não tenho nenhum dado novo a acrescentar a esse respeito, mas apenas algumas conclusões a tirar.

Quórum ou maioria, seis mil votos é muita gente. A afluência às reuniões e a participação dos cidadãos devem ser sempre situadas no contexto histórico. Alguns historiadores avaliam em três mil o número médio de participantes numa assembléia normal. Mas podia haver fortes oscilações, segundo a importância dos assuntos.¹⁸ Tomemos um dado numérico de Tucídides (8, 72). Diz-se que, num lapso de tempo muito grande, nenhuma reunião em Atenas atingiu cinco mil participantes. Alguns autores tomaram este dado para afirmar que seis mil votos era muita coisa, e que só podia se tratar de quórum, e não de maioria. Mas cinco mil não são seis mil. Se é para levar o dado a sério, nunca teria havido ostracismo. Ora, o dado numérico está em Tucídides, mas na boca de um polemista que quer convencer os atenienses em Samos que o golpe oligárquico era legítimo. Isso mostra, de qualquer forma, que seis mil era um número, não impossível ou raro, mas elevado em relação à média.

Qualquer debate em torno de dados numéricos antigos é espinhoso,¹⁹ mas sempre podemos retirar deles algumas informações. Carcopino²⁰ estimou o corpo eleitoral em doze mil cidadãos para a Atenas de Clístenes, número que a quantidade suposta de combatentes em Maratona parece confirmar. O número de seis mil não seria, portanto, gratuito, mas representaria a metade dos cidadãos. Portanto, a maioria simples da Assembléia da sexta pritania devia ser reforçada pela maioria dos votos totais possíveis na ostracoforia. Se considerarmos que a afluência de todo o corpo cívico a uma reunião é uma quimera que nunca se realizou, e que,

por diversas razões, um certo número de cidadãos não vinha às reuniões (já que voto não era obrigatório), mesmo numa assembleia de forte mobilização, seis mil votos deviam representar dois terços dos votantes ou mais, sobretudo no início do século V. Talvez seja a razão do ostracismo ter levado tanto tempo para ser aplicado pela primeira vez.

O argumento mais poderoso, já avançado por Carcopino, mas negligenciado pela maior parte dos autores subsequentes, em favor da hipótese da maioria e não do quórum, é o seguinte: vamos supor que a Assembleia tenha votado a realização da ostracoforia e que, segundo os defensores desta hipótese, seis mil votos no total sejam necessários. Se houver uma grande dispersão dos votos, um número muito pequeno de votos pode exilar um homem, enquanto que no século IV, seis mil votos no mesmo homem são necessários, por exemplo, para a concessão do direito de cidadania. Tomemos agora o outro extremo do leque, e consideremos o caso, mais provável no início do ostracismo, em que os votos se concentram muito numa só pessoa, de tal maneira que cinco mil e oitocentos votos tenham um nome, apenas duzentos outro nome, duzentos votos justamente dos partidários daquele chefe que teve os cinco mil e oitocentos contra ele.²¹ Teríamos no total os seis mil do quórum e aquele cujo nome mais apareceu (cinco mil e oitocentos) seria ostracizado. Ao contrário, se os seus duzentos amigos tivessem ficado em casa, o quórum não teria sido atingido e ele não seria ostracizado. Ora, a lei sobre ostracismo tem por objetivo a participação dos cidadãos, sua mobilização pela defesa da democracia, e

não a apatia, que seria estimulada, já que muito proveitosa a uma parte dos eleitores.

Mas há um caso ainda pior. Suponhamos que os amigos daquele que terá cinco mil e oitocentos votos contra si tenham compreendido esta incitação à apatia e tenham ficado em casa. Com cinco mil e oitocentos votos, seu líder não seria ostracizado, enquanto que em outra situação, tão verossímil quanto a primeira, e com os votos ficando um pouco mais dispersos, de seis mil votos exprimidos (e, portanto, levando ao ostracismo do mais votado, de acordo com esta hipótese), o mais votado tendo recebido três mil *ostraca* com seu nome, um outro dois mil, outro enfim mil votos. Um homem seria, com três mil votos, privado durante dez anos de seus preciosos direitos políticos, enquanto que o primeiro, com seus cinco mil e oitocentos votos, continuaria tranqüilamente sua carreira política. Temos o direito legítimo de duvidar que a cabeça dos antigos funcionasse exatamente como a nossa, mas sempre a partir de análises concretas, e, neste caso, eu não encontro explicação.

Portanto, seis mil votos num nome específico, no mínimo, ou então, com mais de um "candidato" além desta quantidade, o mais votado. De fato, é um número muito elevado, e é talvez por isso que, previsto desde as reformas de Clístenes, o ostracismo só será aplicado pela primeira vez em 488, vinte anos mais tarde, o que não afasta outras tentativas de ostracismo neste lapso de vinte anos. A instituição não ficou forçosamente esquecida durante este tempo. É também, talvez, a razão dele só ter sido aplicado uma dezena de

vezes, mais ou menos, no primeiro século de sua história; seu declínio ulterior é explicável por outras razões.

Mas este número, ou seja, a maioria de seis mil votos, que supõe participação total superior a esta cifra, não é exagerado como dizem alguns autores.²² Os contemporâneos são muito impressionados por nossos parlamentos vazios e pelas estatísticas de abstenção eleitoral, assim como pelas teorias sobre as "virtudes" da apatia em democracia, como mostrou Finley.²³ Na Atenas clássica, os debates sobre certos assuntos tinham resultados importantes e, sobretudo, muito imediatos sobre a vida privada dos cidadãos, e até sobre sua fortuna; da mesma forma, a atividade política tinha uma "aura" especial nesta cultura. De tal forma que nós podemos imaginar participações em massa sem medo de nos enganar.

Esta exigência de participação em massa, com majorias elevadas, era necessária para criar a idéia de que a cidade, de forma quase unânime, tomava uma decisão tão grave. É a maioria de seis mil votos da lei sobre o ostracismo que inspirou as majorias de mesmo número exigidas pelos *nómoi ep' andrí*, concessão de *adeia*, atribuição do direito de cidadania.

Mecanismos de Mobilização

Além dos problemas de procedimento institucional que supõem, para que haja ostracismo, uma grande mobilização política, devemos também examinar os mecanismos da mobilização, ou seja, como criar a situação para que a mobilização se efetue contra determinado homem.

Todas as votações da lei sobre o ostracismo, inicialmente o voto para saber se haveria ostracoforia ou não, em seguida o voto do ostracismo propriamente dito, se desenrolavam sem qualquer deliberação, nem antes, nem depois. Ora, a mobilização devia ser considerável para que o ostracismo fosse alcançado. Isso era perfeitamente possível, pois, para o voto da ostracoforia, a data era fixada numa época do ano em que todos os cidadãos sabiam que a questão seria formulada,²⁴ ou seja, votava-se o princípio da realização da ostracoforia já com alguém em mente; mas os candidatos podiam ser vários, sobretudo mais tarde. Podemos saber algo sobre isso a partir de um relato de Plutarco:

Quanto a Aristides, sua alcunha inicialmente fez que fosse amado, em seguida suscitou contra ele a inveja, sobretudo quando Temístocles fez correr entre o povo o rumor que Aristides, julgando e decidindo sobre tudo, tinha reduzido a nada os tribunais e se tinha constituído clandestinamente uma monarquia sem guarda-costas. Já, sem dúvida, o povo, orgulhoso pela vitória e alimentando as maiores pretensões, tolerava mal aqueles que o nome e a reputação elevavam acima da multidão. (Aristides, 7, 1).

A justiça e a *timè* de Aristides, que são a base de seu prestígio, tornam-se grandes demais, até provocar um mal-estar no povo. Ele se torna a espiga mais alta que as outras! Mas isso é apenas o terreno favorável. É Temístocles que, por uma campanha bem orquestrada, faz "correr entre o povo o rumor" ... E quais são as acusações precisas, pois elas eram necessárias neste rumor. É que ele retira uma parte da soberania do *dêmos* em matéria de justiça (e sabemos que este era um domínio conservado com ciúme pelo povo) e que ele constitui para si uma monarquia *adoruphóreton*; ou seja, ele não chega a ser como Pisítrato, que tomou o poder com tal guarda, mas mesmo com a negação que se justapõe, a simples menção dos guarda-costas é suficiente para aproximar sua imagem à de um tirano. A campanha é muito hábil; o "rumor" possui o tom e o ritmo necessários para ir direto aos ouvidos do *dêmos*. Além do mais, temos a prova de que isso funcionou muito bem, já que Plutarco continua:

No momento em que, nesta ocasião, escrevia-se os nomes nos cacos, diz-se que um camponês, um verdadeiro catipira que não sabia escrever, estendeu seu caco a Aristides, como se este fosse qualquer um, e pediu a ele que escrevesse o nome de Aristides. Este último, surpreso, perguntou-lhe se Aristides tinha feito a ele algum mal: "Nenhum,

*respondeu o camponês, e eu
nem conheço este homem; mas
estou cansado de ouvi-lo sendo
chamado o Justo em toda parte."*
(Aristides, 7, 7)

Plutarco conta em seguida que Aristides escreveu seu próprio nome no caco e o entregou ao camponês. Em outra versão do mesmo episódio (Cornelius Nepos, *Aristides*, I), ele só observa e não escreve ele próprio seu nome. De qualquer forma, a mobilização é excepcional, e chegam à cidade pessoas que não possuem o hábito de freqüentá-la. O camponês nem conhecia Aristides, um dos chefes mais famosos do momento.

Neste caso, a companhia pára no rumor, na propaganda política. Mas sabemos que isso podia ir muito mais longe e, a partir de uma descoberta excepcional de um lote de cacos, foi possível afirmar, com muita verossimilhança, que, por vezes, ia-se até ao ponto de preparar cacos prontos com o nome do adversário que se queria ostracizar, para apenas distribuí-los aos cidadãos um pouco antes da votação, o que também resolvia o problema dos que não sabiam escrever. Trata-se, aliás, de uma *peça-chave* no debate sobre o grau de iletrismo na Atenas clássica.²⁵

Esta propaganda, estas articulações políticas que levam à mobilização do *dêmos*, tendo em vista um procedimento de ostracismo, são em grande parte realizadas no âmbito das *hetairias*, essas malhas de relacionamento social constituídas pelos políticos mais ativos e suas famílias para

dar-lhes apoio político, o que inclui a atividade essencial da justiça, tão intimamente ligada à política na Atenas clássica.

Ora, pode acontecer que a propaganda política degenerasse no que nós hoje chamaríamos "manobra politiquês". É o que ocorre no caso do ostracismo de Hipérbolo:

Em seguida, quando se começou a submeter a este voto homens sem nobreza e sem valor, Hipérbolo foi o último a ser atingido, e deixou-se de recorrer ao ostracismo. Diz-se que Hipérbolo foi ostracizado pelo seguinte motivo. Alcibiades e Nícias, os homens mais influentes da cidade, encontravam-se em conflito. Ora, como o povo deveria se pronunciar quanto ao ostracismo e que ele ia, com toda evidência, proscrever um dos dois, eles entraram em acordo para unir suas duas facções, e fizeram recair o ostracismo sobre Hipérbolo. (Plutarco. Aristides, 7, 3-4)

Em outro lugar, o mesmo Plutarco dá outra versão:

Quando ele teve certeza que o ostracismo atingiria um dos três oradores, Alcibiades reuniu os diferentes partidos, e, tendo-se aliado a Nícias, fez recair o ostracismo sobre Hipérbolo.

Alguns afirmam que não foi com Nícias, mas com Féax que Alcibiades se aliou, e que foi ao juntar ao seu o partido de Féax que ele fez expulsar Hipérbolo, que não esperava isso de forma alguma. (Alcibiades, 13, 7-8)

Temos outros detalhes numa terceira versão, na qual, após ter explicado as razões do conflito entre Nícias e Alcibiades, as queixas do *dêmos* contra um e outro, Plutarco diz:

Este homem (Hipérbolo) acredita-se então ao abrigo do ostracismo, pois o que ele merecia era o pelourinho, e ele esperava que, se um dos dois fosse banido, ele estaria em situação de lutar contra o que sobrasse. É a razão pela qual ele se deliciava ostensivamente com a briga e excitava o povo contra um e contra o outro. Nessas condições, Nícias e Alcibiades, constatando sua malignidade, colocaram-se secretamente em relação um com o outro, e reuniram seus dois partidos (stáseis) num só bloco, de tal maneira que não foi um dos dois, e sim Hipérbolo que foi atingido pelo ostracismo. (Nícias, 11,4-5)

As versões de Plutarco são em parte contraditórias,²⁶ mas o que elas possuem em comum é suficiente aqui. Há um conflito no topo do Estado entre orientações e homens diferentes. O *dêmos* tem queixas contra os dois. Um político de segunda ordem explora, mas talvez de maneira muito ostensiva e com pouca habilidade, este descontentamento. Há um acordo no topo (diretamente ou por intermédio de subalternos), e o ostracismo é desviado sobre Hipérbolo. Observemos que ele é desviado de surpresa, o que não pode nos surpreender, pois não há debate público e, para orientar um voto de ostracismo as teias do tipo das hetairias são muito mais eficazes.

Ora, é muito claro que Plutarco diminui muito Hipérbolo, que não era um político assim tão baixo e desprezível.²⁷ Devemos então evitar uma interpretação que, seguindo esta via, apresentaria o ostracismo do final do século V como um desvio em direção às lutas políticas de um mecanismo elaborado por Clístenes para fins mais nobres. É certo que os trabalhos sobre as hetairias mostram que houve uma evolução e que, em especial, os golpes oligárquicos do fim do século são de certa forma uma reação contra a ligação mais direta com o *dêmos*, que certos líderes conseguiram estabelecer, no período posterior a Péricles, contornando assim as relações sociais tradicionais e suas malhas.²⁸ Mas não se deve exagerar, pois estamos de fato numa grande continuidade. Voltemos um pouco no tempo, ao ostracismo de Címon:

Com a força do apelo do povo, Péricles aumentou sua oposição a este Conselho e conseguiu, pelo intermédio de Efiálfes, retirar dele a maior parte de suas atribuições, em seguida ele acusou Címon de ser amigo dos Lacédemônios e inimigo da democracia, e fez banir por ostracismo este homem que não ficava abaixo de nenhum outro quanto à fortuna e ao nascimento, que havia conseguido sobre os bárbaros as vitórias mais gloriosas, e que tinha enchedo a cidade de riquezas e de despojos abundantes, como eu já contei na sua vida. Tal era o ascendente de Péricles sobre o povo.
(Péricles, 9, 5)

Ainda aqui, no ostracismo de Címon, vemos que é através de redes pessoais que a campanha se desenvolve (“ele acusou Címon”), já que não há debate público oficial.

Mas, voltemos ainda um instante até à origem da lei sobre o ostracismo. Sabemos que na luta feroz entre Clístenes e Iságoras pelo poder, foi Iságoras que teve a vantagem inicial, e que Clístenes só venceu no final por ter “feito entrar o povo na sua hetairia”; em outros termos, ele inchou sua rede pessoal pela entrada de um contingente numeroso saído das camadas populares.

Acerca da dimensão dessas redes pessoais e familiares, podemos ter uma idéia aproximativa (apenas isso) a partir das indicações de Aristóteles. Lá pelo meio da luta entre Clístenes e Iságoras, Aristóteles diz:

Quando Clístenes fugiu, Cleômenes, chegando com uma pequena tropa, baniu como sacrílegas setecentas famílias (oikías) atenienses; depois ele tentou dispersar o Conselho e dar plenos poderes sobre o Estado a Iságoras e a trezentos dos seus amigos (tôn phílon). (Constituição de Atenas, 20, 3)

Setecentas famílias de um lado, trezentos amigos prontos para governar juntos de outro, são números que podem ser discutidos até à exaustão (o que muitos já fizeram), mas que dão uma ordem de grandeza dessas redes familiares e de amizade prontas a apoiar alguém, eventualmente a se constituir em alavanca para uma campanha de ostracismo.

O ostracismo traz uma novidade radical a essas lutas do final do arcaísmo. Ele evita a violência intracomunitária pela manifestação em massa do povo, concentrada num homem, donde a importância da imagem de "cidade unânime" que os procedimentos do voto buscavam criar.

Os atenienses dispunham, assim, de um mecanismo muito eficaz para evitar a tirania, mas também eventualmente descartar uma linha política pelo afastamento de seu chefe. Como sublinhava faz muitos anos Carcopino, era uma

medida infinitamente mais branda que um exílio ou, mais ainda, que uma atímia. A gradação é muito clara, quando vemos uma mudança na lei prescrevendo que, se uma interdição prevista na pena do ostracismo fosse violada, o ostracismo se transformaria em atímia.

Sabemos que a política antiga era, ainda mais que a nossa, concentrada em pessoas. Ouçamos Plutarco uma última vez:

No fim, Péricles entrou em luta com Tucídides, assumindo os riscos e perigos, por um ostracismo; ele obteve o banimento de seu adversário e a dissolução do partido, que lhe fazia oposição (katéluse de tèn antitetagménen hetaireían)

Como vemos, é o grupo, a hetairia de Tucídides que, privado de seu chefe, perde a razão de ser: “As divisões tendo, desde então, cessado completamente, e a cidade tendo se tornado, por assim dizer, harmoniosa e perfeitamente una (...).” (*Péricles*, 14, 3; 15, 1)

Outra vez mais, é o medo da *stasis* e de suas consequências, a busca do bom entendimento cívico, esta busca sem fim que atravessa a história da cidade grega, que ilumina a instituição do ostracismo. Para afastar um cidadão influente que não fosse culpado de um crime, era a única alternativa ao assassinato. O ostracismo foi, portanto, um mecanismo que, pela grande mobilização política que implica, ajudou a consolidar o poder do *dêmos*, ainda que

por vezes a manipulação tenha ido longe. O ostracismo consolida o poder do *dêmos*, é verdade, pelos seus efeitos, mas nem tanto, já que só houve uns dez durante um século; ele o consolida principalmente pelo fato de ser possível, uma virtualidade anualmente ao alcance do povo. Para nós historiadores, pelo estado de espírito e pelo tipo de ética que o sustentam, é um caso interessantíssimo. Ele ajuda a explicar a surpreendente estabilidade do regime democrático em Atenas, no século V com certeza, mas talvez ainda no século IV, já que no tempo de Aristóteles ele não tinha sido abolido. É talvez aqui que devemos buscar a razão do fascínio, desmedido em relação à sua importância real e à sua frequência, que esta instituição suscitou ao longo de toda a Antiguidade, e de novo nos tempos modernos.

CAPÍTULO IV

QUANDO OS EXCLUÍDOS CONTAM:
ESCRAVOS, CIDADÃOS E A
MOBILIZAÇÃO POLÍTICA
NA GRÉCIA

O homem é um animal político, ou seja, destinado a viver em sociedade, segundo a célebre expressão de Aristóteles. Formulação que introduz uma dificuldade, por utilizar no fundo a mesma palavra, *polis*, para definir a uma só vez a vida social e a vida política. O problema é explícito para nós, que sentimos a necessidade de desdobrar a fórmula de Aristóteles para torná-la mais clara, mas ele já se colocava, de forma implícita, para os gregos clássicos. De um lado o "homem", o gênero humano, de outro, a *polis*. Entre os dois, uma equivalência impossível,

pois só uma pequena parte dos seres humanos constitui a *polis* como corpo político, se não temos receio da repetição. A equivalência é tão problemática que o próprio Aristóteles chega a produzir sua teoria, tão elaborada e complicada, da escravidão natural. O escravo não é, com efeito, o único "excluído", mas enquanto caso limite, é ele que cristaliza muitas vezes o imaginário do mundo da exclusão, que compreende também os estrangeiros, as mulheres, os jovens, por vezes também os anciãos e os dependentes camponeses, tais como essas categorias são entendidas pelos verdadeiros "políticos", os machos, adultos, nacionais, com direito de participação nas decisões comuns, definição que pode englobar uma massa humana maior ou menor, segundo os casos específicos.

Eis as duas palavras-chave: exclusão e participação. E, sem dúvida, seria necessário distinguir dois níveis de análise: de um lado, o direito e a ideologia; de outro, a realidade. Entre os dois, um descompasso, já que uma ideologia, se ela informa a elaboração de um direito positivo, se ela é até um dos princípios de interpretação e de inteligibilidade do mundo, não pode jamais esgotar em sua explicação a complexidade do real, não pode nunca controlá-lo inteiramente. É por esta razão que realidade e ideologia não são imóveis. E a ideologia é, por outro lado, um instrumento de controle de uma parte sobre o todo social.

No caso da Grécia antiga, a ideologia nobre alargada que prevalecerá ao longo de toda a época clássica terá a pretensão de ser muito clara. De um lado, os que possuem o direito de participar, de outro, os que não o possuem. Ela

consegue em parte modelar o mundo segundo seus desejos e, quando os gregos (e nós mesmos, depois deles) falam de política, eles pensam primeiro e sobretudo nos cidadãos, seus debates, instituições e lutas. Entretanto, apesar de seus esforços e das garras que essa ideologia terá sobre os espíritos, os excluídos pensam, têm fome, e sonham. Além do mais, eles vivem num mundo frágil, feito de pequenas comunidades numerosas, ameaçadas por vizinhos poderosos. Se a ideologia da exclusão deve tanto mais se fazer presente e premente (donde sua imagem todo-poderosa para nós), isso se deve ao fato de que a realidade muitas vezes resiste a ela. Eis a razão de não podermos, numa reflexão sobre a mobilização política, esquecer o papel dos escravos, num domínio de onde, teoricamente, eles deveriam estar ausentes.

A mobilização política não é um fim em si. Age-se, em certas condições concretas, na medida das possibilidades do momento, em vista de algum resultado. O agir não é, portanto, dissociado dos móveis da ação. O esforço estimado necessário e o cálculo das possibilidades de sucesso são permanentemente avaliados em relação aos resultados esperados.

Partamos, então, do "ponto de vista" dos escravos. A escravidão é uma condição jurídica que coloca um ser humano sob controle de outro; além disso, é uma situação socialmente julgada muito ruim. De um ponto de vista "racional", os escravos deviam ter por objetivo final a abolição desse laço jurídico e o acesso à liberdade. Devíamos, por conseguinte, esperar ações tão vigorosas e

frequêntes quanto possível, com um máximo de organização entre os interessados, tendo por objetivo a liberdade.

Entretanto, esta "razão" é a nossa, e não a do mundo antigo. Neste mundo, a possibilidade de sucesso dessas ações era quase sempre fraca demais para que os interessados julgassem ter o interesse em se arriscar. A mobilização dos escravos tendo em vista a liberdade foi, portanto, rara. As revoltas de escravos existiram, é verdade, mas elas foram pouco numerosas e concentradas no tempo. A revolta de Aristônico, a revolta de Eunus ou a de Espártaco foram acontecimentos espetaculares e muito importantes, por terem questionado, provisoriamente, o mundo elitista e hierárquico, tal como ele se organizava na realidade e na ideologia dominante. Os historiadores muitas vezes se interrogaram acerca da raridade das revoltas. Hoje em dia, conhecemos bem algumas das razões. As grandes concentrações de escravos eram evitadas, escravos de origens diferentes eram misturados em dosagens próprias, para que a diversidade de línguas, de costumes e de religiões retardasse a comunicação a formulação de esperanças e a organização da resistência. Os escravos, em certas atividades, eram bem enquadrados e vigiados. Mais tarde, a construção, por parte dos senhores, de uma expectativa de alforria, contribuiu para acalmar os ardores. Sem dúvida, tão importante quanto tudo isso era a diversidade de empregos da mão-de-obra servil, que tornava difícil a elaboração de "reivindicações" comuns.

Finalmente, é preciso pensar na questão, levantada por Welskopf,¹ das relações entre a escravidão e o lazer. Numa contribuição que provocou vivos debates no Colóquio de

Besançon, em 1973, essa autora sustenta que é a falta de lazer dos escravos que impede um aprofundamento das reflexões sobre sua condição de grupo e que limita a tomada de consciência de sua situação social. A expressão ou *scholè doulois*, "os escravos não possuem lazer", ou "os escravos não precisam de lazer", ou ainda "os escravos não devem ter lazer", esta expressão, que opõe assim *scholè* e *douleia*, apresenta uma vez mais o positivo e o negativo. *Scholè* é uma noção positiva (parada que permite atividades criativas). Quando do Colóquio, no debate que se seguiu à conferência em questão, alguns participantes quiseram demonstrar que alguns grupos de escravos (os pastores, por exemplo) tinham uma rotina bastante flexível, que lhes permitiria vários tipos de atividade paralelas à escravidão. Eu não vejo o interesse desta crítica e concordo com a opinião da autora, a saber, que tempo livre e lazer (*scholè*) não coincidem. O escravo estando sujeito à vontade do seu senhor, ainda que ele tenha eventualmente tempo livre, não tem controle sobre o mesmo. O que caracteriza o escravo é o serviço de seu senhor; o que caracteriza o senhor é o comando e a organização deste serviço em seu proveito, para ficar livre de qualquer limitação. A atividade produtiva do escravo é apenas um meio de tornar possível a *scholè* do senhor.

Mas eu me pergunto também até que ponto devemos seguir esta análise. É certo que houve poucas revoltas servis; mas algumas aconteceram. Ora, a aceitação total da teoria de Welskopf tornaria qualquer tomada de consciência coletiva impossível e, por conseguinte, impossível qualquer

revolta de escravos. Eu me inclinaria a tomar a explicação de Welskopf como um elemento a mais na lista, muito variada, de obstáculos à mobilização dos escravos, sem por isso fazer dela uma espécie de lei. É muito delicado saber até que ponto os escravos em questão incorporavam realmente a ideologia dominante, que tentava impor-lhes a dicotomia *scholè-douleia*. Que pelo menos nós não caíamos na armadilha.

Uma coisa é certa; quer a revolta de escravos se produza individualmente (mesmo em grande número) e se manifeste pela fuga em ordem dispersa, quer ela se manifeste através de ações organizadas que estabeleçam uma relação de força militar às estruturas políticas estabelecidas, nos dois casos, a liberdade permanece sendo o objetivo maior. Não vemos a formulação de uma organização social alternativa que realize a abolição da escravidão como instituição. Evidentemente, a perda de um grande número de escravos era um fato grave, pois, se, teoricamente, outros escravos podiam vir substituí-los, objetivamente as condições históricas nem sempre o permitiam de imediato.² E, sobretudo, o exemplo era detestável. Então, o melhor a fazer era reprimir o mais depressa possível. E, de preferência, não ser mesquinho na repressão. O prejuízo material do massacre em massa dos escravos representava uma perda enorme; mas quanto maior fosse a destruição de valor mobiliário em escravos mortos, mais brilhante era a manifestação de força dos senhores. A primeira coisa a ser feita para reconstituir um sistema posto à prova é salvá-lo ideologicamente.

Tomada de consciência difícil, revolta rara. Podemos facilmente concluir que a resistência dos escravos passava por outros meios, que não examinaremos, em sua maioria, nos limites deste ensaio. Mas seria muito fácil se a história se deixasse encerrar nesses esquemas globais que é necessário estabelecer. Finley dizia que um dos aspectos do mundo antigo é a marcha, de mãos dadas, da liberdade e da escravidão. Isso é sem dúvida verdadeiro, mas também é verdade que este caminho foi rude. A estas considerações globais sobre o interesse dos senhores e as limitações dos escravos, juntam-se outras questões que complicam singularmente o quadro, pois são freqüentemente cidadãos livres que suscitam a mobilização de escravos.

Muito mais freqüente que a mobilização servil tendo em vista a revolta, a mobilização de escravos, suscitada por cidadãos, para uma intervenção nos assuntos da cidade não é também, se adotamos uma visão de conjunto da história grega, muito corrente. É só a contragosto que a cidade se decide, apesar de tudo, a ver não-cidadãos desempenharem um papel nos seus assuntos. É preciso que haja uma crise particularmente grave para que possamos constatar a convergência da mobilização dos escravos e dos cidadãos. Nestes casos extremos, somos capazes, mais facilmente, de medir os sintomas das crises políades, pois que são mais claros.

Digamos, para simplificar, que há três tipos de mobilização: em primeiro lugar, em circunstâncias de perigo militar; em seguida, quando de reconstituições do corpo cívico; finalmente, quando há *stasis*. Eu faço esta distinção entre

três estados puros por comodidade, pois na realidade eles se misturam muitas vezes. Mas, na medida em que podemos distingui-los, eu diria que a ordem na qual eu os enumerei é também uma classificação de frequência, a mobilização em momentos de perigo militar sendo a mais comum.

Falando da guerra, estamos também falando de política. Não se trata de seguir Clausewitz neste caso, mas simplesmente de se situar no universo ideológico do mundo grego, uma vez que guerra e política, *p(t)ólemos* e *p(t)ólis* são termos ligados desde, pelo menos, a época micênica. Num belo paradoxo, não foi o "realista" Aristóteles, que neste domínio foi muito longe com sua teoria da escravidão natural, mas, ao contrário, o "idealista" Platão que reconhecia, com uma bela clarividência, que a única explicação para a estabilidade do poder dos senhores sobre os escravos era a existência da *polis*. Constatamos que quando a *polis* está em perigo, esta estabilidade é sacudida. Inicialmente, ela agrava singularmente o problema da fuga de escravos, solução individual e desesperada, mas que, em grande número, não deixa de ameaçar o sistema escravista enquanto tal. Disso possuímos vários testemunhos.

Em seu belo estudo sobre as relações entre guerra e escravidão, Garlan dá uma lista muito interessante.³ Quando da guerra do Peloponeso, por exemplo, tanto espartanos quanto atenienses são atingidos pela fuga de escravos (Tucídides, IV, 41, 3; VII, 27, 5). Eu não vou multiplicar os exemplos, suficientemente numerosos para que, ainda na época em que Roma se envolve nas questões do Oriente, os tratados de paz prevejam a restituição dos escravos no

fim das hostilidades. Mas a fuga é uma solução desesperada que só raramente desemboca na liberdade. A escravidão era "universal" na Antiguidade; estimular a fuga de escravos do adversário, prometer-lhes a liberdade, era expor-se também a esta calamidade. Além disso, era violar uma "lei" da guerra e provocar um enorme escândalo. Deixemos então de lado a fuga.

Muitas vezes, quando as circunstâncias eram graves, os escravos eram chamados a participar da defesa da cidade, em combates de terra e mar. Não falamos aqui da participação "normal" dos escravos, que em seu papel social habitual de servidores, ajudavam os senhores nos diversos serviços ligados à preparação do combate. O que nos interessa, é a mobilização para a luta, enquanto combatentes.

A participação de escravos na marinha, como remadores, é mais que certa. Na batalha das Arginusas, em 406 (Xenofonte, *Helênicas*, I, 6, 24), os atenienses fazem uso deles; Córcira, em sua luta contra Corinto, em 433 (Tucídides, I, 55, 1); os espartanos também, como percebemos num discurso do ateniense Cefisodoto (Xenofonte, *Helênicas*, VII, 12-13). Somos ainda melhor informados sobre a participação dos escravos nos combates em terra, o que é em parte surpreendente, pois esta forma de luta tem mais prestígio que a naval, mas apenas aparentemente; como mostrou Garlan,⁴ somos, por um lado, melhor informados quanto aos combates terrestres e, por outro lado, estes eram os combates mais desesperados, nos quais a sobrevivência da cidade era jogada, e portanto onde a necessidade de apelar aos escravos era mais premente.

O que surpreende, quanto a isso, é a frequência com a qual os lacedemônios apelam aos hilotas para a defesa. Já na primeira guerra da Messênia, segundo Pausânias (IV, 16, 6); em Platéia, em 479 (Heródoto, IX, 28, 29); durante a guerra do Peloponeso (Tucídides, IV, 80, 5). Em 369, no conflito contra Tebas, segundo Xenofonte (*Helênicas*, VI, 5, 28-29),

os magistrados decidiram chegar a anunciar por proclamação aos hilotas que, aqueles dentre eles que desejassem se armar e tomar parte nas fileiras, receberiam garantias assegurando a liberdade para todos os que tomassem parte na luta. E, para começar, houve, diz-se, mais de seis mil engajados, de tal forma que, por reação, eles inspiraram temores, uma vez que foram vistos todos juntos, e que se considerou que eram numerosos demais.

Este texto, que confirma uma vez mais, se ainda fosse necessário, a verdadeira esquizofrenia dos espartanos em sua atitude em relação aos hilotas, mostra uma particularidade. Os hilotas, como muitas vezes os "métaxu", são menos estrangeiros à comunidade nacional que os *chattel-slaves*, "escravos-mercadoria". Por isso, apesar de perigosa e problemática, sua participação na defesa era menos aberrante.

Os escravos são também utilizados por Atenas em... Maratona, segundo Pausânias (1, 32, 3); é um fato tão extraordinário que todos os autores clássicos o escondem.

Conhecemos também vários exemplos de mobilização de escravos quando do cerco de cidades, momento em que a sobrevivência da comunidade se encontra ameaçada ^{crase} (Diodoro, XVII, 11, 2; XVIII, 51, 3; XVIII, 70, 1).⁵

Dos numerosos exemplos que possuímos de participação de escravos (os que eu acabei de citar e muitos outros), podemos retirar algumas tendências e algumas constantes. Os escravos são mais facilmente utilizados na marinha do que no combate terrestre; em terra, eles são com maior freqüência armados de forma leve, e não como hólitas (mas isso pode acontecer). Os escravos "comunitários" são utilizados com maior freqüência que os escravos "mercadoria". O caso em que a mobilização dos escravos se impõe realmente é quando a cidade está sitiada. Quando a situação chega a este ponto crítico, aqueles dentre os escravos que ainda não fugiram não podem esperar mais nada e ainda podem perder algo (a vida ou uma mudança de senhor que tende ainda a piorar suas condições de vida). O móvel de sua ação é sempre ou quase sempre a conquista da liberdade, muito raramente a cidadania. E, aqui, vemos uma distinção interessante: enquanto que a alforria é muitas vezes uma condição necessária à sua participação na luta em terra (mais prestigiosa, e que não poderia comportar a participação de escravos), ela é, no combate marítimo, o prêmio pelo esforço fornecido, em caso de sucesso, mas só depois da ação.

O segundo caso de intervenção de escravos na vida da cidade é a necessidade em que se encontram certas *poleis* de reconstituir seu corpo cívico. Aqui, para os escravos, o

móvel é ainda mais sedutor: trata-se não apenas de ganhar a liberdade, mas também de conquistar este mel do homem antigo que é a cidadania. Este tipo de medida sempre encontrou adversários ferrenhos e aparece quase sempre em circunstâncias de luta civil interna, nosso terceiro modelo.

Tomemos o caso de Esparta. Sabemos que a sociedade espartana entra, especialmente depois da derrota de Leuctras, num processo de crise que vai se prolongar até o final da independência grega. Há uma concentração da riqueza que agrava as diferenças entre os *homoioi* e lança um grande número dentre eles para fora da elite cidadã; há também um controle reforçado de espartanos individuais sobre os hilotas, com enfraquecimento da mediação cívica; finalmente, há uma diminuição dramática do número dos cidadãos, que implica uma diminuição do poderio militar da cidade.⁶ Vemos, então, o aparecimento de uma sucessão de "reis reformadores" que querem restabelecer o poderio da cidade com base na restauração do modelo ancestral.⁷ Abolição das dívidas, partilha das terras, admissão de hilotas à cidadania provocam muitos conflitos. Agis IV é rapidamente derrubado; Cleômenes III completa seu programa, mas também é derrubado. Mais tarde, Nabis, que já é mais um soberano helenístico do que um rei tradicional, age como um catalisador das esperanças e dos descontentamentos no Peloponeso, e encontra o ódio de todos os conservadores, tanto aqueus como romanos. Apesar de não estarmos diante de uma contra-ideologia estruturada — se bem que no caso de Nabis e também no caso de Aristônico, na Ásia, algumas influências filosóficas e religiosas tenham

podido dar uma certa coerência ideológica que os tornava mais perigosos que seus predecessores⁸ —, o simples fato de libertar hilotas e os admitir como cidadãos era escandaloso. O objetivo em si era o mais tradicional possível: fundar o poderio da cidade sobre um corpo cívico numeroso, próspero, capaz de defender com ardor a cidade no campo de batalha. Os reformadores espartanos são um pouco como um Sólon ou um Clístenes, com atraso de alguns séculos, e num mundo no qual as relações de força internacionais não estavam mais na medida da força possível de sua cidade.

O caso de Nabis, que liberta os hilotas e os casa com as mulheres e filhas dos cidadãos banidos (Políbio, XVI, 13, 1), e faz deles cidadãos no lugar dos exilados (Plutarco, *Filopomeno*, XVI, 4), não é isolado. Clearco de Heracléia havia feito a mesma coisa em 364: morte ou exílio de aristocratas, substituídos por escravos, provavelmente os *mariandinoi*,⁹ portanto de tipo hilótico, mais aptos a substituir os senhores, por serem gregos e nacionais como eles sem que por isso as reações sejam menos veementes (Justino, *Histórias Filípicas*, XVI, 5, 2-4).

Mas o fato não é exclusivo dos escravos “comunitários”; Aristodemos de Cumas (na Itália) faz a mesma coisa em 505-504 (casamentos com filhas e mulheres de aristocratas massacrados) (Dênis de Halicarnasso, *Antiguidades Romanas*, VII, 6-11); Dênis, o Antigo, age da mesma forma em Siracusa (Diodoro, XIV, 7; XIV, 66). Há ainda outros fatos de mesma ordem provocados por tiranos (Ateneu, XI, 509b; Plutarco, *Moralia*, 402E; 245B-C)¹⁰.

Eu citei alguns exemplos da época helenística em Esparta por serem mais documentados (especialmente por Plutarco), e por terem ido mais longe na lógica da substituição de cidadãos por hilotas, mas, para permanecer ainda um pouco em Esparta, o fato não é recente. Segundo Tucídides, já o próprio regente Pausânias “tinha-lhes (aos hilotas) prometido liberdade e cidadania, caso eles se sublevassem com ele, e o ajudassem a realizar o conjunto do seu projeto” (1, 132). Mais tarde, em 398, Cinadon, um inferior que pensa “que toda a massa dos hilotas, dos neodamodes, dos inferiores e dos periecos pensavam como ele (e os membros do complô): cada vez que se chegava a falar dos espartanos, ninguém podia dissimular o fato que teria prazer em devorá-los, e até crus (Xenofonte, *Helênicas*, III, 3, 6); ele tenta um golpe, rapidamente abafado.

Mais interessante ainda é um caso típico de *stasis*. Em Córçira, democratas e aristocratas estão em conflito durante a guerra do Peloponeso e, segundo Tucídides (III, 73, 74),

cada partido enviava ao campo recrutadores de escravos prometendo-lhes a liberdade; a massa servil se alinhou com o povo, mas o outro campo recebeu oitocentos auxiliares do continente. Após um dia de intervalo, o combate recomeçou, e o povo venceu, graças à força de suas posições e pela superioridade numérica.

Passagem interessante, pois mostra que, se os dois partidos só possuem interesse puramente conjuntural em relação aos escravos, estes, podendo escolher, pensam que é do lado do partido popular que eles podem lucrar mais.

A liberdade, eis o que vemos de novo em outro episódio. Conon, com mercenários messênios, ataca "de surpresa", com os democratas, os partidários dos lacedemônios, no momento em que a ágora estava cheia de gente; eles capturam alguns, matam outros, e exilam mais de mil; concedem a liberdade aos escravos, a cidadania aos estrangeiros, "para se premunir contra o número e a força dos exilados" (Diodoro, XIII, 48, 7).¹¹

Vemos, por contraste, que os escravos de tipo hilótico eram mais susceptíveis de receber a cidadania além da liberdade. Mas este nem sempre é o caso. Em Samos, as lutas políticas do fim do século VI enfraquecem a cidade. O corpo cívico foi então reforçado pela venda dos direitos políticos aos escravos. Segundo Xenofonte (*Helênicas*, VII, 3, 8), em Sicíone, Eufron atribuiu a liberdade aos escravos e fez deles cidadãos.

Podemos, portanto, constatar que os escravos nem sempre estiveram afastados dos assuntos políticos. Por vezes, eles eram incitados ou convidados a participar deles, o mais das vezes para ajudar a defender a cidade contra o inimigo, por vezes para substituir ou reforçar a camada dos cidadãos, para remediar uma situação de oligantropia que enfraquecia uma *polis*; por vezes, enfim, "utilizados" por facções em luta pelo poder no interior de uma cidade.

Eu coloquei “utilizados” entre aspas, pois é quase sempre o termo usado pelos historiadores quando é preciso tratar desses episódios. Ora, o termo não me parece conveniente, pois ele deixa a impressão de que a única coisa que conta é a iniciativa de um tirano ou de uma facção política. O que não é correto. Se as fontes deixam pensar que eles só fazem responder a uma convocação, que há, então, de um lado os livres, cidadãos, ativos, e de outro lado os escravos passivos, isso se deve ao fato de que as fontes são parciais, fontes “de classe”. Parece-me mais correto afirmar que, nas condições de ação política existentes nessas sociedades, era preciso esperar por situações críticas, que abalam a estabilidade do mundo livre, para que se abra a possibilidade de uma intervenção servil na ação política e militar. A prova disso é que, a cada vez que acontece, há escândalo e reprovação.

Passados esses momentos de perigo, uma vez de volta à segurança militar e/ou às relações internas habituais, tudo muito problemático, no mundo grego, volta-se às condições normais da vida política, onde os escravos não possuem lugar próprio. As relações entre a política e os escravos voltam a ser relações estruturais. Completamente afastados da soberania e até da vida cívica em Atenas, salvo em algumas festas religiosas, eles são, em Esparta, chamados a participar com maior frequência na defesa, apesar de sempre muito vigiados. Sabemos, a respeito disso, que Esparta, formidável máquina de guerra, não poderá jamais combater durante muito tempo longe de suas fronteiras, em função da indispensável vigilância sobre os hilotas prontos

a rebelião. Este é o preço a ser pago pelos senhores, nos quadros de uma servidão comunitária. "Pior" ainda, se ousamos dizer assim, era a situação dos senhores numa escravidão de tipo "mercadoria", onde o ódio dos dominados encontrava um alvo fácil e bem definido na pessoa do senhor e dos membros de sua família. É preciso lembrar aqui, aos céticos, a maneira muito clara com a qual Platão reconhecia o laço *político* como a única garantia do senhor sobre o escravo:

Mas se algum deus, retirando da cidade um desses particulares que possuem a seu serviço cinquenta escravos ou mais, o transportasse, ele, sua esposa e seus filhos, com todos os seus bens e seus servidores, num deserto onde ele não pudesse contar com o socorro de nenhum homem livre, em que temores, em que transe de medo imaginas que ele viveria, tremendo, com receio de ser assassinado por seus servidores, ele, seus filhos e sua mulher? (Platão, República, IX, 578e)

Temos aqui com o que moderar muitos discursos históricos sobre a introjeção, pelo escravo, dos valores dominantes do sistema escravista.

Henri Wallon, o fundador da III República francesa, que foi o autor, no século XIX, de um magnífico tratado sobre a

escravidão antiga, com o qual ele pretendia contribuir para a luta contra a escravidão moderna, adotou uma posição fortemente moralista contra a "instituição servil", acusada de corromper os livres e de envenenar a vida política da Antiguidade.¹² Quaisquer que sejam os méritos científicos do seu trabalho, que são enormes, e os méritos de seu combate moral, que é louvável, do ponto de vista da análise histórica, a pesquisa do século XX mostrou o contrário do que ele defendia. A saber que, se existe uma oposição entre polis e escravidão, é uma oposição dialética, onde a interação e a contraposição não são dissociáveis. A polis se define como o inverso da dependência e, por isso mesmo, não existe senão em relação ao seu contrário.

Há alguns anos houve um debate ferrenho para saber se, por um lado, o mundo antigo tinha por base a escravidão e, por outro, para decidir se os escravos antigos eram uma classe. Justiça seja feita, não foi Finley, como se pensa, que pela primeira vez formulou a questão e forneceu a resposta, aliás, excelente,¹³ mas exatamente Wallon, um século antes dele. Ele escreveu mil páginas sobre o assunto e eis a sua primeira frase: "A escravidão era o fundamento da sociedade antiga (...)." ¹⁴ Os escravos eram uma classe? Num artigo admirável, Pierre Vidal-Naquet¹⁵ examinou todos os aspectos da questão, e eu não voltarei ao problema. Sabemos hoje que a Antiguidade não foi sempre e em toda parte escravista. Finley, por seu lado, contribuiu para mostrar que os debates quantitativos sobre o número e a proporção de escravos não esgotam a questão; e que a

escravidão antiga foi mais global, mais disseminada no corpo social do que no Velho Sul norte-americano, por exemplo.

Porém, mais importante do que discutir se o cidadão existiria sem o escravo de um ponto de vista fisiológico — o que na minha opinião é evidente — é reconhecer que o tipo social e psicológico em que se constitui o cidadão só existe em relação ao mundo da dependência, se preferimos falar de forma mais abrangente. Toda a ética do mundo antigo se funda nisso.

Mais que isso, para falar como Godelier,¹⁶ a política funciona como “infra-estrutura”; é ela que determina as condições de acesso aos meios de produção (pois o acesso à terra é condicionado à cidadania), e isso de maneira tão poderosa que ela chega a criar esta novidade que é a noção de propriedade privada. A ação política chama muito a atenção, a nossa, mas já a dos antigos, porque é o seu resultado que organiza a distribuição dos papéis sociais e econômicos. A participação política dos escravos só é limitada porque ela é contida e combatida permanentemente pelos cidadãos, tão ciumentos em relação a suas prerrogativas, sabendo perfeitamente que lá residia a chave de seus privilégios. Mas o mundo grego era tão dividido, tão instável, que foi preciso se resignar a todo tipo de compromisso: alargar o número de cidadãos, aceitar, gostando ou não, a participação dos inferiores quando era necessário; todas essas idéias de partilha de terras, abolição de dívidas, libertação de escravos.¹⁷

Se seguimos Wallon numa abordagem moral que pode ainda se mostrar necessária, devemos insistir no fato de

que o mundo clássico tinha por base a escravidão. Mas se nós ampliamos o nosso ângulo de visão e observamos o mundo em torno dos gregos, no espaço e no tempo em que eles viveram, o que impressiona (e é por isso que eles nos interessam tanto ainda) é exatamente o inverso, ou seja, a invenção — problemática, limitada, frágil, mas imensa — da liberdade.

Introdução

¹ FINLEY. *Démocratie antique et démocratie moderne*.

² FINLEY. *Politics in the ancient world*.

Capítulo I

¹ FINLEY. *O mundo de Ulisses*.

² VLACHOS. *Les sociétés politiques homériques*.

³ VLACHOS. *Les sociétés politiques homériques*, p.41.

⁴ LÉVÊQUE. *La Pensée*, 217-218, p.24.

⁵ AMPOLO. *La città antica*. Guia storica e crítica, p.99.

⁶ Ibidem. p.100-101.

⁷ Ibidem. p.102-104.

⁸ FINLEY. *O mundo de Ulisses*, p.52.

⁹ *Ilíada*, II, 200.

¹⁰ VLACHOS. *Les sociétés politiques homériques*, p.188-189, pensa que o "cenário" é o mesmo.

¹¹ Na *Ilíada*, XIV, 361, aproveitando-se do sono de Zeus, Poseidon exorta os

aqueus a, mesmo sem Aquiles, irem sob o seu próprio comando, virar o destino da guerra, então desfavorável. Assim, no v.378, "Ele disse, e todos com entusiasmo ouviram e obedeceram".

¹² Ver o comentário da edição Budé.

¹³ VLACHOS. *Les sociétés politiques homériques*, p.203-204, para uma bibliografia da questão.

¹⁴ FINLEY. *O mundo de Ulisses*, p.173.

¹⁵ Os traços de "modernismo" são abundantes na *Odisséia*. Não é o meu tema aqui, então eu passo rapidamente quanto a certos sinais. Mas há um que merece duas palavras; no início da utopia feácia (*Odisséia*, VI, 7): "Assim Nausítoos de forma divina os tinha transplantado longe dos pobres humanos e os fixara na Esquéria: ele tinha cercado a cidade com uma muralha, construído casas, criado santuários e dividido os campos." Podemos ver aqui, de forma claríssima, a aventura colonial arcaica já em marcha, e a angústia agrária, excelente argumento para os que fazem da *Odisséia* uma contemporânea de Hesíodo.

¹⁶ VLACHOS. *Les sociétés politiques homériques*, p.92.

¹⁷ FINLEY. *O mundo de Ulisses*, p.182.

Capítulo II

¹ FINLEY. *Ancient slavery and modern ideology*, p.86.

² GARLAN. *Les esclaves en Grèce ancienne*, p.53.

³ ASHERI. *Distribuzioni di terre nell'antica Grecia*.

⁴ DETIENNE. En Grèce archaïque: géométrie, politique et société, p.425-441.

⁵ Sobre a *stasis*, ver LEGON. *Demos and stasis: studies in the factional politics of classical Greece* e BARNARD. *Stasis in Thucydides*.

⁶ Ver Parte 1.

⁷ LÉVÊQUE. *La Pensée*, p.24-32.

⁸ DETIENNE. En Grèce archaïque: géométrie, politique et société.

⁹ BARNARD. *Stasis in Thucydides*, p.2.

¹⁰ Ibidem. p.28.

¹¹ Tradução de WILL (Ed.). *Korinthiaka*. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques, p.445.

¹² IMMERWAHR. *Form and thought in Herodotus* WATERS. *Historia*, p.157-171.

¹³ Para este episódio, ver LÉVÊQUE. *Historia*, XXVII, p.522-549.

¹⁴ FINLEY. *Démocratie antique et démocratie moderne*.

¹⁵ Vários artigos reunidos em FINLEY. *Économie et société en Grèce ancienne*.

¹⁶ Para a reconstituição do período, ver FAUSTO. A revolução de 1930, p.227-255.

¹⁷ FAUSTO. A revolução de 1930, p.235.

¹⁸ Ibidem. p.241.

¹⁹ Santa Rosa, V. *O sentido do tenentismo*; ver FAUSTO. A revolução de 1930.

²⁰ FAUSTO. A revolução de 1930, p.254.

²¹ WEFFORT. *Revista Civilização Brasileira*, p.7.

²² CARONE. *Revoluções do Brasil contemporâneo*.

²³ SOLA. O golpe de 37 e o Estado Novo, p.256-287.

²⁴ Ibidem. p.278.

²⁵ Sobre todos estes exemplos, ver minhas próprias análises e uma bibliografia completa em DABDAB TRABULSI. *Dionysisme, pouvoir et société jusqu'à la fin de l'époque classique*.

²⁶ Heródoto, V, 92, "conselho" que aparece invertido em Aristóteles.

Capítulo III

¹ FINLEY. *Politics in the ancient world*.

² GODELIER. *Horizon*. Trajets marxistes en anthropologie, v.1, p.51-136.

³ VERNANT. *Les origines de la pensée grecque*.

⁴ ROMILLY. *Revue des Études Grecques*, LXXII, p.81-99.

⁵ KAGAN. *Hesperia*, XXX, p.393-401.

⁶ Sobretudo, Filocoro, frag. 79b apud. MUELLER: *Fragmentos dos historiadores gregos* I, p.396.

⁷ CARCOPINO. *Mélanges d'Histoire Ancienne*, XXV, p.83-267.

⁸ HIGNETT. *History of the athenian constitution to the end of the fifth-century B.C.*, p.159-160.

⁹ KAGAN. *Hesperia*, XXX, p.398.

¹⁰ FARRAR. *Origins of democratic thinking. The invention of politics in classical Athens.*

¹¹ Para uma boa discussão, ver HIGNETT. *History of the athenian constitution to the end of the fifth-century B.C.*; CARCOPINO. *Mélanges d'Histoire Ancienne*, XXV, p.83-267; CAMON. *Giornale Italiano di Filologia*, XVI, p.142-162; PECORELLA LONGO. *Historia*, XXIX, p.257-281; STANTON. *Journal of Hellenic Studies*, XC, p.180-183; KEANEY. *Historia*, XIX, p.1-11; LEVI. *Commento storico alla Repubblica Atheniensium di Aristotele*.

¹² CARCOPINO. *Mélanges d'Histoire Ancienne*, XXV, p.129.

¹³ DABDAB TRABULSI. *Dionysisme, pouvoir et société en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique*, Capítulo 15.

¹⁴ CARCOPINO. *Mélanges d'Histoire Ancienne*, XXV, p.140; GLOTZ. *La cité grecque*.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Debate em FINLEY. *Politics in the ancient world*, p.28.

¹⁷ Para uma crítica das fontes, ver CARCOPINO. *Mélanges d'Histoire Ancienne*, XXV, p.150.

¹⁸ Para uma discussão muito completa das avaliações, ver HANSEN. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, XVII, p.115-134.

¹⁹ FINLEY. *Sur l'histoire ancienne. La matière, la forme et la méthode*, p.69-96.

²⁰ CARCOPINO. *Mélanges d'Histoire Ancienne*, XXV, p.160.

²¹ É um exemplo de CARCOPINO. *Mélanges d'Histoire Ancienne*, XXV, p.154.

²² Opinião já criticada por CARCOPINO. *Mélanges d'Histoire Ancienne*, XXV, p.159.

²³ FINLEY. *Démocratie antique et démocratie moderne*.

²⁴ Pelo mecanismo da lei, de forma automática, e sem probouleuma, ou, de qualquer forma, sem debate na Boulê, e ainda menos sem que haja transferência de competência entre a Boulê e a Ecclesia; contra PECORELLA LONGO. *Eterie e gruppi politici nelle Atene del IV secolo a.C.*

²⁵ THOMSEN. *The origin of ostracism*.

²⁶ Um boa crítica em CAMON. *Giornale Italiano di Filologia (Napoli)*, XVI, p.142-162.

²⁷ CAMON. *Giornale Italiano di Filologia (Napoli)*, XV, p.364-374; CAMON. *Giornale Italiano di Filologia (Napoli)*, XVI, p.46-59; Ibidem. p.142-162.

²⁸ CONNOR. *The new politicians of fifth-century Athens*; SARTORI. *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo a.C.*

Capítulo IV

- ¹ WELSKOPF. *Loisir et esclavage dans la Grèce antique*, p.161-178.
- ² Nas servidões comunitárias de tipo hilótico, a coisa era ainda mais delicada. VIDAL-NAQUET. *Le chasseur noir*.
- ³ GARLAN. *Les esclaves grecs en temps de guerre*.
- ⁴ Ibidem. p.42.
- ⁵ Numerosos exemplos levantados e comentados por GARLAN. *Les esclaves grecs en temps de guerre*, p.45.
- ⁶ MARASCO. *Antiquité Classique*, XLIX, p.131-145; MOSSE. *La tyrannie dans la Grèce antique*, p.179; FUKS. *Ancient Society*, 5, p.51-81.
- ⁷ Numa bibliografia desmesurada, assinalamos alguns trabalhos importantes: TEXIER. *Nabis*; SHIMRON. *Classical Philology*, LXI, p.1-7; DAUBIES. *Historia*, XX, p.665-696; SHIMRON. *Classical Quarterly*, XIV, p.232-239; FUKS. *Classical Quarterly*, XII, p.118-121.
- ⁸ MOSSE. *Revue Historique*, XCIII, p.297-308.
- ⁹ GARLAN. *Les esclaves en Grèce ancienne*, p.173.
- ¹⁰ ASHERI. *Tyrannie et mariage forcé. Essai d'histoire sociale grecque*, p.21-48.
- ¹¹ GARLAN. *Les esclaves en Grèce ancienne*, p.177.
- ¹² WALLON. *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*.
- ¹³ FINLEY. *Economie et société en Grèce ancienne*, p.145-171.
- ¹⁴ WALLON. *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, p.87.
- ¹⁵ VIDAL-NAQUET. *Le chasseur noir*, p.211-221.
- ¹⁶ GODELIER. *Horizon*. Trajets marxistes en anthropologie; GODELIER. Politics as "infrastructure": an anthropologist's thoughts on the example of classical Greece and the notions of relations of production and economic determination, p.13-28.
- ¹⁷ FUKS. *Classical Quarterly*, XVIII, p.207-223; ASHERI. *Distribuzioni di terre nell'antica Grecia*.

BIBLIOGRAFIA

Autores Antigos

Salvo indicação em contrário, todos os textos e traduções utilizados são os da coleção C.U.F. - Budé, editados pela Les Belles Lettres, com adaptação ao português feita por mim. As referências às fontes são citadas ao longo do texto.

Autores Modernos

- AMPOLO, C. *La città antica*. Guida storica e critica. Roma-Bari: Laterza, 1980.
- ASHERI, D. *Distribuzioni di terre nell'antica Grecia*. Turim: Memorie dell'Accademia delle Scienze, 1966.
- ASHERI, D. *Tyrannie et mariage forcé*. Essai d'histoire sociale grecque. *Annales E.S.C.*, XXXII, Paris: Editions de l'EHESS, 1977, p.21-48.
- BARNARD, M. *Stasis in Thucydides*. University of North Carolina, 1980. (Tese em Microfilme)
- CAMON, F. La demagogia di Iperbolo. *Giornale Italiano di Filologia (Napoli)*, XV, p.364-374, 1962.
- CAMON, F. Le cariche pubbliche di Iperbolo. *Giornale Italiano di Filologia (Napoli)*, XVI, p.46-59, 1963.
- CAMON, F. L'ostracismo di Iperbolo. *Giornale Italiano di Filologia (Napoli)*, XVI, p.142-162, 1963.
- CARCOPINO, J. Histoire de l'ostracisme athénien. *Mélanges d'Histoire Ancienne*, XXV, Paris, p.83-267, 1909.
- CARONE, E. *Revoluções do Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Difel, 1977.
- ACTES DU COLLOQUE D'HISTOIRE SOCIALE DE BESANÇON, 1970. Paris/Besançon: Les Belles Lettres-Alub, 1972.
- ACTES DU COLLOQUE 1972 SUR L'ESCLAVAGE. Paris/Besançon: Les Belles Lettres-Alub, 1974.
- ACTES DU COLLOQUE 1973 SUR L'ESCLAVAGE. Paris/Besançon: Les Belles Lettres-Alub, 1976.
- CONNOR, W. *The new politicians of the fifth-century Athens*. Princeton: University Press, 1971.

DABDAB TRABULSI, J.A. *Dionysisme, pouvoir et société en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique*. Paris/Be-sançon: Les Belles Lettres-Alub, 1990.

DAUBIES, M. Cléomène III, les hilotes et Sellasie. *Historia*, XX, p.665-696, 1971.

DETENNE, M. En Grèce archaïque: géométrie, politique et société, *Annales E.S.C.*, 1965. p.425-441.

DI DONATO, R. La cité de Fustel à Glotz: méthode historique et science sociale. In: *Poikilia*. Études Offertes à J.-P. Vernant. Paris: Éditions de l'EHESS, p.451-461, 1987.

FARRAR, C. *Origins of democratic thinking*. The invention of politics in classical Athens. Cambridge: University Press, 1988.

FAUSTO, B. A revolução de 1930. In: MOTA, C. G. *Brasil em perspectiva*. Rio de Janeiro/São Paulo: Brasiliense, 1978. p.227-255.

FINLEY, M. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Presença, 1965.

FINLEY, M. *Démocratie antique et démocratie moderne*. Paris: Payot, 1976.

FINLEY, M. *Ancient slavery and modern ideology*. Londres: [s.n.] 1980.

FINLEY, M. *Politics in the ancient world*. Cambridge: University Press, 1983.

FINLEY, M. *Economie et société en Grèce ancienne*. Paris: La Découverte, 1984.

FINLEY, M. *Sur l'histoire ancienne*. La matière, la forme et la méthode. Paris: La Découverte, 1987. P.145-171: La civilisation grecque était-elle fondée sur le travail des esclaves?

FUKS, A. Non-Phylarchean tradition of the program of Agis IV. *Classical Quarterly*, XII, p.118-121, 1962.

FUKS, A. Redistribution of land and houses in Syracuse in 356 B.C. and its ideological aspects. *Classical Quarterly*, XVIII, p.207-223, 1968.

FUKS, A. Patterns and types of social-economic revolution in Greece from the fourth to the second century B.C. *Ancient Society*, 5, p.51-81, 1974.

GARLAN, Y. *La guerre dans l'Antiquité*. Paris: Fernand Nathan, 1972.

GARLAN, Y. *Les esclaves en Grèce ancienne*. Paris: Maspero, 1982.

GERNET, L. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Maspero, 1968.

GHINATTI, F. *I gruppi politici ateniesi fino alle guerre persiane*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1970.

GLOTZ, G. *La cité grecque*. Paris: Albin Michel, 1968.

GODELIER, M. *Horizon*. Trajets marxistes en anthropologie. Paris: Maspero, 1977. 2V.

GODELIER, M. Politics as "infrastructure": an anthropologist's thoughts on the example of classical Greece and the notions of relations of production and economic determination. In: FRIEDMAN, J., ROWLANDS, M. *The evolution of social systems*. Pittsburgh: University Press, 1978.

HANSEN, M. How many athenians attended the "ecclesia"? *Greek, Roman and Byzantine Studies*, XVII, p.115-134, 1976.

HANSEN, M. How did the athenian "ecclesia" vote? *Greek, Roman and Byzantine Studies*, XVIII, p.123-137, 1977.

HANSEN, M. How often did the "ecclesia" meet? *Greek, Roman and Byzantine Studies*, XVIII, p.43-70, 1977.

HIGNETT, C. *History of the athenian constitution to the end of the fifth-century B.C.* Londres: Oxford University Press, 1952.

IMMERWAHR, H. *Form and thought in Herodotus*. Cleveland: Press of Western Reserve University, 1966.

KAGAN, D. The origin and purposes of ostracism. *Hesperia*, XXX, p.393-401, 1961.

KEANEY, J. The text of Androtion F 6 and the origin of ostracism. *Hesperia*, XIX, p.1-11, 1970.

LABARBE, J. Un putsch dans la Grèce antique: Polycrate et ses frères à la conquête du pouvoir. *Ancient Society*, 3, p.21-41, 1974.

LEGON, R. *Demos and stasis: studies in the factional politics of classical Greece*. Ann Arbor University Microfilms International, 1980.

LÉVÊQUE, P. Formes des contradictions et voies de développement à Athènes de Solon à Clisthène. *Historia*, XXVII, p.522-549, 1978.

— LÉVÊQUE, P. La genèse de la cité grecque. Société archaïque et cité-État. *La Pensée*, n.217-218, p.24-32, 1981.

LEVI, M.-A. *Commento storico alla Repubblica Atheniensium di Aristotele*. Milano: Istituto Editoriale Cisalpino, 1968. 2V.

MARASCA, G. La Reta di Epistadeo: simbiosi sociale di Sparta nel secolo. *Antiquité Classique*, XI, p.131-143, 1980.

MOSSE, C. *La tyrannie dans la Grèce antique*. Paris: P.U.F., 1969.

MOSSE, C. Les utopies égalitaires: l'époque hellénistique. *Revue Historique*, XCIII, p.297-308, 1969.

MOSSE, C. Comment s'élabora le mythe politique: Solon, "père-fondateur" de la démocratie athénienne. *Annales E.S.C.*, 1979, p.423-43.

PECORELLA LONGO, C. *Elezione e gruppi politici nelle Ateie del IV secolo a.C.* Padova: Pubblicazioni della Piccola, 1971.

PECORELLA LONGO, C. La boulè e il procedimento dell'ostracismo. *Historia*, XXIX, p.257-281, 1980.

RHODES, P. Political activity in classical Athens. *Journal of Hellenic Studies*, CVI, p.132-144, 1986.

ROMILLY, J. de. Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote. *Revue des Études Grecques*, LXXII, p.81-99, 1959.

SARTORI, F. *Le elezioni nella vita politica ateniese del VI e V secolo a.C.* Roma: L'Erma di Bretschneider, 1957.

SHIMRON, B. The spartan polity after the defeat of Cleomenes III. *Classical Quarterly*, XIV, p.232-239, 1964.

SHIMRON, B. Nobles of Sparta and the helots. *Classical Philology*, LXI, p.1-7, 1966.

SOLA, L. O golpe de 1887 e o Estado Novo. In: MOTA, C. G. *Brasil em perspectiva*. Rio de Janeiro: São Paulo: Brasiliense, 1978, p.286-287.

STANTON, G. The introduction of socialism and alienation propaganda. *Journal of Hellenic Studies*, XC, p.180-185, 1970.

TEXIER, J.-G. *Nabis*. Paris: Besançon: Les Belles Lettres-Alub, 1975.

THOMSEN, B. *The origin of astracism*. Copenhagen: [s.n.], 1972.

VATIN, C. *Citizens et non-citizens dans le monde grec*. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

VERONANT, J.-B. *Des origines de la pensée grecque*. Paris: P.U.F., 1962.

VIDAL-NAQUET, P. *Le chasseur noir*. Paris: Maspéro, 1981. P.211-221: Les esclaves Grecs étaient-ils une classe?

VLACHOS, G. *Les sociétés politiques homériques*. Paris: P.U.F., 1974.

WALLON, H. *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*. Paris: Robert Laffont, 1988.

WATERS, K. The purpose of dramatisation in Herodotus. *Historia*, XV, p.157-171, 1966.

WEFFONT, F. Estudo e massas no Brasil. *Revista Civilização Brasileira*, I, p.7, 1966.

WELSKOPF, E.-Ch. Loisir et esclavage dans la Grèce antique. In: *Actes du colloque 1973 sur l'esclavage*. Paris/Besançon: Les Belles Lettres-Alub, 1976. p.161-178.

WILL, E. *Korinthiaka*. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques. Paris: [s.n.], 1955.

SBD / FFLCH

SBD / FFLCH / USP	
SEÇÃO DE: HISTÓRIA	TOMBO: 207640
AQUISIÇÃO: DOAÇÃO	UFMG
DATA: 06/04/01	PREÇO: R\$30,00