



HÉLADE

REVISTA ELETRÔNICA DE HISTÓRIA ANTIGA

VOLUME 3, NÚMERO 2
(2002)



VOLUME 3, NÚMERO 2 (2002)

NOTA

Esta edição reproduz os artigos publicados na primeira série da **Revista Hélade**. Originalmente, a maioria dos artigos estava disponível no corpo do antigo site, em formato HTML. Como essa prática editorial caiu em desuso, iniciamos um movimento de reedição tanto para o resgate da memória do periódico quanto para sua adequação ao formato atualmente praticado. Observa-se, contudo, que os trabalhos foram reproduzidos sem qualquer intervenção em termos de conteúdo, permanecendo, desta forma, regidos pela norma ortográfica então vigente e pelas perspectivas dos autores à época da redação. Também mantivemos as informações pessoais inalteradas, a despeito de eventuais mudanças de titulação ou filiação institucional que possam ter ocorrido ao longo desses anos. O mesmo se aplica às informações relativas aos conselhos, indicados em cada edição tal como foram compostos à época.

Atenciosamente,
Os Editores



Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade
<http://www.historia.uff.br/nereida/>

CONSELHO DIRETOR

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima
Adriene Baron Tacla
Maria Regina Candido

CONSELHO EDITORIAL

Ana Teresa Marques Gonçalves
Ciro Flammarion Cardoso
Haiganuch Sarian
José Antonio Dabdab Trabulsi
Maria Manuela Ramos Souza Silva
Neyde Theml
Norma Musco Mendes
Roland Étienne

CONSELHO CONSULTIVO

André Leonardo Chevitarese
Gabriele Cornelli
Maria da Graça Schalcher
Pedro Paulo Funari
Sílvia Damasceno

SUMÁRIO

EDITORIAL

LIBERDADE E DIVERSIDADE (6)

ALEXANDRE CARNEIRO CERQUEIRA LIMA

ADRIENE BARON TACLA

ARTIGOS

XENÍA E KÔMOI EM CORINTO CYPSELIDA (7)

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima

ASPECTOS DA ESCRAVIDÃO NA CHINA ANTIGA DURANTE A DINASTIA HAN (24)

André Bueno

HISTÓRIA E TEORIA POLÍTICA EM POLÍBIO (33)

Claudia Beltrão

POLITIKÓS - UNIDADE E CONFLITO NA ATENAS DO V SÉC. A.C. (51)

Valéria Reis

RESENHA

ADRIENE BARON TACLA (64)

HORDEN, P.; PURCELL, N. *The corrupting sea : a study of Mediterranean history* Oxford: Blackwell, 2002 (2nd ed.)



LIBERDADE E DIVERSIDADE

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima

Adriene Baron Tacla

Com este número completamos três anos de trabalho (desde o ano de 2000) com sete números lançados e trazendo um novo *layout* para facilitar o acesso de nossos leitores, tornando ainda mais agradável enveredar pelo estudo das sociedades antigas!

A *Revista Héléade* aposta na diversidade de temas e de abordagens, respeitando toda escolha teórico-metodológica, pois acreditamos que não só existe espaço para novas e estimulantes interpretações, como o debate acadêmico só tem a crescer ante a diversidade de opiniões. Assim, é que sempre procuramos trazer artigos de sociedades e abordagens diversificados. Este número é, em especial, um exemplo desta nossa vocação, contando com dois artigos sobre a sociedade grega, um na linha de história cultural e outro de história política, um artigo sobre China antiga, outro sobre período helenístico e uma resenha de uma obra que aponta para novas discussões acerca do Mediterrâneo antigo.

Nós Editores da *Revista Héléade* temos o maior interesse de apresentar ao público as mais variadas pesquisas realizadas no meio acadêmico sobre sociedades antigas. Acreditamos que a experiência humana é bastante complexa e para dar conta dela, os pesquisadores se utilizam do diálogo entre as disciplinas (Antropologia, Arqueologia, História, etc.) além da escolha de um referencial teórico-metodológico. Isso dá um caráter singular à pesquisa e nos remete

à liberdade de escolha(s) por parte do pesquisador. Acreditar na diversidade é apostar em novas e profícuas interpretações que irão estimular mais e mais estudantes/pesquisadores a estudarem a Antigüidade no Brasil.



XENÍA E KÔMOI EM CORINTO CYPSELIDA*

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima

Prof. Dr. em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
e Editor da Hélade

Resumo:

Este artigo tem como objetivo demonstrar as interações e os conflitos entre as culturas oficial e popular em Corinto durante a Tirania dos Cypselidas (VII-VI séculos a. C.). Esta tirania propagou o culto dionisiaco no território coríntio (ásty e chôra), desta forma o kômos – procissão catártica dionisiaca – foi amplamente divulgado por meio dos vasos coríntios com imagens, tanto internamente (na pólis de Corinto) quanto externamente (Mediterrâneo Ocidental e Oriental).

Palavras-Chave: Corinto, kômos, hospitalidade.

Résumé:

Cet article a pour but démontrer les rapports et conflits entre les cultures officielle et populaire à Corinthe pendant la Tyrannie des Cypselides (du VII ème au VI ème siècles av. J.-C.). Celle-ci a été responsable de la diffusion du culte dionysiaque dans le territoire corinthien (ásty et chôra). Le kômos – procession catartique dionysiaque – a été largement diffusé à travers les vases corinthiens à images, aussi bien à l'intérieur de la pólis qu'à son extériur (Méditerranée Occidentale et Orientale)...

Keywords: Corinthe, kômos, hospitalité.

APRESENTAÇÃO DO OBJETO DE PESQUISA

Este trabalho é fruto de uma pesquisa que nasceu de uma forma bastante peculiar. Quando

estava no subsolo da Biblioteca da Escola Francesa de Atenas (EFA – www.efa.com.gr), na área destinada aos periódicos sobre Antigüidade, deparei-me com o catálogo de cerâmica coríntia organizado por Axel Seeberg (1971). Tal catálogo continha as descrições e as representações de algumas cenas da procissão dionisiaca – o kômos – nos vasos coríntios do período arcaico. Eu fiquei impressionado com o elevado número de vasos que acolhiam a referida temática. Além de crateras (vasos destinados à mistura de vinho com água), os pintores coríntios representaram os kômoi em *arýballoi*, *alábastra* (vasos para armazenar óleo perfumado), *kýlix*, *skýphoi* (taças de vinho) e pratos.

A partir do estudo deste catálogo de imagens, investiguei as obras na Biblioteca da EFA que estivessem relacionadas com a temática da dança catártica em Corinto Arcaica. Após uma exaustiva pesquisa, eu constatei que não existiam obras de historiadores sobre o kômos. Somente filólogos e arqueólogos se interessaram em estudar a procissão. E muitos destes autores compreendiam a dança dionisiaca como uma espécie de 'embrião' do coro teatral (PICKARD-CAMBRIDGE, 1927; WEBSTER, 1971; GHIRON-BISTAGNE, 1976).

Quando voltei ao Brasil decidi tentar compreender este fenômeno cultural dos coríntios a partir de uma perspectiva histórica. Para tal, afastei-me das hipóteses que relacionavam a

*Texto apresentado em forma de conferência na IV Jornada de História Antiga "Ritos e Mitos na Antigüidade", promovida pelo Núcleo de Estudos da Antigüidade (NEA) da UFRJ no dia 26 de agosto de 2002. Este capítulo é um resumo das principais idéias apresentadas na Tese de Doutorado intitulada Cultura Popular em Corinto: Kômoi nos VII e VI Séculos a. C., defendida no Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS) da UFRJ, sob orientação da Profa. Titular Dra. Neyde Theml e apoio financeiro da Capes.



procissão ao teatro, mais especificamente à comédia ática (CARRIÈRE, 1979). Em minha pesquisa de Mestrado, eu já havia estudado o *sympósion* e o *kômos* entre os atenienses do V século a. C. (LIMA, 2000) Nesta pesquisa eu pude trabalhar tanto com uma farta documentação textual quanto arqueológica. Porém, para a pesquisa sobre os foliões coríntios, há uma escassez de relatos textuais, daí a necessidade de priorizar uma análise criteriosa da documentação imagética, ou seja, das cenas de *kômoi* nos vasos produzidos pelos artesãos de Corinto.

Outro passo a ser dado era o de ‘conhecer’ a *pólis* de Corinto. Uma cidade com grande expressão no período arcaico, mas que aparecia muito pouco nos relatos dos autores antigos. A partir de Heródotos (*Histórias*, I, 14-24) temos algumas referências sobre Corinto e o período que buscávamos estudar: o da Tirania dos Cypselidas (c. 620 – 550 a. C.) (WILL, 1955; SALMON, 1984). Entretanto, não fiquei muito satisfeito com o panorama, pois além do historiador de Halicarnassos, os relatos mais extensos sobre Corinto no período da Tirania vinham de autores do período romano, entre eles Estrabão (*Geografia*, VIII) e Pausânias (*Descrição da Grécia*, II), quer dizer uma documentação afastada seis, sete séculos e com bastante ‘pitadas’ de anacronismos. Por toda esta dificuldade, tive que buscar trabalhos e relatórios de escavações arqueológicas, principalmente aqueles realizados pelos arqueólogos ingleses e americanos que trabalharam na região do Istmo de Corinto (PAYNE, 1931; FOWLER, 1932).

No momento em que organizei a documentação que precisaria para a pesquisa (textos de autores antigos e as imagens nos vasos coríntios), fui buscar os conceitos teóricos que norteariam todo o trabalho. O pensador russo Mikhail Bakhtin criou os conceitos de *cultura popular* e de *carneval* para compreender as manifestações festivas no fim da Idade Média e Renascimento, tomando como documentação a obra de François Rabelais. Para Bakhtin, a festa, melhor dizendo, o *carneval* é um momento preciso de descontração e de relaxação das normas sociais. Tudo o que é proibido e insano toma conta da ‘praça pública’ (STAM, 1992). Todas as pessoas que compõem uma comunidade, e

não só a elite, afastam-se das regras e abraçam o princípio da festa (BURKE, 1995: 20), ou seja, a celebração do corpo e de todas as imagens relacionadas ao grotesco (sexualidade, explicitação da genitália e banquete). Por isso, a festa poder ter um caráter subversivo e perigoso para o bom equilíbrio do sistema social (LE ROY LADURIE, 1979: 407). Além dos conceitos bakhtinianos citados acima, a pesquisa travou um contato com a Antropologia Social de Arnold Van Gennep (1978). O conceito de *rito de passagem* foi essencial para a compreensão da prática da hospitalidade entre os helenos e os etruscos. O diálogo entre as duas práticas sociais (*xenia* e *kômos*) pôde confirmar a hipótese de que havia um tráfego de mão dupla entre cultura oficial e cultura popular em Corinto no período da Tirania dos Cypselidas.

Por ter privilegiado a documentação imagética, eu devo apresentar as etapas que segui para analisar as imagens. Inicialmente, cotejei cenas de banquete e de *kômos* nos volumes do CVA (*Corpus Vasorum Antiquorum*) e em outras obras de referência relacionadas à cerâmica coríntia para construir o *corpus* imagético. Em seguida, descrevi as imagens a partir dos dados fornecidos pelos arqueólogos. Não me interessou realizar uma descrição exaustiva destes artefatos, já que anteriormente arqueólogos se debruçaram em tal tarefa. O meu interesse consistiu em procurar decodificar os signos pintados pelos *demiourgoí* – artesãos – coríntios (LÉVY, 1991: 8) e isso por meio de métodos e técnicas elaboradas por especialistas em linguagem iconográfica.¹

¹ A análise das imagens seguiu as etapas propostas por Claude Bérard, o autor enfoca as unidades formais de cada cena, que podem ser elementos anatômicos, utensílios ou o mobiliário representado. A combinação das *unidades formais* constitui um *sintagma*, este, por sua vez, é suscetível de se articular com outras unidades ou com outros sintagmas para constituir uma imagem com conteúdo narrativo. Além do método de Bérard, buscamos uma bibliografia especializada em técnicas de leitura das imagens em vasos helenos. Uma destas técnicas corresponde à representação do olhar frontal, em nosso caso o *prósopon* – máscara – da pantera e da Górgona, na cerâmica coríntia. Podemos destacar, então, as seguintes obras: Cardoso, C.F.S. *Narrativa, Sentido, História*. Campinas: Papirus, 1997; Bérard, C. *Iconographie-Iconologie-Iconologique*. Études de Lettres. Fasc. 4, 1983; Calame, C. *Le Récit en Grèce Ancienne: Enonciations et Représentations de Poètes*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1986; Frontisi-Ducroux, F. *Du Masque au Visage: Aspects de l'Identité en Grèce Ancienne*. Paris: Flammarion, 1995.



Para realizar tal tarefa é importante tocar em uma questão crucial: a criação destas imagens, por parte dos artesãos, e a sua relação com a *pólis*. Este tema foi palco de colóquios e de debates entre historiadores e arqueólogos interessados em explorar o vasto e fecundo campo da interpretação das imagens nos vasos. Para alguns destes estudiosos, as imagens são obras da cultura na qual o artesão viveu e as criou. Elas não são ‘reflexos’ da realidade, pelo contrário, a pintura representa a concepção do artesão sobre um dado fenômeno. A definição do contexto social da obra é, segundo Witold Dobrowolski, uma questão primordial, pois em grande medida está ligada a um problema essencial no estudo da Antigüidade: as relações do “artista” com a realidade e o valor da “obra de arte” como “fonte” (1975: 97). As cenas pintadas pelos pintores são construções do ‘imaginário social’ e sua relação com a *pólis* é de ordem simbólica. As imagens são um ‘espetáculo social’, elas colocam em cena um conjunto de valores que são aqueles da *pólis* e elas podem ser, em uma certa medida, a expressão das tensões, das mudanças as quais afetam a comunidade (PANTEL e THELAMON, 1983: 19-20).

Para Alain Schnapp, a pintura arcaica não é reflexo e nem reflete a *pólis*, mas consiste em um de seus meios de expressão (1996). Somente por meio de um método de análise o historiador conseguirá compreender a mensagem transmitida pelo *demiourgós*. Sobre esta questão delicada da interpretação das imagens, Françoise Frontisi-Ducroux explica que os hele nos possuíam uma *ouillage* mental (‘utensilagem mental’ – noção criada por Lucien Febvre) e cultural que os permitia compreender imediatamente cada uma das imagens pintadas pelos artesãos. Nós pesquisadores não temos esta “competência espontânea”, por isso devemos compensar esta “falta” por um trabalho de decifração, estabelecendo comparações entre as temáticas pintadas e tentando compreender os diversos signos que compõem uma imagem, um determinado enunciado (FRONTISI-DUCROUX, 1991: 71). Seguindo esta proposta, busquei criar uma rede iconográfica possível de comparação com as cenas que formam o

corpus imagético. Quais são os elementos comuns entre as pinturas de banquete e de *kômos*? Há alguma relação entre a produção e veiculação destas imagens na *pólis*? Elas eram consumidas internamente e/ou ‘exportadas’? Estas imagens sugerem novas questões e informações sobre o contexto político-cultural de Corinto Cypsélida?

Todas estas interrogações só podem ser elucidadas a partir de uma investigação criteriosa dos vários signos que compõem uma determinada imagem ou diferentes imagens em distintos suportes (vasos e placas votivas, por exemplo). Além disso, fui levado a procurar signos que expressassem a relação oficial/ popular, público/ privado, imagem/ contexto político-cultural da *pólis*. Isso se deve ao fato que cenas de caça podem nos remeter às de banquete (*deîpnon*) e ambas à vida dos *áristoi* na Grécia Arcaica (PANTEL e SCHNAPP, 1982). Como bem frisou Pauline Pantel, as imagens arcaicas acumulam signos. Elas não são ambíguas, mas polissêmicas (PANTEL, 1992: 26). O artesão ao criar suas imagens está exercitando toda a sua *métis* – astúcia e inteligência prática (DETIENNE e VERNANT, 1974: 17). Ele é aquele que faz (*poiéo*) por meio de suas próprias mãos (GARLAN, 1998: 583). Do barro, de uma forma bruta e disforme, o oleiro o transforma em vaso. Este processo se dá em um *ergasthérion* (oficina), local de embrutecimento, de calor, de suor e de deformidade corpórea e espiritual, visão esta de alguns autores do período clássico.² Do oleiro o vaso passa para as mãos do pintor, este artífice (emissor) criará uma mensagem por meio de códigos que serão lidos por seus receptores. Todavia, como salientou Pantel, os signos/ símbolos criados pelos artesãos coríntios transmitem múltiplos sentidos (são polissêmicos), seus sentidos serão interpretados de diferentes maneiras por distintos grupos ou pessoas.

Após ter explicitado o objeto de pesquisa, bem como os documentos e os conceitos teóricos,

² O historiador Heródotos apontou a *pólis* de Corinto como aquela que menos desprezo tinha em relação às práticas artesanais. Contudo, o historiador e filósofo Xenofonte desqualificava a atividade artesanal e utilizava o termo *bánausos*. Heródotos. *Histórias*, II, 167; Xenofonte. *Econômico*, IV, 1-3; Vidale, M. *Lavorare all’Ombra dell’Acropoli: il Mondo degli Atigiani nella Grecia Antica*. *Archeo*. No. 4 (150), abril de 1998, p. 50.



passaremos para a análise dos ritos e festas que compunham as esferas oficial e popular de Corinto Arcaica.

1 – A HOSPITALIDADE: RITO OFICIAL

A hospitalidade (*xenía*) entre os Antigos Gregos materializava-se em práticas e obrigações que atingiam todas as camadas da sociedade. Louis Gernet enfatiza que as ‘leis de hospitalidade’ perpassavam tanto os *kakoí* quanto os *áristoi*. Mas a hospitalidade entre os aristocratas toma uma forma mais complexa. Tal prática consiste no cumprimento de vários ritos, tais como: oferecimento de abrigo ao estrangeiro; sacrifícios e banquetes; troca de presentes, firmando assim laços entre as duas partes (estrangeiro/ anfitrião e suas famílias) (GERNET, 1982 a: 294-298; GAUTHIER, 1972: 18).

Como disse Moses I. Finley (1988: 117), a *Odisséia* de Homero está repleta de situações onde podemos constatar o referido ritual. Vale lembrar que a recusa de receber um estrangeiro era considerada como uma impiedade e, portanto, uma desmedida (*hýbris*) (COULET, 1996: 43). Desta forma podemos, em linhas gerais, apontar as etapas do ritual: o anfitrião cumprimenta o estrangeiro (*xénos*); o hóspede pode ser banhado por escravos (GROTTANELLI, 1976-1977: 191); em seguida, o anfitrião oferece um banquete ao estrangeiro; após o banquete o anfitrião tem o direito de fazer perguntas ao seu hóspede (Quem ele é? Qual é a terra de seus ancestrais? Para onde ele está se dirigindo?); o anfitrião oferece abrigo ao hóspede; e por fim, há a entrega de presentes para o *xénos* estabelecendo-se os laços de hospitalidade entre as duas famílias (HOMERO. *Odisséia*, IV, vv. 20-60).

O banquete oferecido pelo anfitrião ao *xénos* é um rito bastante significativo, pois além de ocorrer a comunhão entre os homens, serão realizados sacrifícios em honra às divindades políades. Isso quer dizer que os deuses também eram celebrados nos ritos de hospitalidade (*teoxenía*). Assim, constatamos que os ritos de comensalidade abarcavam duas situações onde há o duplo enlace, entre homens e entre

homens e deuses. Estas situações são os sacrifícios, seguidos pela partilha da carne e a libação (esta última marca o fim do banquete - *deîpnon* - e o início do *sympósion*) (BRUIT, 1989: 20).

A hospitalidade engloba os ritos de sacrifício, de partilha e de consumo das carnes. Philippe Spitzer enfatiza que o vínculo de hospitalidade (entre o *xénos* e anfitrião) se dá com o sacrifício (1993: 600). O referido autor analisou as passagens na documentação textual e constatou que o termo *xenía* precedido pelos verbos *didónai* e *pémpai* designa ‘presentes de hospitalidade’. Nas passagens analisadas pelo autor, os presentes ofertados não eram aqueles comumente citados (crateras, mantos e outros), mas ‘pedaços sagrados de hospitalidade’, ou seja, era oferecido ao *xénos* um banquete, com sacrifícios aos deuses (SCHEID-TISSINIER, 1994: 138). A partilha da carne entre os banqueteiros é um dos traços da isonomia. Comer em partes iguais significa produzir e reproduzir a igualdade política: na refeição comunal surgiu a imagem *isonômica* da *pólis* (LORAU, 1981, 616). Como no botim de guerra, o animal sacrificado assume o centro (*es mésos*, é a coisa em comum - ‘o que é público’) a todos presentes na cerimônia (DETIENNE, 1965, 434).

O sacrifício em um contexto de hospitalidade poderia ser realizado pelo próprio anfitrião/ sacrificante, bem como por pessoas especializadas em tal ofício. Estes ‘especialistas’ se chamavam *mágeiroi*. O serviço do *mágeiros* consistia em degolar ou esgorjar o animal, retalhá-lo e cozinhá-lo, ou seja, acumulava três papéis (sacrificador, açougueiro e cozinheiro). Contudo, não aparece na documentação do período arcaico o termo *mágeiros*. Guy Berthiaume verificou que o termo *ártamos* significava ‘sacrificador’ (1982: 12), mas não era um ‘especialista’, poderia ser uma atividade praticada por algumas pessoas. O autor entende que o ofício de *mágeiros* surgiu somente no V século a. C. Em uma cratera coríntia podemos perceber claramente a atividade de um *ártamos*. O sacrificador corta o animal sacrificado para ser partilhado igualmente em um banquete (cratera E 635 do Museu do Louvre encontrada na cidade-Estado



etrusca de Caere, a famosa caratera de Eurytos que irei analisar mais a frente).

Por meio do rito de hospitalidade, o estrangeiro - *xénos* - passa de uma situação de inferioridade e atinge o *status* de hóspede, sendo tratado com honra e respeito (NUMELIN, 1950: 114). O rito sagrado muda a condição do estrangeiro no seio da sociedade. A hospitalidade englobava vários rituais que deveriam ser respeitados, tanto pelo anfitrião/magistrado quanto pelo estrangeiro. Banho, sacrifício, refeição, libação e troca de presentes são os atos rituais essenciais para a permanência de um estrangeiro por um tempo determinado em uma *pólis* (BENVENISTE, 1969: 94). Os ritos de agregação (banquete e libação) poderiam promover a passagem de um indivíduo do estágio de estrangeiro/ bárbaro/ perigoso para hóspede/aceito e honrado pela comunidade *políade* (VAN GENNEP, 1978: 31). Lembremos que os interesses comerciais são fortes o suficiente para criarem relações pacíficas, relações de hospitalidade (DORSINFANG-SMETS:68), principalmente, em uma *pólis* voltada para práticas comerciais como a coríntia (FORNIS, 1999: 8).

A *xenia* pertencia à esfera dos ritos oficiais dos helenos, do VIII ao IV séculos a. C. Constatamos isso a partir da recorrência do termo e das práticas relacionadas ao acolhimento do estrangeiro nos textos. De Homero a Platão são diversas as passagens onde encontramos situações em que o costume comum aos Helenos – a *xenia* – deveria ser seguida e respeitada por todos os gregos. Segundo o historiador Tucídides (*História da Guerra do Peloponeso*, III, 59) são ‘as regras legais/ costumes comuns dos Helenos’ (*Helénon nómina*) ou de acordo com o poeta Eurípides ‘as leis comuns da Grécia inteira’ (*Nómoi Helénon*) (EURÍPIDES. *Heráclidas*, v. 1010).

Tanto os *áristoi* quanto os *kakoí* ofereciam abrigo àquele que batia à porta de seu *oikos*. Todo homem, qualquer que seja a sua condição social, tinha a obrigação de oferecer hospitalidade ao estrangeiro ou suplicante. É provável que muitas pessoas pobres só pudessem oferecer ao visitante pão e abrigo para dormir (SCHEID-TISSINIER, 1999: 166). A passagem do

porqueiro Eumeu na *Odisséia* ilustra bem este caso: ao mendigo – Odisseus disfarçado – Eumeu só pôde emprestar o seu próprio e único manto contra o frio noturno. Com o retorno de Telêmaco, Eumeu iria pedir-lhe vestimentas para o estrangeiro (HOMERO. *Odisséia*, XIV, 510-520).

O poeta Píndaro exalta os eginetas, pois eles vivem na disciplina instituída por seus heróis, sem transgredir as leis divinas e nem os direitos dos estrangeiros (*díkan xeínon*) (PÍNDARO. *Ístmicos e Fragmentos. Fragmentos de Odes Triunfais Perdidas*, frag. 1). Sobre Zeus *Helênios* (*Diòs Hellaníou*) o poeta assim canta: “e tu nos dirá de onde recebestes o destino que te deu a soberania das frotas e a virtude da hospitalidade” (*themíxenon are[tán]*) (PÍNDARO. *Péan*, 6, 130-131). O poeta e legislador Sólon de Atenas disse que feliz é aquele que possui um hóspede (*xénos allodapós*) em terra estranha (SÓLON. *Salamina*, 13). Podemos lembrar das palavras de Teógnis sobre este rito tão caro aos Helenos: “Jamais escapou aos olhares dos imortais, filho de Polypaos, o mortal que traiu um hóspede (*xeínon*) ou um suplicante (*ikéten*)” (TEÓGNIS. *Poemas Elegíacos*, I, vv. 140-145). O último e o mais significativo exemplo de hospitalidade, para o caso de Corinto, nos textos talvez seja o do ilustre hóspede de Períandros, o poeta Árion. Este poeta foi recebido como *xénos* pelo tirano de Corinto. Nesta *pólis* o poeta de Mêtimna compôs os primeiros *dithýrambos*. Hospitalidade e dionisismo circulavam na *pólis* dos coríntios durante a tirania dos Cypséidas (HERÓDOTOS. *Histórias*, I, 23-24).

Compreendemos, então, que a hospitalidade era um ritual seguido pelo estrangeiro para ser aceito pela comunidade *políade*. Em contrapartida, os gregos respeitavam a hospitalidade como prática sagrada e oficial, comum a todos os seguimentos sociais.

A REPRESENTAÇÃO DA HOSPITALIDADE NA CERÂMICA CORÍNTIA: A CRATERA DE EURYTOS

No fim do VII século a. C., em Corinto, aparecem as imagens de banquete na cerâmica.



Estas cenas privilegiavam o tempo da comensalidade - *deîpnon*. Este tempo marca bem o *status* dos comensais (*homoíoi*) e a posição que ocupam na sociedade (*áristoi*). Os aristocratas que banqueteiavam, guerreavam e caçavam são representados nos vasos próprios para a mistura d'água com o vinho puro. Daí os artesãos representarem em muitas crateras frisos com temáticas de banquete, de cavaleiros e de caçadores. Pauline Pantel e Alain Schnapp perceberam que as cenas de comensalidade estão associadas às representações de caça e de guerra (1982). A representação da guerra (cavaleiros, escudos, armaduras) em um vaso arcaico é uma maneira de colocar em jogo a coletividade cívica. Na *pólis* dos séculos VII e VI a. C., o cidadão se define, entre outros meios, pela sua participação em um certo número de práticas coletivas, tais como: a caça, a guerra e o banquete. Por isso a hipótese, defendida pelos arqueólogos, de que as hestiatória – salas de banquete – tanto no santuário de Pérachora (santuário situado no espaço rural) quanto no de Deméter e Koré (situado no espaço urbano) seriam usadas pelos *áristoi* de Corinto.

Jean-Marie Dentzer entende que o banquete arcaico era uma ocasião onde os *áristoi* poderiam ostentar toda a sua riqueza e opulência (DENTZER, 1982: 443). A figura do cavalo marca bem o *status* destes convivas; o cavalo representa a riqueza dos proprietários de terra e eles são os homens que vão à guerra

Há muitas imagens de banquete na cerâmica coríntia que apontam para a hipótese de uma esfera oficial em Corinto. Eu escolhi analisar aqui somente uma destas representações e, talvez seja, a cena mais significativa levantada em nosso *corpus*: a cratera de Eurytos. Tal artefato foi encontrado em Caere (cidade-Estado etrusca).³ O pintor criou um enunciado que trata justamente do tema hospitalidade (banquete de Hércules no palácio do *basileús* Eurytos).

Vejam, então, as unidades formais das cenas: quatro *klínai* com mesas à frente guarnecidas com iguarias (prato contendo dois bolos ou manjares em forma de pirâmide) taças e outros utensílios difíceis de identificar. Sob cada mesa encontra-se um cão atado com uma corda ao pé do leito. Os convivas estão reclinados sobre os leitos e cada um deles foi identificado pelo pintor por meio das inscrições em alfabeto coríntio. O primeiro leito abriga os irmãos Toxos (imberbe) e Klytios (barbado) que passa a taça para os familiares do leito ao lado. Nesta *klíne* o pintor representou pai e filho: Didaion e Eurytos. O primeiro provavelmente segura um alimento em sua mão esquerda e com a mão direita apanha uma taça da mesa; o seu pai, Eurytos, segura com a mão esquerda uma *phiále*. Reclinado e sozinho no leito seguinte encontra-se Íphitos tendo em sua mão esquerda um alimento (?) e sua mão direita está na taça apoiada à mesa (*trapédza*). Voltada para seu irmão – Íphitos – em pé, vemos Íole. Na extremidade da cena, vislumbramos Hércules sozinho em sua *klíne*, voltado para o resto do grupo, a sua mão esquerda segura um alimento, já a da direita uma *mákhaira* (faca sacrificial) (DURAND, 1986: 105).

Cratera de Eurytos Face A – banquete e cavaleiros



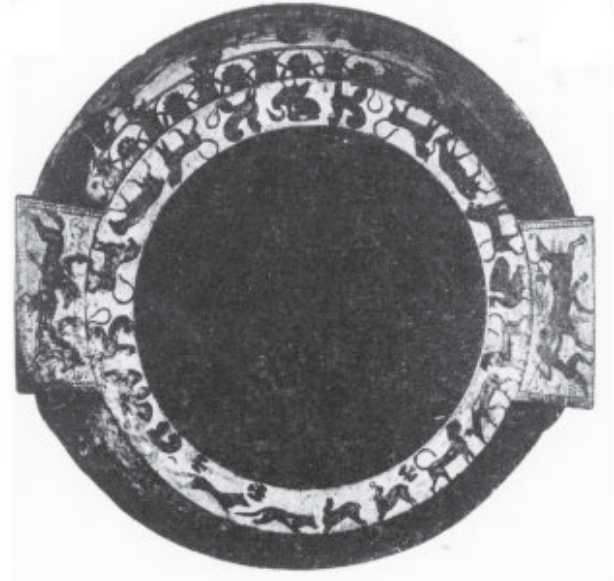
³ Cratera Coríntia, encontrada em Caere (Etrúria). Louvre E 635 – Pottier, Ed. *Vases Antiques du Louvre*, prancha 49, p. 56; Payne, H. *Necrocorinthia*, no. 780, p. 302; Dentzer, J.-M. *Le Motif du Banquet Couché*, Vco5; Pantel, P.S. *La Cité au Banquet*. Fig. 5; Murray, O. *Sympotica*, pranchas 1 e 10 - a. *Early Corinthian Vases* c. 625-600 a. C.



Face B – hoplítai e cavaleiros



Boca da cratera

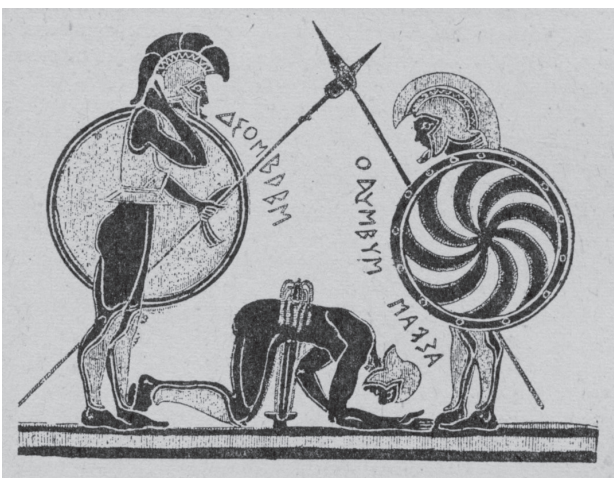


Representação da Asa – retalhamento da vítima



Continuando, na cena, abaixo das asas, vemos os sacrificadores retalhando a vítima. O mais alto é barbado e passa para o jovem (imberbe) um pernil de animal. Entre os dois uma espécie de mesa onde estão depositados os pedaços de carne. À esquerda do sacrificador barbado, podemos observar um *dinos* (cratera sem asas) com uma *oenochóe* na boca do grande vaso. A face B consiste em um registro de guerra: um arqueiro atirando flechas, três duplas de *hoplítai* se enfrentando e, por fim, mais um arqueiro. Sob a outra asa foi identificado o tema do suicídio de Ajax: Diomedes e Odisseus, ambos com a panóplia hoplítica, e entre eles o corpo de Ajax caído no chão (todos identificados por meio de inscrições em coríntio). O seu corpo encontra-se atravessado por uma espada, cuja ponta está cravada na terra e faz jorrar o sangue da ferida. No friso inferior foram representados onze efebos cavalgando, somente um é seguido pelo pássaro voador. Na parte plana da asa (na boca do vaso) da direita dois efebos cavalgam em seus cavalos; na outra parte da *oreillette*, segundo Pottier (1897: 56), um homem nu crava sua lança nas ancas de uma corça que foge à direita, junto de um cervo; o sangue jorra da ferida. Na boca do vaso estão figurados os seguintes seres: panteras, corça, leões, esfinges, cisnes, cães, lebres e pássaros.

Representação da Asa – suicídio de Ajax





As práticas relacionadas ao mundo dos *áristoi* são enaltecidas nesta cratera. Cavaleiros e guerra são temas caros aos aristocratas helenos e não-helenos (aqui no nosso caso, os aristocratas etruscos de Caere). Entretanto, esta cratera possui em sua face A, no friso superior da pança, a representação de uma parte do relato mítico de Hércules. Este herói foi recebido na casa do rei Eurytos da Ecália (Eubéia, Tessália ou Messênia) (HOMERO. *Odisséia*, VIII, 220-230) em um banquete de hospitalidade. Hércules é o *xénos* de Eurytos. Segundo a tradição mítica, o anfitrião fere os laços de hospitalidade com o herói insultando-o, em contrapartida o herói mata traiçoeiramente Íphitos, filho de Eurytos. Zeus escraviza seu filho Hércules devido a este assassinato traiçoeiro. Após um ano de escravidão, Hércules vingava-se de Eurytos ao tomar sua cidade, saquear seu palácio e exterminar todos os homens (SÓFOCLES. *As Traquínias*, vv. 250-280). Hércules só poupou as mulheres, transformando-as em cativas. A filha de Eurytos teve o mesmo destino da filha de Príamo (rei de Ílion, Tróia) – Cassandra. Íole tornou-se a concubina de Hércules. Esta situação levou Dejanira – mulher de Hércules – a dar o manto com o filtro ao herói levando-o à morte. Eurytos e seus filhos (Clytios, Toxeus, Didaion, Iphitos e Íole) estão representados na cratera. Todos sofreram a cólera do herói heleno.

O pintor representou uma das fases da prática da hospitalidade: o *deîpnon* (refeição). É justamente uma refeição sacrificial, com o consumo de carnes, pois além da *mákhaira* na mão de Hércules,⁴ vemos os sacrificadores (*ártamos/mágeiros*) pintados abaixo de uma das asas. O sacrifício e a partilha de carnes, segundo Spitzer, significa ‘pedaços sagrados de hospitalidade’ (1993: 600), ou seja, consumo igualitário de carnes entre os comensais. Estas carnes eram oriundas de sacrifícios destinados aos deuses. Assim, não só o *xénos* era honrado, bem como

⁴ É bastante comum, na cerâmica ática, a representação de Hércules segurando a faca sacrificial. A *mákhaira* é um objeto cultural peculiar, pois nos relatos míticos ela deve desaparecer nas águas marinhas após o sacrifício. Ela possui um duplo papel na *pólis*: lâmina que faz correr o sangue e mediadora ao mesmo tempo da partilha coletiva das carnes. Durand, J.-L. *Sacrifice et Labour en Grèce Ancienne*, p. 61.

as divindades, principalmente Zeus *Xênios* (protetor dos hóspedes). Nesta cratera, Hércules é recebido por Eurytos antes da quebra dos laços entre os dois, narrada por Sófocles em sua peça *As Traquínias*.

Além de Zeus (pai de Hércules), outra divindade evocada no vaso é Dionisos. A representação de um *dinos* e de uma *oenochóe*, ambos ao lado dos sacrificadores, marcam bem o consumo de vinho – bebida dionisíaca – e a passagem da comensalidade para a bebedeira – do *deîpnon* para o *sympósion*. Outro dado implícito são os espaços onde ocorrem os ritos do banquete e do sacrifício. O primeiro desenvolve-se no interior do *oîkos* ou de um *hestiatóron* (sala de banquetes em santuários). Já o sacrifício se dá no espaço externo, no altar – *bómos* – geralmente nos limites de um *témenos* (santuário) (DURAND, 1979: 139-140). Espaços público (*koínon*) e privado (*ídion*) estão integrados no vaso.

Os seis *hoplítai* que se enfrentam no friso da pança da face B reforçam a idéia de atividades que os jovens devem passar para atingir a idade adulta. A prática do arco e flecha, os sacrifícios, a caça de pequeno porte (cães de caça) (ESPO. *Fábulas*, 182, ‘O Cão e a Lebre’), a equitação, todas estas atividades propiciam uma boa educação aos jovens. O combate na falange é a meta principal, pois exalta a defesa da terra dos ancestrais, a luta em prol de toda a comunidade *políade*. Além da caça e exercícios físicos fazerem parte da educação do efebo, a própria hospitalidade é um dos pilares da sociedade em que este jovem irá participar. O respeito às atividades sagradas (e oficiais) é um dos objetivos da *paideía*.

A narrativa pictórica continua na cena abaixo da outra asa: o suicídio de Ajax e entre o seu corpo vemos mais dois guerreiros homéricos (Dionmedes e Odisseus). O que consiste o suicídio de Ajax? De acordo com uma versão do mito, Ajax exige as armas do mais brilhante dos guerreiros aqueus (Aquiles). Tais armas teriam sido designadas para o mais valoroso guerreiro. Todavia, as armas ficaram para Odisseus (HOMERO. *Odisséia*, XI, 540-550). Ajax fica enfurecido e à noite em um acesso de loucura/ fúria (encantamento



lançado por Atená) ataca o rebanho pensando que fossem seus opositores (Agamêmnon e Odisseus). De manhã, ele percebe o que fez, pois o rebanho serviria para a alimentação e se mata (SÓFOCLES. *Ájax*, vv. 860-865). Esta é a cena pintada pelo nosso artesão: Ájax com a espada cravada em seu peito (PÍNDARO. *Neméias*, VII, 24-28; VIII, 25-30; *Ístmicas*, IV, 36).

Mas podemos relacionar estas narrativas míticas? Há algum traço comum entre Eurytos, Hércules e Ájax? Sim. Primeiramente, a questão dos arqueiros (representados nas extremidades da cena da pança superior da face B). Hércules e Eurytos (sabe usar bem o arco, seu pai Melaneu era um ilustre arqueiro) se enfrentaram na prova de arco e flechas, daí o começo da disputa (os insultos de Eurytos) entre os dois (SÓFOCLES. *As Traquínias*, vv. 265-270; ANACREONTE. *Odes*, XXXI). Estamos lidando até aqui com as impiedades praticadas por ambas as partes: a de Hércules em eliminar de forma traiçoeira Íphitos e de exterminar com a casa de Eurytos, ocasionando a cólera dos deuses; a de Eurytos por não respeitar a relação de hospitalidade (*xenia*) que existia entre ele e o herói. Toda *hýbris* (desmedida) e *asebeia* (impiedade) têm um alto preço entre os deuses do Olimpo: a punição. Tanto o rei Eurytos quanto o herói Hércules pagaram por seus atos perante os olímpicos.

E no caso de Ájax? Este herói também ofendeu as potências divinas no momento em que não aceita que Odisseus fique com as armas do valoroso Aquiles. A punição veio por parte de Atená e o herói ao ver que sua cólera foi em vão, ele se mata. A desonra levou Ájax ao suicídio. Este ato é a ponte entre Ájax e Hércules. O filho de Zeus em um dado momento de sua extensa trajetória pensou também em se matar. Porém, diferentemente de Ájax, Hércules não percorreu este caminho. Eurípides em sua peça *Hércules* trata do seguinte argumento: o herói crendo matar os filhos de Eurysteu (rei de Micenas) liquidou os seus próprios filhos. De novo, as mãos dos deuses interferem e ludibriam os heróis. Mas, a reação de desespero de Hércules difere da de Ájax, pois não é de desonra e sim de sofrimento. O suicídio é visto como o caminho mais fácil a ser trilhado, pois a coragem

não consiste em morrer, mas em viver, a morte é uma solução fácil, a qual é preciso saber resistir (DE ROMILLY, 1995: 163-164). O termo *amathia*, empregado na peça euripidiana, propõe o sentido que o suicídio é uma conduta impulsiva e sem reflexão, segundo Jacqueline de Romilly. De acordo com esta autora, Hércules é um anti-Ájax, ou seja, ele soube buscar outro caminho que não aquele da morte pelas próprias mãos.

A cena do corpo de Ájax é assistida por Odisseus e Diomedes (seu nome significa 'o inspirado por Zeus'). Este é o companheiro habitual do herói de Ítaca na maior parte das missões em que foi incumbido. Odisseus foi o herói que rivalizou com Ájax pela posse das armas de Aquiles. Ao descer ao Hades, Odisseus tenta falar com Ájax, mas o herói nada responde e se afasta junto com os outros mortos (HOMERO. *Odisséia*, XI, 560-565).

Devemos lembrar que Ájax combatia com um escudo em torre, todo ele de couro e de bronze (HOMERO. *Ilíada*, VII, 219). Este escudo pertence a um período bastante recuado, antes mesmo da composição dos poemas homéricos. Ájax representa uma forma de guerrear estranha à falange hoplítica. Já Odisseus que olha para seu cadáver pertence ao mundo dos hoplítai, além de ser um habilidoso marinheiro, sempre pronto para enfrentar as aventuras e perigos nos domínios de Poseidon. O pintor enfocou duas formas de guerrear: uma tradicional – homérica ou mesmo pré-homérica, com o uso do arco e escudo em torre; a outra do *hoplites* (escudo redondo, com o duplo punho, couraça, elmo, espada) e o conhecimento de técnicas de navegação. Como o *aedo* Homero, o pintor desta cratera misturou formas de combate da Idade do Bronze e do Ferro (KIRK, 1999: 123).

Seguindo a proposta do método de Claude Bérard, nós temos neste vaso vários sintagmas, ou seja, vários enunciados com conteúdo narrativo. As práticas da caça (na parte plana da asa e a representação de cães de caça na face A), de cavaleiros (efebos – imberbes – cavalgando, representados no friso inferior),⁵ da falange, da

⁵ Estes efebos são jovens imberbes que praticam a equitação, sobre a interpretação deste friso, ver: Pantel, P.S. et Schnapp, A. *Image et Société en Grèce Ancienne*, p. 73.



hospitalidade e os animais na boca da cratera, nos indicam signos relacionados ao mundo das atividades que integram a *paideía* dos jovens. Ao pintar três grandes guerreiros (Eurytos, Hércules e Ajax) o pintor quis transmitir uma outra mensagem e, sendo assim, deveria existir algo que os relacionasse. O ponto em comum entre os três é o desrespeito ao sagrado (às leis divinas, às práticas oficiais). Eurytos feriu a relação sagrada de *xenia* com Hércules. Este último assassinou traiçoeiramente Íphitos e Ajax rebelou-se contra os deuses (não poderia ficar com as armas de Aquiles). Outra impiedade/ desmedida (*asebeía/hýbris*) é a questão do suicídio de Ajax. Segundo Aristóteles, morrer para livrar-se de algo penoso não é próprio de um homem corajoso, pelo contrário, é comum aos covardes. O filósofo após proferir esta idéia diz que a verdadeira coragem é aquela do cidadão-soldado. Ele dá o exemplo dos corajosos Diomedes e Heitor (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, III, 7-8, 1116 a). Não é por acaso que o pintor representou o corpo de Ajax ladeado por Odisseus e o corajoso Diomedes. A 'coragem' enaltecida pelo pintor encontra-se no friso da face B com os *hoplítai*. Seguir os passos de Diomedes e do herói Odisseus faria do jovem um bom cidadão assim como um defensor da terra de seus ancestrais.

A análise desta cratera e dos textos possibilitou fortalecer a hipótese de que a hospitalidade era um rito oficial da *pólis*. As imagens específicas desta cratera fazem alusão à hospitalidade aristocrática, daí o artefato ter sido encontrado fora de Corinto, em Caere, na Etrúria. Os tiranos de Corinto não aceitaram a veiculação de imagens que lembrassem o período aristocrático dos Baquíades (VIII e meados do VII séculos a. C.). Isso não quer dizer que os banquetes e a hospitalidade não fossem mais praticados na cidade. O que eu quero frisar aqui é que as imagens relacionadas a uma vida aristocrática foram censuradas pelos Cypselidas (Tiranos). Estes governantes apoiaram a circulação de outras temáticas, entre elas as dos *kômoi* que veremos a seguir.

2 – CULTURA POPULAR EM CORINTO: OS KÔMOI

Nas cerimônias religiosas helênicas podemos encontrar dois tipos de procissões: a *pompé* e o *kômos*. A primeira pode ser definida como uma procissão solene praticada pelos cidadãos e sacerdotes, antes dos ritos de sacrifício.⁶ Podemos apontar a *pompé* dedicada à deusa Atená durante as Panatenéias em Atenas. O *péplos* era confeccionado por mulheres que o carregavam até a Acrópole (levavam também outros objetos para os sacrifícios) (PARKE, 1977: 43), chegando lá havia sacrifícios nos altares dos templos de Atená *Polias* e no de Atená *Niké* (PANTEL, 1992: 126-127). Existiam também *pompaí* dedicadas à Ártemis na região da Ática: procissões de mulheres carregando bolos para a deusa em Mounichia e *pompaí* das meninas ursas no santuário da deusa em Brauron (PARKE, 1977: 140-141).

Em Corinto temos também a presença destas procissões solenes. Elas aproximam-se bastante do modelo criado por Jean-Louis Durand quando este autor analisa o sacrifício de bois na cerâmica ática. A *pompé* consiste em um cortejo que se dirige a um santuário onde serão feitos os ritos necessários (sacrifícios e oferendas). O altar marcaria, segundo Durand, o fim da procissão, a chegada ao *témenos* onde seriam sacrificados animais no altar – *bómos* (1986: 163).

Na placa de madeira,⁷ encontrada na gruta de Pitsa (Corinto), vemos este esquema pictórico: procissão de devotos levando a ovelha para ser sacrificada (*thusía*) no altar (*bómos*). Esta placa votiva policromática nos apresenta sete

⁶ Fauquier, M. et Villette, J.-L. *La Vie Religieuse dans les Cités Grecques aux VI e, V e et IV e Siècles*. Paris: Ophrys, 2000, pp. 93-97: O rito era um serviço divino, uma *therapeía*: cuidados dedicados ao cumprimento do culto e dos ritos de sacrifício. Com estes cuidados, os homens e os deuses viviam em perfeita harmonia e comiam na mesma mesa (...) todo cidadão podia realizar um sacrifício em seu próprio nome ou de um grupo ou de sua *pólis*. O sacrifício – *thusía* – colocar em morte ritual. A *thusía* se apresentava em seis etapas: 1a. – uma procissão, chamada de *pompé*, seguida pelos participantes, os sacrificadores, a vítima em uma ambiência de cantos, dança e música; 2a. – a chegada ao lugar de sacrifício – *bómos*; 3a. – o pronunciamiento de preces, o consentimento da vítima, a aspersão d'água fria na cabeça da vítima, a queima das premissas e a consagração; 4a. – a morte do animal; 5a. – na mesa, o corte da vítima; 6a. – a partilha das carnes e a refeição em comum.

⁷ Placa de madeira encontrada em Pitsa (Corinto). Atenas. National Archaeological Museum, (no. 16464), c. 540-520 a. C.



integrantes de uma procissão, todos estão coroados com mirto e seguram ramos, denotando assim o caráter sagrado da cerimônia. Dois jovens executam instrumentos musicais: o *aulós* e a lira de sete cordas. Estes instrumentos dão o ritmo à procissão e possibilitam aos participantes entoar cantos e hinos às divindades louvadas durante o cortejo (HAVELOCK, 1996: 26). A criança mais jovem conduz o carneiro/ovelha em direção ao altar sujo de sangue de outras vítimas que deveria ser lavado e purificado. Na frente da procissão uma jovem com cabelos curtos asperge água no altar com uma *oenochóe*, ato claro de purificação. Ela carrega em sua cabeça uma bandeja contendo duas *oenochóe* de forma cônica e uma espécie de caixa, onde provavelmente se encontra a *mákhaira* – faca específica de sacrifício (DURAND, 1979: 136). No alto à direita, podemos ler a inscrição votiva pintada em alfabeto coríntio: “*consagrada às Ninfas pelo Coríntio [--] o*”. As duas mulheres à esquerda chamam-se Euthydika e Euqolis.

Por ser uma ovelha e estar sendo conduzida por uma criança, acreditamos que este rito estivesse sendo dedicado à Ártemis: deusa curatófona, a que nutre os pequeninos e conduz os jovens à fase adulta, por meio de ritos de iniciação (VERNANT, 1991: 115). A inscrição nos dá outra pista reveladora: as Ninfas – virgens que acompanham a deusa da caça.

Esta placa votiva evoca uma procissão harmoniosa em direção ao altar. Nesta procissão vemos três crianças representadas, isso quer dizer que desde cedo elas têm contato com o sagrado e os ritos onde o sangue das vítimas é cuidadosamente derramado. A atividade sacrificial garante a ligação do grupo ao seu território (DURAND, 1986: 80). Além disso, a atividade cultural assegura a identidade do grupo, criando laços de amizade e de reciprocidade que serão fundamentais para a coesão da comunidade em torno dos ritos dedicados às divindades políades. Portanto, esta placa, segundo nosso modelo explicativo, representa uma das atividades – procissões/ *pompái* – da cultura oficial em Corinto. Por meio deste rito, os deuses são honrados e os jovens são educados para suas futuras atuações como magistrados (*hiereús*, *polemárcheios* ou mesmo arconte) na vida po-

lítica e religiosa da *pólis*. O respeito aos ritos oficiais (*eusebeía* – piedade) da *pólis* asseguram a boa ordem (*eunomía*) e reforçam as regras e costumes que todos (tanto *kakoí* quanto *áristoi*) devem seguir e respeitar.

Placa Votiva - *pompé*



Os pintores coríntios possuíam a *métis* – astúcia, inteligência prática – em marcar bem os distintos tipos de procissões e de danças, por meio da representação do corpo e dos gestos. Podemos demonstrar isto a partir de uma cena de dança em um *aryballos* coríntio. Este vaso foi encomendado ao pintor e encontrado no *temenos* do Templo Hill, na ástya de Corinto (580-575 a. C.). A inscrição indica que é uma cena de dança e que o vaso foi um prêmio recebido pelo líder do coro ou uma peça comemorativa encomendada para recordar a vitória de Pyrrias em um concurso de dança (ROEBUCK e MARY, 1955: 160). Eis a tradução e transliteração da inscrição em alfabeto coríntio: “*Polyterpos. Pyrrhias lidera os dançarinos; e para ele, ele mesmo, uma ólpe*”. A inscrição nos dá a idéia de preenchimento dos espaços no *aryballos* e também a noção de que as letras acompanham os movimentos da dança e divulgação da música no espaço.

Placa Votiva - *pompé*





Bíbasis e inscrições



A dança representada neste vaso não é um *kômos*, mas uma dança denominada *bíbasis*. Seus movimentos consistiam em saltar e tocar as nádegas com os pés, o maior número de pulos determinava o vencedor. O vencedor deste *agón* – Pyrrhias – teve como prêmio uma *ólpe* pintada.

A partir destas constatações, podemos já estabelecer as primeiras diferenciações entre *kômos* e *pompé*, bem como entre *kômos* e *bíbasis*. O *kômos* não é uma procissão oficial,⁸ pelo contrário, a explicitação do grotesco, por parte dos corpos dos *komástai* representados, configura-se em uma via aberta para a subversão da concepção estética do corpo e da ordem *poliade*. Diferentemente da *bíbasis*, durante a prática do *kômos*, os dançarinos tocam o solo e movimentam suas pernas e braços. Ficam patentes, então, os signos explicitados pelos pintores para indicar a dança dos *komástai* (enfoque do ventre e das nádegas – grotesco –, curto *chítion*, movimento dos braços e das pernas). Os pintores apresentavam atributos e signos específicos para construir suas imagens. Os seus receptores ao lerem estes signos compreendiam a mensagem transmitida pelos pintores de vasos, ou seja, se uma dada imagem representava um rito solene – *pompé* – ou então uma procissão catártica de *komástai*.

Os filólogos que se interessaram sobre a dança dos *komástai* nos dão preciosas informações acerca da procissão catártica. Segundo Arthur Pickard-Cambridge, o *kômos* e especialmente

o seu aspecto de disputa – *agón* – propiciou a formação do coro cômico. Este autor busca enfatizar a estreita relação entre *kômoi* e os ‘primórdios’ do coro da Comédia Antiga. A teoria de Pickard-Cambridge teve seus seguidores, entre eles T.B.L. Webster, A.D. Trendall (1971: 1-7) e Francisco R. Adrados (1983: 419). Não nos interessa aqui pesquisar o coro teatral e muito menos a sua ‘origem’.⁹ Entretanto, Pickard-Cambridge explica que estas procissões dionisíacas são ritos mágicos de fertilidade do solo (1927: 245).

Paulette Ghiron-Bistagne avança mais nas questões referentes aos *kômoi*. A autora apresentou um estudo etimológico do termo *kômos*. O 1o. sentido apontado é o de ‘cortejo carnavalesco’ (“*cortège carnavalesque*”).¹⁰ Trata-se de uma paródia às ‘procissões oficiais’ (“*Il s’agit souvent de parodie des processions officiels*”). O 2o. sentido apontado por ela refere-se à questão agonal (*agón*) de disputa entre o *péan* apolíneo e o *dithýrambos* dionisíaco, consistia-se em uma prova de ditirambo-homens nas Dionisíacas (espetáculo primitivo de coros). O 3o. consiste no coro cantado e dançado em honra a Dionisos, o *kórdax* - dança lasciva -, ligado aos ritos agrários. A própria vestimenta dos dançarinos explicita um sentido propiciatório, de fertilidade, segundo a autora (GHIRON-BISTAGNE, 1972).

O primeiro e o terceiro significados podem ser averiguados na documentação sobre *kômos* em Corinto Cypsélida. A procissão com o sentido de disputa entre coros e uma possível relação com o coro cômico é uma questão difícil de ser analisada. Ghiron-Bistagne em seus trabalhos procurou sempre ressaltar o caráter mágico e propiciatório da procissão dionisíaca (GHIRON-BISTAGNE, 1976: 243). A dança dos

⁸ Vovelle, M. A Religião Popular. In: *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 165. “Para ele [Bakhtin], a religião popular é antes um conjunto de atitudes e comportamentos, uma dinâmica, em uma palavra, fundada na inversão de valores e das hierarquias, na corrosão do riso e da loucura, opondo uma contraletitura espontânea e constantemente desmistificadora à religião e à ordem oficial.”

⁹ Alguns autores não aceitam a tese da ‘origem’ do teatro no ritual dionisíaco. O teatro, segundo esta vertente, derivaria dos exercícios físicos e das práticas militares dos efebos, sobre esta explicação ver: Camp II, J. Athens and Attica: the Town and its Countryside; in: Verbanck-Piérard, A. et Viviers, D. (org.) *Culture et Cité: l’Avènement d’Athènes à l’Époque Archaïque* Bruxelles, 1995, p. 235.

¹⁰ Perspectiva seguida também por Jean Carrière: Carrière, J. *Le Carnaval et la Politique: une Introduction à la Comédie Grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1979, p. 19.



komástai poderia ser, às vezes, uma dança mágica destinada a dissipar os perigos da caça ou da guerra (cenas que unem caça e procissão). Ela parece ter um papel apotropaico paralelo ao de rito propiciatório (GHIRON-BISTAGNE, 1973: 311).

Como bem frisou Ghiron-Bistagne, não podemos falar em *kômos* e sim em *kômoi*. Na verdade havia uma pluralidade de procissões, especialmente no caso de Corinto. A partir da análise dos vasos com cenas de *kômoi*, pude identificar os distintos tipos de *kômoi*. O diálogo entre a documentação arqueológica (cenas de vasos coríntios) e as passagens na documentação textual possibilitou indicar a diversidade de procissões catárticas em Corinto no período da tirania.

Entretanto, não posso apontar aqui todas as imagens analisadas durante a pesquisa. Desta forma, escolhi a do *alábastros* a seguir, uma peça peculiar com 27,5 cm do estilo Antigo Coríntio (c. 625-600 a. C.). Neste grande *alábastros* do Museu do Louvre vemos no friso superior uma cena de caça ao javali, com caçadores munidos de lanças e pedras; no friso inferior outra cena de caça, um dos caçadores está sendo devorado pela pantera, em seu socorro vão outros caçadores e dois *komástai* (um com lira, o outro com o *aulós*), precedendo mais dois foliões que executam uma ‘dança cambaleante’ (GERNET, 1982 b: 107). Há uma cabeça representada neste friso (seria a de Dionisos ctônico?).¹¹

A caça ao javali é uma prática comum entre os *áristoi*, representa um tipo de caça nobre, onde coragem e astúcia – *métis* – serão postas à prova. Para Alain Schnapp, a caça é uma das atividades educativas – *paideía* – dos jovens, futuros cidadãos. Por meio dos exercícios cinesgéticos, há o reconhecimento do território, ligando e integrando campo e cidade (SCHNAPP, 1987: 187). O *kômos* tem este mesmo papel de apropriação e reconhecimento territorial. As procissões cruzam as várias *komaí* dispersas no espaço rural e chegam aos confins do território,

lá podem realizar ritos e sacrifícios nos santuários-limite, como, por exemplo, o de Pérachora (onde foram achados vários vasos contendo imagens de *kômoi*).

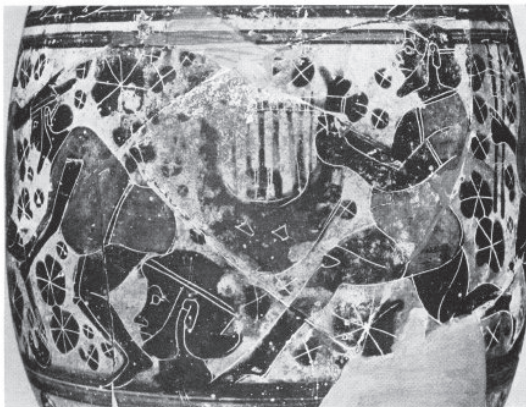
O *kômos* selvagem, perigoso e caçador aparece em alguns momentos na documentação textual. A tragédia de Eurípides *As Bacantes* nos apresenta a procissão das ‘enfurecidas’ mulheres de Tebas carregando partes do corpo dilacerado de Penteu.¹² Plutarco descreve a morte do herói caçador Actéon em um *kômos* (Plutarco. *Histórias de Amor*, II, 772 f). E em nosso *alábastros* vemos no friso inferior um caçador sendo devorado por uma pantera (PAYNE, 1931: 286). É interessante frisar que Dionisos se faz presente neste friso, não só pelo *kômos* (o *aulós* e a dança), mas principalmente com a pintura da pantera. Este animal selvagem evoca a divindade do êxtase, a pantera é um animal sedutor: seu olhar e seu perfume paralisam suas vítimas. O odor que ela exala perturba e atrai os animais selvagens. O perfume é “a presença concreta do invisível”, (THEML, 2000) significa sedução, daí a técnica de caça utilizada pela pantera: a mistura de embuste e de sedução (DETIENNE, 1998: 96). Ela pode ser um animal que tanto é caçado quanto caçador. A sua caça assemelha-se àquela exercida por Aphrodite, uma caça amorosa praticada pela *párdalis* (pantera/ prostitua). A pantera é o elo que une Dionisos e Aphrodite neste *alábastros*.

Alabastros – friso superior: caça



¹¹ Ghiron-Bistagne, P. A Propos du ‘Kômos’ Corinthien, p. 311. Hipótese levantada por H. Metzger. *Revue Archéologique*, 1972, pp. 31-34.

¹² Eurípides. *As Bacantes*, vv. 1165-1175: o poeta utiliza duas vezes o termo *kômos* na passagem em que as mulheres saem das montanhas e tomam o rumo à *ásty* de Tebas levando a caça (Penteu).

**Friso inferior: *kômos*****Friso inferior: pantera devorando o caçador****Friso inferior: *komástai***

Ao olharmos para o caçador, prestes a ser devorado pela pantera, e o animal perceberemos que não se trata mais nem de um homem e nem mesmo de uma fera. A figura representada consiste agora em um ser híbrido, parte homem e parte besta. O mais interessante é que a pan-

tera devorou justamente a cabeça da vítima. O *prósopon* – máscara – da pantera passou a configurar o corpo do caçador. Este corpo metamorfoseado e híbrido expressa a alteridade por meio do olhar frontal da pantera. É o olhar que paralisa, seduz e convida os homens a participarem daquela experiência. O sintagma deste vaso está pautado nesta experiência, em que os homens entram em contato com as divindades do êxtase, da sedução e da caça amorosa (Dionisos e Aphrodite).

Não seria possível aqui analisarmos todos os tipos de *kômoi* que encontrei durante a pesquisa. Desta forma, posso apontar os seguintes tipos de procissões encontrados na documentação: 1 – o *kômos*, ritual mágico-propiciatório dos camponeses; 2 – o *kômos* relacionado à experiência da alteridade, ou seja, o contato com divindades (Dionisos, Aphrodite, Ártemis) e entidades/ animais sobrenaturais (Górgona, pantera, Hydra); 3 – o *kômos* dos jovens atletas, vitoriosos dos jogos pan-helênicos; 4 – o *kômos* carnavalesco, com a explicitação do grotesco e do baixo corporal.

A partir da análise dos vasos e dos textos ficam patentes os múltiplos sentidos irradiados por estas procissões em Corinto. Quando *komástai* embriagados cruzavam o campo, o Istmo de Corinto e atingiam o centro urbano (a *ásty*), eles exaltavam a experiência dionisiaca, a vida campestre, os prazeres do corpo e um tempo festivo e carnavalesco. Toda esta manifestação só foi possível ser praticada a partir da Tirania dos Cypséidas. Tais tiranos apoiaram a difusão das imagens de *kômoi*, bem como do culto dionisiaco em todo o território de Corinto. O apoio ao culto de Dionisos e principalmente à prática da procissão carnavalesca expressa toda uma política voltada aos grupos de viticultores e aos grupos de cultuadores de determinadas divindades/ entidades encontradas nos vasos (Ártemis, Aphrodite e Hércules). A cultura popular não estava desvinculada da política e de um estreito diálogo com a esfera oficial de Corinto Arcaica.



BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

ANACREONTE. *Odes de Anacreonte*. Edição bilíngüe (grego - português). Trad. Almeida Cousin. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.

ARISTOTLE. *Politics*. Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press.

_____. *Nicomachean Ethics*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

ÉSOPE. *Fables*. Trad. Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

EURÍPIDE. *La Folie d'Héraclès*. Tome I. Trad. Marie Delcourt-Curvers. Paris: Gallimard, 1962.

_____. *Iphigénie à Aulis*. Tome II. Trad. Marie Delcourt-Curvers. Paris: Gallimard, 1962.

EURÍPIDES. *As Bacantes*. Edição bilíngüe (grego - português). Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Hucitec, 1995.

HERODOTUS. *History. Books V-VII*. Trad. A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press.

HOMÈRE. *Iliade*. Trad. Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

_____. *L'Odyssée*. Trad. V. Bérard. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

_____. *Hymnes*. Trad. J. Humbert. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

LÍRICOS GRIEGOS. *Elegiacos y Yambógrafos Arcaicos*. Edição bilíngüe (grego - espanhol). Vols. I y II. Trad. Francisco R. Adrados. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

PAUSANIAS. *Description of Greece. Books I and II*. Trad. W.H.S. Jones Cambridge: Harvard University Press, 1992.

PINDARE. *Olympiques*. Tome I. Trad. Trad. Aimé Puech. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

_____. *Pythiques*. Tome II. Trad. Aimé Puech. Paris: Les Belles Lettres, 1977.

_____. *Néméennes*. Tome III. Trad. Aimé Puech. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

_____. *Isthmiques. Fragments*. Tome IV. Trad. Aimé Puech. Paris: Les Belles Lettres, 1961

PLUTARQUE. *Histoires d'Amours. Oeuvres Morales Tome X*. Trad. M. Cuvigny. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

SOPHOCLE. *Ajax. Les Trachiniennes*. Trad. Robert Pignarre. Paris: Flammarion, 1964.

STRABON. *Géographie. Tome V (Livre VIII)*. Trad. Raoul Baladié. Paris: Les Belles Lettres, 1978.

_____. *Géographie. Tome VII (Livre X)*. Trad. F. Lasserre. Paris: Les Belles Lettres, 1971

THÉOGNIS. *Poèmes Élégiques*. Trad. Jean Carrière. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War. Books I and II*. Trad. C. F. Smith. London: Harvard University Press, 1992.

DOCUMENTAÇÃO ARQUEOLÓGICA

FOWLER, H.N. and STILLWELL, R. *Corinth Vol I: Introduction-Topography, Architecture*. Cambridge: Harvard University Press - American School of Classical Studies at Athens, 1932.

PAYNE, H. *Necrocorinthia: a Study of Corinthian Art in the Archaic Period*. Oxford: Clarendon Press, 1931.

POTTIER, E. *Vases Antiques du Louvre*. Paris: Hachette, 1897.

SEEBERG, A. *Corinthian Komos Vases. Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London. Supl. 27*, 1971.

BIBLIOGRAFIA

ADRADOS, F. *Fiesta, Comedia y Tragedia*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

BAKHTIN, M. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: Contexto de François Rabelais*. São Paulo - Brasília: Hucitec - Edunb, 1993.

BENVENISTE, Émile. *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes: 1 - Économie, Parenté, Société*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

BÉRARD, C. *Iconographie-Iconologie-Iconologique. Études de Lettres. Fasc. 4*, 1983.

BERTHIAUME, G. *Les Rôles du Mageiros: Étude sur la Boucherie, la Cuisine et le Sacrifice dans la Grèce Ancienne*. Mn. Supl. 70. Leiden: E.J. Brill, 1982.

BRUIT, L. *Les Dieux aus Festins des Mortels: Théoxénies et Xeniai. Centre de Recherches d'Histoire Ancienne 86. Entre Hommes et Dieux: Le Convive, le Héros, le Prophète*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna: 1500-1800*. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CALAME, C. *Le Récit en Grèce Ancienne: Enociactions et Représentations de Poètes*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1986.

CAMP II, J. *Athens and Attica: the Town and its Countryside*. In: VERBANCK-PIERARD, A. et VIVIERS, D. (org.) *Culture et Cité: l'Avènement d'Athènes à l'Époque Archaïque* Bruxelles, 1995.

CARDOSO, Ciro Flammarion S. *Narrativa, Sentido, História*. Campinas: Papyrus, 1997.



CARRIÈRE, J. *Le Carnaval et la Politique: une Introduction à la Comédie Grecque*. Annales de l'Université de Besançon. Paris: Les Belles Lettres, 1979.

COULET, C. *Communiquer en Grèce Ancienne: Écrits, Discours, Information, Voyages*. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

DENTZER, J.- M. *Le Motif du Banquet Couché dans le Proche-Orient et le Monde Grec du VII au IV Siècle Avant J. C.* Rome-Paris: École Française de Rome - Palais Farnèse, 1982.

DE ROMILLY, J. *Tragédies Grecques au fil des Ans*. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

DETIENNE, Marcel *En Grèce Archaïque, Géométrie, Politique et Société*. Annales ESC, 20, 1965, pp. 425-441.

_____. *Dionysos mis à Mort*. Paris: Gallimard, 1998.

DOBROWOLSKI, W. *Sisyphes et le Komos*. *Bulletin du Musée National de Varsovie*, vol. XVII, no. 4. Varsovie, 1976, pp. 97-106.

DORSINFANG-SMETS, A. Les Étrangers dans la Société Primitive. *Recueils de la Société Jean Bodin*, 9, pp. 59-73.

DURAND, J.-L. *Sacrifice et Labour en Grèce Ancienne: Essai d'Anthropologie Religieuse*. Paris-Rome: Découverte-EFR, 1986.

_____. Bêtes Grecques: Propositions pour une Topologie des Corps à Manger. In: DETIENNE, M. et VERNANT, J.-P. *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec*. Paris: Gallimard, 1979.

FAUQUIER, M. et VILLETTE, J.-L. *La Vie religieuse dans les Cités Grecques aux VIe, Ve et IVe Siècles*. Paris: Ophrys, 2000.

FINLEY, M.I.. *O Mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

FORNIS, C. *Estabilidad y Conflicto Civil en la Guerra del Peloponeso: las Sociedades Coríntia y Argiva*. Oxford: Hadrian Books, 1999.

FRONTISI-DUCROUX, F. *Le Dieu Masque: une Figure de Dionysos d'Athènes*. Paris-Rome: Éditions la Découverte-École Française de Rome, 1991.

_____. *Du Masque au Visage: Aspects de l'Identité en Grèce Ancienne*. Paris: Flammarion, 1995.

GARLAN, Y. Les 'Fabricants' des Amphores. *Topoi*, 8/2, 1998.

GAUTHIER, Ph. *Symbola, les Étrangers dans les Cités Grecques*. Nancy, 1972.

GERNET, L. *Anthropologie de la Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982 b (1968).

_____. *Droit et Institutions en Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982 a (1968).

GHIRON-BISTAGNE, P. Kômos et Kômoi. *Revue des Études Grecques*, LXXXV, 1972, pp. XX-XXII.

_____. A Propos du 'Kômos' Corinthien. *Revue Archéologique*, 1973, fasc. 2, pp. 303-314.

_____. *Recherches sur les Acteurs dans la Grèce Antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

GROTTANELLI, C. Notes on Mediterranean Hospitality. *Dialoghi di Archeologia*. 1976-7, pp. 186-194.

HAVELOCK, E.A. *A Revolução da Escrita na Grécia e suas Consequências Culturais*. São Paulo-Rio de Janeiro: Unesp-Paz e Terra, 1996.

KIRK, G.S. La Guerre et le Guerrier dans les Poèmes Homériques. In: Vernant, J.-P. *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne*. Paris: EHESS, 1999 (1968).

LE ROY LADURIE, E. *Le Carnaval de Romans*. Paris: Gallimard, 1979.

LÉVY, E. La Dénomination de l'Artisan chez Platon et Aristote. *Ktèma*, No. 16, 1991.

LIMA, A.C.C. Cultura Popular em Atenas no V Século a. C. *Hélade: Suplemento I*. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2000.

LORAUX, N. La Cité comme Cuisine et comme Partage. *Annales: ESC*, 1981, 4, pp. 614-622.

MURRAY, O. *Symptica: a Symposium on the Symposion*. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1990.

NUMELIN, R. *The Beginnings of Diplomacy. London-Copenhagen*: Oxford University Press-Ejnar Munksgaard, 1950.

PANTEL, P. S. et SCHNAPP, A. Image et Société en Grèce Ancienne: Les Représentations de la Chasse et du Banquet. *Revue Archéologique* - fascicule 1. Paris, 1982.

PANTEL, P.S. et THELAMON, F. Image et Histoire: Illustration ou Document. In: *Image et Céramique Grecque. Actes du Colloque de Rouen 25 - 26 novembre 1982*. Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 1983.

PANTEL, P.S. *La Cité au Banquet: Histoire des Repas Publics dans les Cités Grecques*. Collection L'École Française de Rome. Rome: École Française de Rome Palais Farnèse, 1992.

PARKE, H. W. *Festivals of the Athenians*. New York: Cornell University Press, 1977.

PICKARD-CAMBRIDGE, A. *Dithyramb, Tragedy and Comedy*. Oxford: Clarendon Press, 1927.

ROEBUCK, C. A. and Mary C. A Prize Aryballos. *Hesperia*. Vol. XXIV, 1955, pp. 158-163.



SALMON, J.B. *Wealthy Corinth: a History of the City to 338 B.C.* Oxford: Clarendon Press, 1997 (1984).

SCHEID-TISSINIER, E. *L'Homme Grec aux Origines de la Cité (900-700 av. J.-C.)*. Paris: Armand Colin, 1999.

_____. *Les Usages du Don chez Homère*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1994.

SCHNAPP, A. *La Duplicité du Chasseur: Comportement Juvénile et Pratique Cynégétique en Grèce Archaïque et Classique*. Paris:Thèse d'État, EHESS, 1987.

_____. Les Arts de l'Image et la Cité. In: *Histoire de l'Art: de l'Antiquité au XVIII^e Siècle*. Paris: Klincksieck, 1996.

SPITZER, Ph. Les Xenía, Morceaux Sacrés d'Hospitalité. *Revue des Études Grecques*, CVI. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

STAM, Robert. *Bakhtin: da Teoria Literária à Cultura de Massa*. São Paulo: Ática, 1992.

THEML, N. Temênidas Herodotiano – Mito e Rito de Fundação da Realeza dos Macedônios: o Passado Presente. *Hélade1* (1), 2000. (http://www.heladeweb.net/N12000/neyde_theml.htm).

VAN GENNEP, A. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

VERNANT, J.-P. et DETIENNE, M. *Les Ruses de l'Intelligence: la Mètis des Grecs*. Paris: Flammarion, 1974.

VERNANT, J.-P. *Figuras, Ídolos, Máscaras*. Lisboa: Teorema, 1991.

VIDALE, M. *Lavorare all'Ombra dell'Acropoli: Il Mondo degli Artigiani nella Grecia Antica*. *Archeo*, no. 4 (158), abril de 1998.

VOVELLE, M. A Religião Popular. In: *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

WEBSTER, T.B.L. and TRENDALL, A.D. *Illustrations of Greek Drama*. London: Phaidon Press, 1971.

WEBSTER, T.B.L. *Greek Theater Production*. London: Methuen, s/d.

WILL, E. *Korinthiaka: Recherches sur l'Histoire de la Civilisation de Corinthe des Origines aux Guerres Médiques*. Paris: E. de Boccard, 1955.



ASPECTOS DA ESCRAVIDÃO NA CHINA ANTIGA DURANTE A DINASTIA HAN

André Bueno

Prof. Ms. de História Antiga pela Universidade Federal Fluminense (UFF)

Resumo:

Este artigo discute a questão da escravidão na China Antiga, sua história e aspectos gerais, no contexto da dinastia Han entre os sécs III a.C. - III d.C.

Palavras-Chave: China Antiga, Escravidão, Dinastia Han.

Abstract:

This article discusses the issue of slavery in ancient China, its history and general aspects, during the Han Dynasty (between III BC - III AD centuries).

Mots-clé: Ancient China, Slavery, Han Dynasty.

famosos os Annales franceses, não faz quase nenhuma menção da escravidão; e quando a faz, parece ser mais por acidente do que para explicar esta relação. É interessante como desde essa época muito pouco se fez para explicar o papel da escravidão na economia da antiga China. As referências existem, provindo tanto da arqueologia como da documentação textual, mas parece que ao longo deste tempo os pesquisadores preferiram, tanto no Ocidente quanto no Oriente, investir em outros campos.² Embora isto não afete a obra de muitos dos sinólogos consultados - já que a escravidão parece ter ocorrido na China em condições singulares e diferenciadas daquelas que conhecemos no Mundo Clássico Greco - Romano - ela parece merecer uma atenção maior, e neste breve artigo tentaremos destacar os autores que trabalharam e se aprofundaram nesta área de estudo. Escolhemos o contexto da Dinastia Han por motivos específicos: 1º, por ser o primeiro período imperial antigo mais bem documentado e estudado, e 2º, por que se considera que esta época teria sido a do auge do escravismo na antiga China.³ Analisaremos, por conseguinte, os aspectos básicos e históricos dessa relação na Civilização Chinesa.

INTRODUÇÃO

Como em quase todas as economias da Antigüidade, a China Antiga também se valeu da escravidão na sua estrutura produtiva, apesar de grande parte dos estudos históricos feitos no Ocidente ignorarem, de certa forma, esta relação de trabalho. Na obra de referência *A Civilização Chinesa* de Marcel Granet,¹ lançada em 1928, este grande estudioso, que se antecipou em muito nos campos culturais que tornariam

² Ponto de vista muito bem levantado por FINLEY, M. in *Escravidão Antiga e Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1991 1o cap.

³ Consideração feita KUO M. J. *La Societé esclaviste chinoise*. Paris, s/d.

¹ GRANET, M. *A Civilização Chinesa*. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1979.



ESCRavidÃO ANTES DA DINASTIA HAN

A cronologia histórica da China comprovada pela arqueologia está dividida nos seguintes períodos: Shang (XV-X a.C.), Zhou (X-III a.C.), Qin (III a.C.) e Han (III a.C. – III d.C.). Variações nessas datas são aceitas sem grandes problemas, e em linhas gerais elas definem razoavelmente os contextos históricos, sendo que a partir do ano de 842 a.C. as datações realizadas por Sima Qian são tidas como precisas e corretas.⁴

O período Shang (tido como a época das cidades – estado chinesas) já apresenta sinais precisos da existência da escravidão. Quando um nobre morria, por exemplo, parte da gleba de serviços era sacrificada e posta na mesma tumba.⁵ Mas as funções destes escravos são imprecisas: a documentação histórica referente a este período só seria recuperada no século VI a.C..⁶ Provavelmente sua utilidade era doméstica, já que nessa época uma característica fundamental da estrutura produtiva chinesa - o trabalho com mão-de-obra livre - já estava praticamente estabelecida.

No campo, a atividade agrícola era realizada por comunidades pequenas organizadas em núcleos familiares, que praticavam o aproveitamento intensivo de pequenos espaços do terreno. Este sistema continuou a existir sem grandes transformações na cultura chinesa, provavelmente por sua eficácia, mas se concentrando sempre em mãos familiares, talvez por receio de se ter que dividir com escravos uma produção fundamental para a sobrevivência em tempos de escassez e que atendia à uma população sempre crescente (como até hoje).

Não é impossível que escravos fossem utilizados pelos grupos intermediários da sociedade

(artesãos, funcionários, comerciantes, etc), mas provavelmente era difícil sustentá-los, o que os tornava praticamente um privilégio de nobres, que recebiam parte da colheita como imposto e, por conseguinte, tinham rendas independentes do seu trabalho para se sustentar.

Mesmo assim, essas são conjecturas: os melhores estudos sobre a cultura material chinesa do tempo Shang nos informam muito sobre seu modo de vida, mas não sobre as relações que deviam reger esta sociedade.⁷

O período Zhou, porém, escapa um pouco desta problemática, em função da razoável documentação existente à respeito das épocas mais recentes. Principalmente depois do século VI a.C., época em que surgem as “Cem escolas do Conhecimento”,⁸ muito se produziu em termos históricos e filosóficos. Mas isso não quer dizer que os historiadores recentes tenham se concentrado, por conseguinte, nos aspectos da escravidão. Ela, no entanto, aparece de forma esporádica nas fontes e nos permite identificar algumas das relações que permearam este regime escravista no âmbito social.

A época Zhou marca o que se convencionou chamar “feudalismo” chinês, embora o sistema político e econômico da época guarde apenas algumas relações com esta denominação.⁹ O que sabemos é que a estrutura social passou a ser dominada por clãs responsáveis pela posse e guarda de parcelas extensas de terra que correspondiam aos seus reinos, e que obedeciam de forma direta apenas ao Imperador – isso em termos, claro, já que o soberano da época estava muito mais para um enfraquecido rei medieval do Ocidente do que para o poderoso Imperador *De Facto* que surge depois do século III a.C. na China.

⁴ Sima Qian (II-I a.C.), autor do *Shi Ji* (Recordações Históricas), cuja precisão histórica é comprovada atualmente pela maior parte dos sinólogos. Tal era a lucidez de Sima Qian em relação às dificuldades de datação que ele mesmo reconhecia que antes do século IX a.C. era difícil ter certeza de alguns períodos abordados, no que ele estava certo.

⁵ WATSON, W. *China Antiga*. Lisboa: Verbo, 1969 1º cap.

⁶ Quem o faria seria *Kong Fu Zi*, ou Confúcio, nos seus livros *Shu Jing* (Livro dos Documentos) e *Chun Qiu* (Primaveras e Outonos), ambas crônicas históricas.

⁷ CHANG, K. *The archaeology of ancient China*. London: Yale University Press, 1968.

⁸ Para saber mais sobre este período, ler o livro de GRANET, M. *Pensamento Chinês*. Lisboa: Contraponto, 1997.

⁹ “Abusou-se tanto do termo feudal que este perdeu toda a significação. Melhor será que o esqueçamos e nos limitemos a caracterizar pelas suas instituições específicas o sistema político e social que, na longa história do mundo chinês, se aproximaria mais daquilo a que os historiadores do Ocidente atribuíram pela primeira vez este qualificativo.” in GERNET, J. *O Mundo Chinês*. Lisboa: Cosmos, 1979 v.1 pp.60-61.



Neste novo sistema de hierarquia política e social que predominava, a escravidão não perdeu espaço, porém, em seus atributos e funções. O que havia mudado, felizmente, era o hábito de se matarem serviçais no enterro dos nobres – agora substituídos por estátuas. Sabe-se um pouco mais das relações que regiam o sistema escravocrata da época, tanto em origem quanto em utilização.

Os escravos tinham tanto origem estrangeira quanto chinesa, provindo de guerras (internas ou externas) e por vezes, dívidas. Continuavam a ser utilizados em trabalhos domésticos, e não no campo. Mas parece que os grandes senhores já dispunham dos escravos para executarem trabalhos em empreendimentos particulares não – agrícolas, tais como: construção de obras públicas, junto com homens livres, soldados e prisioneiros (é caso das muralhas feitas no Norte para deter as invasões bárbaras, que posteriormente seriam agrupadas numa só, formando a grande muralha da China na época Qin – III a.C.), trabalho em minas e manufaturas (onde a presença de trabalho escravo variava segundo o tamanho da mesma: buscava-se ao máximo utilizar o trabalho familiar). Já aparecem também eunucos para auxiliar os nobres, mas a diferenciação entre os tipos de eunucos só será identificada no período Han. Existe, no entanto, a separação entre servo (vassalo) e escravo (aparentemente sem direitos), que aparece de forma clara em algumas citações. Tomemos esta como exemplo:

“(...) Se quiserdes enviar, a nós, vossos cativos, para a beira do Jiang e do Mar [banimento para fronteiras incultas], obedecemos este decreto! Se quiserdes distribuir-nos como presa aos feudatários, se quiserdes que os homens e mulheres sejam todos reduzidos ao estado de domésticos [servidão penal] obedecemos este decreto!(...) Se me transformardes, com sua virtude, a ponto de vos servir como vassalo, na mesma categoria desses bárbaros, isto será beneficência! Não é isto que ousou esperar, mas abro meu coração!”¹⁰

¹⁰ Discurso do príncipe de Zheng após a derrota perante o exército de Chou. *Zho Quan* (Tso Chuan) Cap.1 P.63, livro comentário do *Chun Qiu*.

Este breve discurso demonstra que a situação dos vassalos devia ser bem diferente (e melhor) do que a dos escravos, tanto em honra quanto em atribuições, e nele podemos identificar dois pontos importantes: o primeiro, de que o escravo não é “coisificado”, existindo a consciência de que ele é tão humano quanto nós: e em segundo lugar, que mesmo sabendo disso, sua situação não era nada agradável e não deveriam ser muitos os que estavam dispostos a submeter-se nesta condição.

Por fim, no período Qin, quando ocorre a centralização política da China num novo tipo de sistema imperial, a condição das instituições políticas modifica o papel da escravidão. A criação de uma vasta burocracia, em lugar de uma casta nobre dominante, desarticula vários aspectos da produção centrada nas famílias e clãs, configurando de uma nova forma o sistema de trabalho e a economia. Foi este contexto, que a dinastia Han absorveu, que desenvolveria a escravidão plena - ao modo chinês - como será conhecida nos períodos posteriores.

Assim sendo, podemos considerar que nos períodos anteriores ao século III a.C. a escravidão não tinha, de fato, um papel fundamental na economia chinesa. Por não ser dependente da mão de obra escrava, essa era utilizada em funções complementares ao sistema de trabalho livre. Tal consideração não é estranha: as condições de vida difíceis do território chinês com certeza estimularam os modos de produção familiar e a construção de comunidades e corporações fortes. Assim, somente nos períodos de expansão política das instituições chinesas é que se buscou uma utilização maior do trabalho escravo, questão que analisaremos à seguir.

A ESCRAVIDÃO NA DINASTIA HAN

A observação de Kuomojo (Guo Mo Ro) não estava de todo errada: a dinastia Han foi a que mais promoveu o uso da escravidão na Antiguidade chinesa.¹¹ Isso ficou comprovado pelo

¹¹ *Ibidem* 3



estudo aprofundado sobre as condições do escravismo na antiga china realizado por Wilbur¹² e complementado pela detalhada análise social empreendida por Ch'u¹³ que utilizaremos como base deste trabalho, em conjunto com a documentação primária.¹⁴

Durante o período Han, o rápido desenvolvimento da economia forçou a reformulação da estrutura produtiva, visando atender um mercado consumidor crescente, que correspondia à expansão das fronteiras imperiais em direção ao Oeste e ao Sul. Estas modificações foram induzidas pela visão cosmopolita que permeava a existência da dinastia Han, interessada em desdobrar-se política e economicamente em novas terras. Durante o governo de Wu Di (II-I a.C.), por exemplo, temos a abertura da rota da seda e a divulgação dos produtos chineses em forma de campanha com a distribuição de presentes e tributos para várias cortes fronteiriças, visando claramente o estabelecimento da paz e o fortalecimento do comércio.

Com o desenvolvimento desta estrutura, tornou-se necessário implementar a produção, angariando a mão de obra disponível para a construção pública e para o trabalho nas manufaturas. O sistema de convocação sazonal dos cidadãos livres para as obras públicas não deu conta das necessidades crescentes, e a dinastia lançou mão, por fim, da escravidão para complementar a mão de obra. Em pouco tempo, porém, a eficácia do trabalho escravo e os lucros advindos do comércio desta mão de obra tornaram-na uma atividade interessante, e sem demora ela começou a ser usada de forma intensa e abrangente em vários setores da economia.

AS FORMAS DE ESCRAVIZAÇÃO

A lei recorrente na época determinava que os escravos poderiam ser obtidos em guerra,

importação ou por pena judicial.¹⁵ As penas judiciais eram aplicadas em certas condições: tinham em geral tempo (in)determinado, podiam ocorrer por dívidas, condenação legal por injúrias ou mesmo por ordem institucional como forma de punição, por vezes acompanhada (ou não) de castração. Homens livres também podiam vender sua liberdade e de sua família. Mas a fonte principal de escravos era a guerra, conquanto a importação estivesse mais ligada à escravidão dos “bárbaros do norte” (mongóis e hunos) e de estrangeiros exóticos e raros, tais como brancos, negros ou melanésios.

Os escravos eram distinguidos em quatro tipos de classificação, separadas em duas: eles podiam ser T'u (servos) ou Nu (escravo),¹⁶ e ainda, eunucos ou não. Os T'u em geral se constituíam de escravos que recebiam salários, tinham alguns direitos, mas cuja liberdade individual era totalmente sujeitada ao seu “senhor”. Podiam, depois de algum tempo de economia, comprar sua liberdade. Em certos casos, um T'u podia ser rebaixado e virar um Nu (por dívida ou por uma lei). Era raro, mas um Nu também podia ser promovido a T'u por vontade de seus donos ou por decreto imperial. Esta condição demonstra que uma escravidão temporária (penal) pode se converter em eterna (Nu) em virtude das circunstâncias. Houve alguma legislação a respeito, já que, como os T'u podiam casar, se esses caíssem de classe (para Nu) suas famílias – antes livres – poderiam ser escravizadas. Quanto à sua condição masculina, era ditada pela atividade que exercia: sendo um funcionário comum, provavelmente podia até casar: mas sendo guardião do harém, era castrado. Em alguns casos, se sua condenação penal já incluísse a castração, sua função podia ser definida em torno desta condição. Já os Nu (escravos) eram totalmente submetidos, sem quaisquer direitos. As leis em torno da escravidão da família do escravo variavam: algumas vezes, elas também eram submetidas, mas isso variou segundo a vontade dos imperadores. A liberdade dos escravos, no entanto, só dependia da

¹² WILBUR, C.M. *Slavery in China during the former Han Dynasty*. Chicago: Field Museum of Natural History, 1943.

¹³ CH'U, *Tsung Tu Han Social Structure*. Washington: Univer. Washington Press, 1972.

¹⁴ O *Shi Ji*, de Sima Qian, traduzido por WATSON, B. *Records of the Grand Historian*. New York: Columbia Univer. Press, 1961 e o *Han Shu*, de Ban Gu, traduzido por DUBS, H. *The History of the former Han dynasty*. Baltimore: Waverly Press, 1955 3 v.

¹⁵ CH'U, 1972 p.135.

¹⁶ WILBUR, pp. 81-82.



vontade de seu mestre: quando “apontado”, ele era alforriado na hora e ganhava o estatuto de cidadão livre, com os plenos direitos e deveres. Alguns chegam a ganhar promoções em cargos da burocracia estatal por méritos ou distinção.¹⁷ Escravos também eram doados ou confiscados pelo/ou para o Império, segundo condições legais.¹⁸

As mulheres escapavam da segunda classificação (Eunuco – não Eunuco), mas dificilmente caíam na primeira (T’u), a não ser que fossem esposas de homens em situação semelhante.

A grande parte da população escrava da época adveio das populações chinesas que estavam fora do território Imperial - principalmente, das hordas de Xiong-Nu (Hunos) - que eram capturadas nas intermináveis batalhas na fronteira norte, ao longo da muralha. Sima Qian (II – I a.C.) e depois Ban Gu (I d.C.) foram perfeccionistas na contagem dos aprisionados: 3000 em 127 a.C., 15000 homens e mulheres em 124 a.C., e assim por diante.¹⁹ E isto só em campanhas oficiais: desconhecemos o número dos escravos submetidos em expedições particulares. Há dúvidas em saber, porém, como era administrada a submissão destes escravos (T’u ou Nu). Não parece ter havido um mecanismo automático de escravização de estrangeiros, e por vezes o interesse em alianças políticas pode ter determinado a condição (incluindo a manumissão) dos prisioneiros.

Já os eunucos sofriam um preconceito bastante grande na sociedade, por serem considerados mutilados e por não poderem gerar descendentes, fator este imprescindível numa sociedade machista e patrilinear, que contava ainda com a prática do culto aos antepassados. O pobre Sima Qian, caído em desgraça por ter defendido sinceramente um general derrotado, sofreu esta indigna punição e se considerou humilhado.²⁰ Ainda assim, ele não foi servilizado ou escravizado, podendo continuar seu trabalho. Os eunucos eram utilizados, em geral, em funções domésticas, tais como a guarda de harém,

diversões, etc. Alguns, porém, conseguiram galgar postos no governo subindo no funcionalismo imperial como serviçais e auxiliares de funcionários importantes. A partir do século I d.C. sua força cresce junto à corte, se tornando um elo entre as altas estâncias do poder e aqueles que buscavam aumentar sua participação no governo. Há ainda uma consideração difícil de provar, mas levada em conta por alguns autores: de que haveria uma castração completa para servidores mais baixos e apenas a retirada dos testículos para servidos mais importantes. Apesar da idéia ser interessante, não encontramos comprovação na documentação, o que não nos dá motivos para creditá-la. Sabemos, porém, que alguns eunucos adotavam crianças, e a motivação para tal variava desde a reprodução deste grupo, até a criação de uma família com fins de continuidade do nome.

Desta forma, observamos que existem algumas regras para a administração da instituição escravista. Esta se difunde, durante o período Han, com o implemento de sua utilização e com o surgimento de uma nova área econômica que envolvia o tráfico escravista, os mercados, etc. É interessante notar, entretanto, que apesar da legislação desfavorável, os escravos não parecem ter sido “animalizados” ou considerados sub-humanos: a sociedade chinesa parecia ter bem claro em sua mentalidade que lidava com homens e mulheres, e não com mercadorias, embora os tratassem assim nos momentos de compra (mas não nos de servilização penal). Talvez haja aí um grande contributo da ética confucionista, adotada como doutrina oficial da dinastia Han e que possuía caracteres humanísticos, que defendiam o respeito à integridade do ser e da coletividade: algo difícil de ser aplicado aos escravos, mas que todavia podia influenciar o modo de agir dos senhores em relação aos mesmos, criando alguns mecanismos de generosidade ou tolerância.

OS CAMPOS DE TRABALHO DOS ESCRAVOS

Aparentemente, no século I a.C. a China já havia aumentado de forma surpreendente o seu número de escravos. Em torno do reinado

¹⁷ *Han shu* Cap.68:12a

¹⁸ CH’U, p.137.

¹⁹ *Shi Ji* Cap.110:23b, 111:3b e *Han shu* Cap.55:3 a-b, 94:19b

²⁰ *Han shu* Cap.62:14b-19a.



de Gung Yü (44 a.C.) já eram contado cem mil (tanto T'u como Nu) servindo apenas ao governo.²¹ No que trabalhavam? E os “particulares”, executavam que tarefas? Analisemos os campos de produção chinesa para entendermos isso.

OBRAS PÚBLICAS

Como foi dito, um dos grandes motivos para o aumento do uso da mão de obra escrava foi a realização de obras públicas em larga escala. Anteriormente, essas obras eram realizadas através da convocação de mão de obra livre nas comunidades locais, durante tempo (in)determinado, soldados, prisioneiros e escravos (mas em pequena quantidade). A ascensão da dinastia Qin mudou isso, no entanto: na construção da grande muralha foram usadas as três mãos de obra indistintamente, mas com um emprego maciço de escravos. A situação dos cidadãos livres convocados na época não era das melhores: conta um poema da época Han que um recém casado morreu na construção da muralha durante o período Qin, e sua mulher chorou com tanto pesar diante do grande muro que os tijolos abriram uma brecha e entregaram-lhe o corpo. Esse poema serve-nos para mostrar que, vez ou outra, os governantes não faziam distinção daqueles que empregavam.

O fato é que a mão de obra escrava parece ter complementado a mão de obra livre nas obras públicas, e em determinados momentos pode até mesmo tê-la substituída. Mas é difícil trabalhar com números neste ponto. Podemos apenas afirmar, com certeza, que a quantidade de submetidos aumentou bastante nessas obras, sendo inclusive uma massa que podia ser mais facilmente manobrada e deslocada, conquanto os camponeses também tinham o seu trabalho no campo, e os funcionários sabiam que uma parte fundamental do sustento social dependia deles.

MANUFATURAS

Com a organização de manufaturas e corporações produtivas, muitas vezes de caráter familiar, se convencionou que o uso de mão-de-obra

escrava nas mesmas seria uma boa solução para evitar a contratação de especialistas entre as corporações concorrentes, mantendo os conhecimentos técnicos em caráter mais restrito e atendendo a demanda crescente do comércio. O desenvolvimento deste ramo da economia, porém, atraiu também massas camponesas vili-pendiadas da posse de suas terras, que se dirigiram para os grandes centros urbanos em busca de trabalho. Logo, parece que nesta área houve a convivência de escravos e mão-de-obra livre (barata), que se encarregaram de desenvolver de maneira brutal a produção de seda, artigos de metal, perfumes, enfim, de toda uma gama de produtos negociáveis tanto no território quanto fora dele.

Há uma discussão importante no aspecto do comércio: se havia controle ou não do Estado sobre a economia.²² Esta idéia se remete ao fato do Imperador Wu di (II-I a.C.) ter legislado sobre o controle de distribuição de alguns produtos, no que seria copiado por alguns imperadores seguintes. Parece-nos que não era sua intenção direta restringir o comércio, ao contrário: o fato do imperador exigir cotas de mercadorias e regular sua distribuição visaria, antes de tudo, estimular a produção e a difusão de artigos chineses em todas as partes do território, inclusive na rota da seda, através do envio de presentes consulares, que estimulavam o consumo dos mesmos. Assim sendo, acreditamos que estas medidas tinham por fim impulsionar a produção e o trânsito de mercadorias (no qual os escravos estavam incluídos...). Quanto à exploração das minas, os escravos não aparecem em grande número no serviço de extração, concentrando-se na produção de derivados. Mas aí, pode haver uma falta de evidências na documentação, e não a ausência desta força.²³

CAMPO

No trabalho agrícola havia uma grande resistência na adoção do trabalho escravo, e este continuou a se basear na mão de obra livre

²¹ WILBUR, pp.398-400.

²² in KIRBY, E.S. *Introduction to the economic History of China*. London: George Allen, 1954 p.79

²³ CH'U, p.148.



camponesa. Aparentemente, o desenvolvimento do processo produtivo chinês era naturalmente avesso ao uso de escravos, dado suas dimensões e métodos de trabalho. Mesmo em um território tão grande, os chineses apreciavam o plantio em terraços pequenos, e com uso intensivo da terra e de recursos técnicos, tais como irrigação, drenagem, adubagem, etc. Mesmo nas grandes plantações, vemos o terreno dividido em pequenos pedaços trabalhados individualmente, o que nos faz supor que este sistema seja herdado do antigo plantio em hortas. No entanto, a atenção dada a terra fazia com que a produção fosse bastante alta para o tamanho do terreno, dando até duas colheitas por ano²⁴. Obviamente um escravo poderia executar estas funções, mas algumas condições se impunham para isso: 1º em geral, se usava (e se preferia, por questões de economia) o uso de familiares ou de habitantes da comunidade local; 2º, os chineses tinham uma preocupação perene com a fome, e isso os intimidava a criarem mais bocas para alimentar; 3º muitas dessas vilas eram pobres, e seus cidadãos não tinham condições de manter escravos; e 4º, parte da colheita era recolhida pelos funcionários como imposto, o que diminuía ainda mais sua renda. Logo, os camponeses não tinham motivos nenhuns para se interessarem por escravos. E mesmo os grandes senhores de terra, que agrupavam em seus latifúndios várias dessas comunidades, não se preocuparam em interferir na vida dos mesmos, desde que pagassem seus tributos. Vez ou outra um escravo aparece na documentação acompanhando senhores de terra: mas como disse Wilbur, eles seriam pouco importantes para a agricultura.²⁵

Eis aí uma consideração interessante: enquanto no mundo clássico Ocidental a escravidão é um pilar na vida agrária romana, por exemplo, isso não acontecia na China: motivo

pelo qual podemos pensar que, apesar dos mecanismos semelhantes de funcionamento, a Instituição da escravidão adaptou-se aos contextos sociais no qual esteve presente.

Há que se pensar se os camponeses não passaram, no entanto, por um processo de servilização aviltante: as convocações para trabalhos públicos muitas vezes arruinavam diversas famílias, que se viam desprovidas de mão-de-obra para o trabalho no campo. Não era raro alguns desses convocados fugirem e voltarem para suas casa. Até o século XVIII, os ingleses continuaram a atestar este processo de forma cômica.²⁶ É importante apontar que essas convocações se tornaram ainda mais constantes durante o período Han, em função do grande número de obras, permitindo, assim, o processo de falência de vários camponeses que iriam posteriormente para a cidade.

ESCRAVOS DOMÉSTICOS

Se existia algum campo de atuação onde os escravos estavam realmente presentes era o do serviço doméstico. Era costume empregá-los nas casas, junto com as esposas dos filhos, em toda sorte de serviços: lavar roupas, cozinhar, limpar, cuidar de animais, da casa, das crianças, entreter (quando sabiam) com danças, poesias, músicas, etc. Os mestres tinham ainda direitos sexuais sobre os escravos e escravas (Nu), e algumas podiam virar suas concubinas.²⁷ Como foi dito, eles tinham direitos plenos sobre a vida deste tipo de escravos, mas bastasse seu desejo e eles poderiam ser libertos, com todos os direitos dos cidadãos. Os escravos caseiros, como foi dito, podiam ser ou não eunucos: em geral, só se utilizava um eunuco em funções específicas, e não era comum mestres e senhores imporem

²⁴ No livro de PEYREFITTE, A. *O Império Imóvel*. Rio de Janeiro: Casa Jorge, 1997, que descreve a embaixada inglesa realizada na China no final do século XVIII, os visitantes ficam surpresos com a produtividade do campo e seu uso intensivo, com o sistema de rotação de colheitas e sem descanso da terra. Mal eles sabiam, como cita o autor, que este sistema remontava a antiguidade, tais como outras práticas que veremos a seguir.

²⁵ WILBUR, pp.215-216.

²⁶ *Ibidem cit.* Opt 24. Era divertido aos ingleses verem durante os trabalhos de sirgagem (arrasto de barcos pelo rio através de cordas puxadas por pessoas na margem) que os camponeses locais, convocados para o trabalho, mesmo debaixo de bambuadas, por vezes fugiam correndo no meio do trabalho, e como ocorriam fugas de várias pessoas ao mesmo tempo e em várias direções, os guardas não sabiam o que fazer e ficavam constrangidos. Ainda assim, o trabalho era feito, provavelmente para se evitar punições contra as vilas e a repetição do trabalho. Estas revoltas contra o serviço forçado já ocorriam desde antiguidade, sendo um dos motivos de protesto da seita de inspiração taoísta dos 5 alqueires de arroz, que congregava camponeses contra o sistema imperial Han (período Han posterior, I-III d.C.) N.A.

²⁷ *Han shu*, Cap.99A.



castrações generalizadas, até porque esta não era uma atribuição sua, mas da lei. No entanto, podiam puni-los segundo sua vontade. Um senhor poderia ter predileção por eunucos, e adquiri-los junto a um mercador, segundo sua conveniência. Quando os eunucos começam a crescer em importância na corte e no funcionalismo público (principalmente no período Han posterior), algumas famílias começam a castrar seus filhos para aumentar suas chances de serem bem sucedidos em carreiras políticas, prática que se tornaria comum posteriormente em toda a China.

Havia um grupo de escravos bem interessante, que eram os militares e guarda-costas. Podiam ser dos dois gêneros existentes, eunucos ou não, mas que se distinguiam, em geral, por serem símbolos de prestígio social. Eram bem vestidos, paramentados e tidos como os mais fiéis, além de bem tratados. Possuíam regalias, mas deviam dar sua vida pelo senhor, caso fosse necessário; e parece, também, que muitos o faziam, tanto quanto roubavam ou matavam pelo seu mestre.²⁸ A originalidade deste grupo está no fato dos chineses apreciarem utilizar estrangeiros exóticos para tal. Para os serviços domésticos, escravos de outras etnias só eram empregados quando um senhor era muito rico, e podia tê-los em grande número na sua casa. Usualmente, no entanto, grande parte dos donos limitavam-se à ter estrangeiros na guarda, na cozinha ou na cama.

A origem desses escravos parece variar: alguns são traficados, outros são estrangeiros que vendem sua liberdade para serem servos T'u. Em geral, os chineses costumavam apreciar os brancos e os negros, apesar da maioria dos escravos ser composta, como foi dito, de bárbaros do Norte. Existe uma citação sobre um general Huno apoiado pelos chineses chamado Chi Chi (I a.C.) que possuía uma guarda toda formada por homens brancos e que lutavam com táticas especiais, inclusive formando uma carapaça de tartaruga com os escudos.²⁹ Uma estátua

do tempo Han também apresenta um homem negro vestido com uma armadura militar, mas variadas são as referências a concubinas estrangeiras. Mas porque achamos citações tão esparsas de um processo que parece ser difundido? As hipóteses que podemos levantar são: 1o, de que talvez esta fosse uma prática realmente restrita para quem tivesse recursos financeiros; 2o, de que talvez não interessasse aos escritores falar sobre; 3o, de que os escritores não se interessavam justamente por ser uma prática difundida e normal – em contraposição direta à primeira hipótese. Poderíamos pensar em mais algumas, mas acho que estas três bastam para comprovar o pouco que percebemos na documentação: de que existiam, sim, escravos estrangeiros, e em número razoável (mas passíveis aí de serem confundidos em suas origens étnicas e geográficas). Estes escravos atuavam, de fato, nas funções para eles destacadas, mas para tanto era necessário que o seu senhor possuísse recursos para compra-lo ou contrata-lo, o que restringia o número de pessoas capazes de tê-los. Temos que diferenciar também o tipo de estrangeiro utilizado: afinal, a massa de escravos empregada pelo governo nos trabalhos mais vis era formada por hunos (estrangeiros bárbaros), comuns nas fronteiras e não por brancos ou negros – coisa um tanto diferente na época. Vale lembrar que esses negros são essencialmente indianos; acreditamos ser improvável, dada a conformação das rotas comerciais da época e a distância existente, que muitos negros africanos estivessem por lá presentes. Assim sendo, estes escravos só eram apontados em ocasiões especiais, motivo pelo qual os escritores talvez só lhes davam atenção para chegar à outra pessoa, o magistrado que os possuía.

Vemos, portanto, que o campo do trabalho doméstico é realizado em grande parcela por escravos, e nesse ele predomina. Nos perímetros urbanos, parece ter sido comum que até famílias de renda média tivessem seus serviços, para ajudar no trabalho doméstico. Só no campo, como dito antes, havia a resistência ao trabalho escravo.

²⁸ *Han shu*, Cap.47:5a

²⁹ BUSSAGLI, M. "Asia centrale e mondo dei nomadi" in *Ásia centrale e Giappone*. Turim, 1970 p.72-73 sustenta que estes só poderiam ser romanos – o que foi comprovado por CUI B. *Roman descendants found in Gansu: Lijian Ruins*. Beijing, 1998.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

O governo Imperial por vezes interviu nas formas de submissão e de administração da população escrava, para conter o aprisionamento de cidadãos livres em áreas fronteiriças ou sobre fraca influência do poder central. As legislações sobre o estatuto do escravo também variavam segundo os decretos de cada imperador, mas sempre a questão poder direto sobre vida do escravo Nu foi reafirmada. As discussões que existiam costumemente envolviam a propriedade dos filhos dos escravos, ou de sua família, critério que parecia variar (em alguns momentos, toda a família do prisioneiro era escravizada – em outros, apenas o prisioneiro). Houve também observância em relação ao comércio de escravos e sua utilização social e econômica. Durante o tempo do Imperador Wu di, um dos principais estimuladores indiretos do escravismo, houve um debate forte em torno da questão, e o aumento do número de escravizados aumentou tanto que um de seus conselheiros, Tung Shu, sugeriu a abolição da escravatura, opinião essa não aceita, mas que estimulou a promulgação de leis regulatórias sobre o sistema, incluindo regras sobre a compra da liberdade.³⁰

O que podemos observar, por fim, é que não devemos considerar a escravidão como a principal força de trabalho na China Antiga, mas desconhece-la seria também um grande erro. Observamos que as condições peculiares do campo chinês desestimularam seu uso agrícola, mas quando necessário, ela surgiu como uma satisfatória opção de trabalho nas manufaturas, e como meio de prestígio para as classes mais altas.

O número de escravos, que aumentou muito durante o período Han, não parece ter sido, porém, grande em proporção ao do Ocidente, embora essas considerações sejam difíceis de serem feitas. Nas revoltas camponesas que existiram na dinastia Han, é provável que escravos lutassem dos dois lados: alguns, libertados, do lado dos camponeses e outros, ainda, dos seus

senhores. Mas o fato é que na China não se conheceu nenhuma revolta típica de escravos como as ocorridas na península itálica.

Assim sendo, podemos concluir este trabalho observando que as práticas legais que envolveram a escravidão na antiguidade Chinesa parecem partir de pressupostos semelhantes, tais como a necessidade de mão-de-obra, expansão do comércio, etc., mas os mecanismos pelo qual esta instituição se construiu dependeram essencialmente das condições culturais que permearam a absorção deste sistema, o que cria singularidades na análise dos métodos escravocratas, e de sua manifestação em cada uma das sociedades antigas, tal como é o caso da China. Este não foi, talvez, um Império com uma economia Escravista na ampla acepção da palavra: mas é impossível negligenciar a existência dos mesmos em sua sociedade.

³⁰ *Han shu*, Cap. 24a:15b.



HISTÓRIA E TEORIA POLÍTICA EM POLÍBIO

Claudia Beltrão

Profa. Dra. de História Antiga do Departamento de História da Universidade do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Resumo:

Análise da teoria constitucional de Políbio, observando seus postulados vinculados às leis da natureza humana, que incluem um elemento de contingência na necessidade, ou seja, a história constitucional é previsível se e somente se as condições das cláusulas polibianas se tornam realidade.

Palavras-Chave: idéias políticas; pensamento helenístico; teoria das constituições.

Abstract:

This paper describes and analyses issues in Polybius' political theory applied to history, described in terms of human behaviour, explained by the laws of human nature, as a unambiguous evidence that he did not postulate a rigidly necessitated cycle to explain history.

Keywords: political ideas; Hellenistic thought; theory of constitutions

O L. VI da *História* de Políbio nos fornece o texto mais completo do pensamento político helenístico e o único exemplo extenso de teoria política aplicada. Políbio desenvolveu sua teoria política não para justificar uma posição política, ou advogar uma constituição ideal, ou mesmo especular sobre a natureza da lei, da justiça, da autoridade política, ou da relação indivíduo-Estado, mas com o propósito prático de explicar e prever acontecimentos históricos.

Declaradamente, o L. VI da *História*, pretende dar conta de dois problemas: explicar especificamente como e com qual tipo de constituição os romanos, em menos de 53 anos, conquistaram a quase totalidade do mundo habitado (I, 1.5; VI. 2.2-3), e possibilitar que seus leitores pudessem tomar decisões, de modo mais sábio e prudente, sob a égide romana (VI, 2.8-10) e, no caso dos políticos propriamente ditos, que pudessem aperfeiçoar as constituições de seus Estados (III. 118, 10-12).

Esta função era considerada parte da função geral do estudo da história, *o estudo das causas e da escolha do que é melhor em cada caso* (VI. 2.8). A atenção de Políbio voltou-se à natureza, funcionamento e destino da constituição romana. De fato, ele postergou a discussão do tema até o L. VI, após o relato da derrota romana em Cannae (216 AC), acreditando que a constituição romana atingira, então, o seu apogeu (VI. 11, 1-2) e que a crise que se seguiu revelara a natureza e a perfeição desta constituição. E considerava, como prova definitiva, o fato de que Roma partiu da derrota total à conquista do mundo (VI. 2,4-10; 58). Desta forma, o principal objetivo do L. VI é explicar ao leitor como ocorreu esta dominação mundial.

A fim de atingir seu objetivo, Políbio crê ser necessário levar seu leitor à compreensão do modo pelo qual a constituição de um Estado afeta completamente o funcionamento e o



bem-estar da comunidade, assim como a vida e o comportamento dos cidadãos. Expõe também as causas da evolução e da mudança nas constituições, mostrando, especificamente, quais são as que garantem o bem-estar de uma comunidade e quais são aquelas que minam sua coesão, força e estabilidade. Em suma, seus objetivos o levaram a lançar mão de uma teoria da estrutura e dinâmica das constituições, que é apresentada como um prefácio à discussão da constituição romana, tomando a forma de uma análise geral dos tipos constitucionais e suas mudanças (VI. 3-10).

Políbio não tem pretensões de originalidade, reconhecendo que Platão e outros discutiram o tema em detalhes (VI. 3.1.), mas observa que tais pensadores tornaram o tema complicado e, mesmo, tedioso, fora do alcance da maioria das pessoas, que buscam elementos para orientar praticamente suas vidas (VI. 2. 8-10; 3.1-4). E caracteriza sua contribuição como uma condensação e aplicação da teoria derivada de seus predecessores, dizendo que apresentará somente o que for mais relevante para uma história pragmática (VI. 5. 1-2). Sua teoria parece ligar-se a três tradições gregas:

1. a classificação e comparação do valor de várias constituições, que remonta a Heródoto, passando por Platão, Aristóteles e os filósofos peripatéticos;
2. a teoria da mudança das constituições, discutida por Platão, Aristóteles e os peripatéticos;
3. a origem da sociedade humana, reconstruída pela especulação de muitos filósofos, incluindo Protágoras, Demócrito, Platão, Aristóteles, Epicuro, assim como peripatéticos e epicuristas posteriores.

A teoria de Políbio parece, pois, combinar elementos de cada uma dessas tradições e, talvez, de diversas fontes de cada. O original em Políbio é sua tentativa de aplicar a síntese resultante como um modelo de explicação histórica que permite prognosticar desenvolvimentos políticos futuros. A teoria particular

apresentada, então, seja qual for a sua fonte, é considerada como um exemplo prototípico da teoria da recorrência histórica (Trompf, 1979: 66). Políbio descreve a origem da sociedade e traça o desenvolvimento de suas formas constitucionais: a monarquia, a tirania, a aristocracia, a oligarquia, a democracia e a oclocracia (VI. 4. 7-10; 5.4-9.9). Na versão polibiana, a teoria faz a última constituição, a oclocracia, reverter-se em monarquia, criando o que chama de ciclo (*anakuklosis*) de constituições, de acordo com o qual a estrutura constitucional se desenvolve e muda, retornando ao seu estado original (VI. 9.10).

A possibilidade de aplicação do modelo polibiano para explicar e prever acontecimentos históricos há muito foi reconhecida como problemática, pois é difícil perceber como ele pensou que um ciclo idealizado pudesse explicar e prever acontecimentos reais. Em face disto, uma teoria da recorrência parece ter vantagens para a explicação e a predição. Se as constituições, de fato, seguem um movimento cíclico, as mudanças históricas podem ser vistas como manifestações de uma ordem natural, e a previsão do futuro se torna fácil; simplesmente, determina-se onde a constituição está no ciclo e antecipa-se seu futuro *ad infinitum*. O maior problema é, então, encontrar uma razão para se acreditar que as mudanças constitucionais sigam um movimento cíclico, e esta não é uma tarefa fácil.

Apesar de Políbio crer que sua teoria descreve as reais mudanças constitucionais sofridas por muitas cidades gregas (VI. 3.1-2), não oferece qualquer exemplo específico para validar sua crença e sua própria história apresenta casos que entram em conflito com a teoria. A. Momigliano (1966: 11) diz que a teoria polibiana é inaplicável à história, sendo uma abstração destinada apenas a explicar racionalmente a constituição romana.

A teoria de Políbio provê uma base para a mudança da democracia à monarquia (VI. 9.5-9), mas exclui a mudança de monarquia à democracia sem passar pelos estágios intermediários da aristocracia e oligarquia. Esta discrepância



entre a teoria e a prática levou mais de um estudioso moderno a concluir que o desejo de Políbio de fornecer uma teoria simples e concisa levou-lhe a uma incompatibilidade entre a teoria e os eventos históricos concretos, resultando numa teoria simplificada que ele mesmo tem de ignorar quando se trata de escrever a história.

A falta de um critério empírico de verificabilidade é fatal, certamente, a teorias que se destinam a explicar o curso dos acontecimentos históricos e facilitar sua previsão, mas a teoria polibiana apresenta problemas que vão mais além, ligando-se à sua coerência e consistência teóricas.

Seguindo uma interpretação convencional, Políbio assume uma sucessão de seis estruturas constitucionais claramente definidas, “programadas” pela natureza para seguirem uma determinada seqüência. Ao delinear a teoria (VI. 4.7-10), Políbio sugere que esta ordem natural é, de certo modo, análoga ao ciclo de vida de um ser orgânico. Da monarquia é dito ser formada ou concebida “naturalmente” (VI. 4.7). Da aristocracia e da democracia, que se “desenvolvem naturalmente” (VI. 4.9). por repetidas referências, concluímos que desenvolve uma elaborada analogia entre a mudança constitucional e o ciclo de vida orgânica, que utiliza não só em sua descrição das mudanças constitucionais particulares, mas também para promover sua teoria como um instrumento de previsão de futuras mudanças constitucionais, incluindo as mudanças na constituição romana (VI. 4.11-13).

A descrição de Políbio traz algumas questões sobre a natureza de sua teoria. Identificou, e.g., dois tipos distintos de mudança constitucional, que alguns críticos pensam ser incompatíveis: (1) três momentos biológicos de crescimento, apogeu e declínio; (2) uma seqüência fixa de constituições.

Acusar Políbio de inconsistência, ou tentar reconciliar os dois esquemas não é tarefa difícil, conforme as interpretações canônicas de que teria pensado o ciclo natural de constituições simples para fundamentar a idéia de uma constituição mista romana, ou facilitar as previsões sobre seu destino (Walbank,1972:133-146).

Essas aparentes deficiências teóricas levaram muitos estudiosos modernos a suspeitar tanto que Políbio não conseguiu apresentar uma teoria capaz de explicar a história e fornecer previsões, como também que, em seu desejo de integrar diversas tradições, ele teve de sacrificar a consistência e a coerência.

Seus críticos estão provavelmente corretos ao dizerem que tal teoria não atinge os objetivos que se propôs. Mas é possível perguntar se esta é realmente a via que, de fato, pensou para sua teoria e sua aplicabilidade à história. Assim, para retomarmos a teoria polibiana, remetemo-nos ao fato de que ele apresentou duas versões do ciclo das constituições: (1) uma visão geral (VI. 4.7-10), e; (2) um desenvolvimento mais aprofundado (VI. 5. 4-9.9), seguido por observações sobre o papel da teoria no tocante à sua aplicabilidade (VI. 4.11-13; 9.10-14).

As interpretações convencionais do texto polibiano vêem as duas apresentações genericamente, tomando a primeira como um estabelecimento sucinto, e a segunda como uma descrição mais detalhada, a fim de permitir aos seus leitores seguir o processo de modo mais fácil e a reconhecer precisamente onde, na seqüência, um Estado particular se situa. Mas esta visão obscurece os esforços de Políbio de esclarecer os aspectos operacionais de sua teoria.

Nesta transição da primeira apresentação em linhas gerais à segunda, Políbio parece ater-se a dois pontos: (1) uma linha geral da seqüência de mudança constitucional oferecida (VI. 4.7-10), é inadequada para a aplicação da teoria aos eventos históricos; há a necessidade de um conhecimento muito preciso, que advém de um exame detalhado dos “princípios, origens e mudanças de cada tipo” (VI. 4. 11-12); e (2) os filósofos que forneceram um relato mais acurado, como é necessário para a previsão de acontecimentos, fizeram-no de um modo que não é útil à história prática, ou para obter-se uma concepção geral clara do processo (VI. 5.1-2).

Políbio promete fornecer seu próprio sumário que deverá conter tudo o que um historiador necessita para a explanação e predição, mas de uma forma concisa e direta (VI. 5.2).



Para melhor compreendermos o que garante a consecução do propósito polibiano, cremos ser necessária uma consideração de sua formulação abreviada. A função específica da primeira formulação de sua teoria é sugerida por seu contexto imediato. O relato de Políbio das constituições simples dos Estados gregos é formalmente dividido em duas partes, cada constituição sendo apresentada relacionada às suas predecessoras. A primeira (VI. 3.5-4.6) é uma classificação de constituições, tema que o autor considerava inadequadamente tratado pela tradição do pensamento político grego. Comenta que os manuais distinguiam apenas três constituições: monarquia, aristocracia e democracia. E declara que estas três formas constitucionais não são nem as únicas nem as melhores. A melhor, em seu entender, é a Constituição Mista, tema que pretende tratar posteriormente (VI. 19), mas a falha mais grave é que este esquema das três formas deixa de registrar outras três formas constitucionais adicionais (VI. 3.9-12). Assim, Políbio apresenta uma classificação subdividida em dois estágios: o primeiro, uma divisão genérica relativa ao número de governantes (um, poucos, muitos) e o segundo, uma subdivisão de cada tipo genérico, relativa à natureza da administração.

Na discussão da taxionomia constitucional, Políbio apresenta uma definição formal completa de cada uma das formas genéricas boas (VI. 4.1-5), mas não define os tipos maus individualmente, apresentando uma descrição geral relativa aos tipos ideais (VI. 4.6). Então, é oferecida sua imagem geral das mudanças constitucionais, com um mapeamento da degeneração dos três tipos bons em suas relativas versões más ou viciosas (VI. 4.9-11). Neste contexto, esta visão geral em nada contribui para as finalidades da previsão dos acontecimentos históricos; ela meramente especifica a relação genética entre suas versões más ou viciosas com suas contrapartidas boas ou virtuosas. Assim, isto completa a classificação polibiana das constituições ao definir as três constituições imperfeitas como versões degeneradas dos tipos bons, cujas definições foram previamente estipuladas.

É na relação entre as formas boas e más que a analogia biológica é introduzida. A forma perfeita de cada tipo genérico cresce, desde sua fundação até seu apogeu e, então, declina para sua respectiva forma degenerada (VI. 4.7-8). O ciclo de vida de uma constituição é extraído da série de mudanças que afeta um tipo genérico. O tipo genérico vem à luz por um processo natural de formação, análogo à concepção biológica. É, então um aperfeiçoamento humano a eclosão da monarquia. Algum tempo depois, esta transforma-se ou declina para a tirania. Finalmente, há uma dissolução, seguida pela constituição de um tipo genérico diferente (aristocracia), que começa a desenvolver-se, repetindo o padrão do ciclo (VI. 4.7-8). O resultado é um processo com cinco estágios, como vemos a seguir, em que a analogia biológica facilita a compreensão dos três estágios e seu relacionamento, na classificação formal das constituições:

Estágio constitucional	Estágio biológico análogo
(1) formação do tipo genérico	(1) concepção
(2) melhoria de sua condição até um estado de perfeição	(2) nascimento e crescimento
(3) estado perfeito ou ideal	(3) maturidade
(4) degeneração	(4) declínio
(5) dissolução ou fim	(5) morte

Devemos, pois, concluir que Políbio introduz este breve relato, e a analogia biológica que o acompanha em sua exposição do L. VI, principalmente para explicar a natureza das três constituições viciosas. Como tal, o relato fornece o fundamento de sua teoria da mudança constitucional, ao articular as relações entre a mudança constitucional e a estrutura ontológica implícita na classificação das constituições; mas, para a aplicação histórica da teoria, este delineamento preliminar deve ser considerado subordinado à versão, mais longa, que se segue.

A versão mais longa difere da resumida ao descrever o processo histórico em maiores detalhes, decerto, mas principalmente por delinear



o motivo de cada passo do processo. Políbio expõe o mecanismo causal de modo rigoroso de um tipo genérico, a monarquia (VI. 5.9-7.8), e, então, trata das alterações dos outros tipos (a aristocracia e a democracia) até esclarecer suas diferenças em relação à monarquia (VI. 7.8-9.9) e isto faz com que a discussão da constituição monárquica seja três vezes mais extensa que as outras duas.

Na detalhada exposição das mudanças constitucionais da monarquia, podemos claramente distinguir as cinco fases polibianas do desenvolvimento constitucional.:

1. a formação de um tipo bom inicial – a monarquia (VI. 5.4-9);
 2. um processo que leva a uma variedade boa – o reino (VI. 5.10-6.12);
 3. um período de perfeito funcionamento, o apogeu (VI. 7.1-5);
 4. a degeneração para sua forma relativa má – tirania (VI. 7.6-8); e
- finalmente, a fase de dissolução do tipo genérico, enquanto outra forma constitucional – aristocracia – simultaneamente tem seu início (VI. 7.8-8.1).

O mais notável é que, enquanto Políbio parecia ter definido estas fases de desenvolvimento por analogia com o ciclo de vida biológico, a analogia biológica não toma parte da explicação. Mesmo metáforas biológicas estão ausentes deste longo trecho.

Todos os passos do processo são descritos inteiramente em termos do comportamento humano e justificados como reações naturais humanas, baseadas em sua natureza. Ao explicar o processo, Políbio distingue dois elementos da *psyché* humana: (i) um elemento exclusivo ao homem, o racional e (ii) aquilo que o homem compartilha com os outros animais. A tensão entre esses dois elementos, em várias circunstâncias, é fundamental para todas as mudanças constitucionais e sociais.

Políbio apresenta a diferença de funções entre os elementos racionais e os não-rationais no princípio de sua explanação sobre a origem da monarquia. No relato simplificado que apresenta

quando de sua discussão sobre a taxionomia constitucional, já demarcara as respectivas áreas de operação, sob as rubricas de “naturalmente” e “pela intenção (humana)”. E declara que a formação do tipo genérico dava-se naturalmente, i.e., sem intenções humanas, mas que sua forma boa (monarquia) era criada pelo desejo humano, em busca de aperfeiçoamento. Isto não implica a idéia de que os desígnios humanos são contrários à natureza. A razão é uma função natural dos seres humanos e opera de acordo com a natureza. A distinção polibiana se dá entre o comportamento instintivo e irrefletido e o deliberado, a ação humana racionalmente planejada. Na versão mais longa de sua análise, o autor desenvolve e substancia esta distinção.

A análise de Políbio é apresentada na forma de um modelo idealizado da origem da sociedade. Tem como ponto de partida um tempo hipotético, quando não havia ordem social ou política. Ele escolhe um período imediatamente após alguma catástrofe natural que destruía a civilização humana – inclusive a tecnologia – e ameaçava, mesmo, a existência dos seres humanos, e os sobreviventes teriam de reconstruir a sociedade. Talvez isto se dê para eliminar todas as causas possíveis do desenvolvimento social para além das funções inerentes, naturais, do comportamento humano. O primeiro desenvolvimento social, nestas circunstâncias hipotéticas, foi uma simples reunião (física) sob a liderança do membro mais forte e mais agressivo deste grupo (VI. 5.7). Políbio observa aqui que esta ordem social elementar não difere da organização que se observa entre animais irracionais, que se reúnem em torno do membro mais forte. Posto que este comportamento surge sem precedentes, e é compartilhado por seres racionais e irracionais, deve ser baseado em funções instintivas, e não racionais. Políbio a chama de “a mais autêntica função da natureza” (VI. 5.8).

Além disso, ele acrescenta que o agrupamento inicial dos seres é devido à “fraqueza natural”, e conclui que uma das mais básicas funções deste agrupamento é a defesa contra outros animais (VI. 5.7; 6.8). Sua análise reconhece as diferenças óbvias de força física entre



vários tipos de animais, assim como uma agressividade instintiva entre eles, mas, ao mesmo tempo, um dom instintivo que compensa a fraqueza com a cooperação. Atuando juntos, animais ou homens podem multiplicar suas forças e defender-se com sucesso contra ataques de variados tipos.

Finalmente, a agressividade inata que estimula o comportamento coletivo não se restringe à interação entre seres de espécies diferentes. Animais e homens, individualmente, competem também com outros membros de suas próprias espécies e, mesmo, dentro de sua própria unidade social. Como diferem, individualmente, em força e agressividade, a tendência instintiva à agressão leva à competição interna, com a resultante de que o mais forte e o mais agressivo chega, por fim, ao controle do grupo. Este estado de fato, por definição, constitui a monarquia como tipo genuíno.

É importante notar que a análise polibiana das origens da monarquia pressupõe que homens e animais, por natureza, possuem dois dons instintivos: (1) a tendência em direção ao auto-engrandecimento, com o resultado de uma luta, uma competição, visando vantagens individuais; e (2) uma tendência à cooperação, visando vantagens coletivas.

Estes dois elementos, atuando juntos, são suficientes para a justificação da criação do tipo genérico de ordem social, que Políbio denomina “monarquia”. A tendência à cooperação em busca da segurança contra ataques externos, assim como a tendência para o auto-engrandecimento, são fundamentais para a formação da unidade social, a monarquia sob a liderança de um único governante.

Outro fator essencial que determina o comportamento social humano é a razão. É este o fator que conta para tornar a monarquia primitiva uma monarquia justa. Políbio diz que o processo é imperceptível a observadores externos, pois não há, aqui, alterações institucionais perceptíveis; a alteração fundamental, que faz o aperfeiçoamento consiste numa mudança de relacionamento entre governante e governados (VI. 6.12). Gradualmente, o monarca começa a

usar seu julgamento (*gnōmē*) e raciocínio (*logismos*), na tomada de decisões, de acordo com o que seus súditos compreendem como justo (*dikaion*) e louvável (*kalon*). Esses súditos, que previamente obedeciam por medo da força superior do governante, começam a reconhecer a racionalidade e a justiça de seu governo e a submeterem-se a ele voluntariamente. Por fim, acabam por defender este governo contra todas as ameaças, até mesmo preservando seu monarca quando ele já está velho ou fraco para governar por sua própria força física (VI. 6.10-12).

A tese de Políbio é que a monarquia em sua forma justa eclode se e somente se duas condições estão presentes: (1) o monarca governa por decisões racionais, em harmonia com o que é universalmente aceito como preceitos morais; e (2) o povo reconhece a base racional de seu governo e voluntariamente se submete a ele.

Estas são as duas condições estipuladas em sua taxionomia formal; “uma monarquia voluntariamente aceita por seus súditos e governada pelo julgamento moral, mais do que pelo medo e pela força” (VI. 4.2). Assim, a passagem da liderança primitiva à monarquia é, essencialmente, uma mudança de atitude. Enquanto o líder, inicialmente motivado por sua agressividade instintiva, governa pela força, o monarca suprime este instinto e governa pelo julgamento e o raciocínio (VI. 6.10-12; 7.3). Como resultado, em vez de buscar o auto-engrandecimento às expensas de seus súditos, agora respeita seus súditos (VI. 6.10-11), e promove sua segurança e prosperidade, coletivamente (VI. 7.4). Os súditos, do mesmo modo, também alteram seu comportamento em relação ao governante, deixando de obedecer com base no temor passando a, como súditos de um rei benevolente e racional, submeterem-se voluntariamente ao seu governo, preservando-lhe. Provavelmente, o objetivo de Políbio neste ponto é ressaltar a mudança de atitude em ambos os lados. Desde que a monarquia é determinada pela tendência instintiva de todas as partes, deve explicar como as partes controlam seus instintos naturais de auto-engrandecimento para promover os interesses da comunidade.



A fim de explicar esta mudança radical de atitude, Políbio apela ao fator, na natureza humana, que distingue homens e animais – a razão. A mudança tem seu início com uma alteração no comportamento do governante, e data do momento em que ele começa a usar o julgamento racional e pautar seu poder pelo comportamento justo e louvável em prol da comunidade. Daí, por ser tal comportamento condizente com as concepções do povo, este termina por crer que o governo “dá a cada um o que lhe é devido”, e começa a acreditar nele, submetendo-se ao governo. O elemento-chave na mudança é o desenvolvimento de uma concepção clara do que é justo e louvável. Políbio considera tal transformação tão importante que dedica a maior parte de sua análise da monarquia à emergência desses conceitos na comunidade (VI. 5.10-6.9).

Políbio apresenta três exemplos do tipo de circunstâncias em que o conceito fundamental de moralidade social eclode. O conceito de justiça (*dikaion*) surge quando o povo observa um filho que, ao crescer, em vez de demonstrar gratidão para com seus pais, é injusto com eles. Amigos e vizinhos, pensando que poderão receber o mesmo tratamento, desaprovam naturalmente, e condenam o comportamento deste filho. Do mesmo modo, no contexto mais amplo da interação social, se alguém que foi ajudado não demonstra, posteriormente, gratidão para com seu benfeitor, recebe a desaprovação daqueles que lhe observam, pois o mesmo pode ocorrer com qualquer um, incluindo esses observadores. Ao lado desses exemplos, de casos onde o conceito de justiça surge espontaneamente, Políbio apresenta um exemplo de incidente que leva ao conceito de “louvável” (*kalon*). Cita um corajoso compatriota que arrisca sua vida para defender sua comunidade, sendo, por tal, louvado e honrado por esta (VI. 6. 2-8).

Desses exemplos, percebemos que o postulado fundamental da ética social subjacente aos conceitos de justo e louvável é a “reciprocidade do benefício”. Os três exemplos asseveram que é normal que um beneficiário retribua um benefício ao seu benfeitor. É assumido que o normal é que o filho retribua aos seus pais com gratidão e cuidados em sua velhice, assim como

recebeu cuidado deles quando criança (VI. 2.5.). Do mesmo modo, infere-se que é normal na sociedade que aquele que foi salvo de algum perigo – seja individual (VI. 6. 6) ou coletivo (VI. 6.8) – retribua o benefício com gratidão (no caso individual) ou honra (no caso da comunidade). Tal tendência à reciprocidade é parte da natureza humana, entre homens que, vivendo numa comunidade, desenvolvem as noções de uma cultura comum. Isto pode ser visto como uma variante da tendência natural à cooperação pela sobrevivência. Nesta variação, a cooperação consiste em atos de assistência mais seqüenciais que simultâneos. Primeiro, os pais assistem à sobrevivência dos filhos; depois, os filhos cuidam da velhice dos pais.

Contudo, a tendência natural à cooperação e reciprocidade de benefícios não garante automática e necessariamente o eclodir dos conceitos de moralidade social. Ela apenas abre o caminho do desenvolvimento de conceitos morais, que só ocorre entre seres racionais conscientes de sua fraqueza individual – a fraqueza que Políbio menciona explicitamente como base da sociedade humana (VI. 5.7), não é mencionada, mas toda a exposição da ascensão e declínio dos tipos ideais de constituição depende das mudanças de força ou fraqueza na vulnerabilidade dos seres humanos.

Os exemplos tornam claro que a fonte dos conceitos morais é a capacidade racional humana de generalizar, a partir de instâncias individuais, e extrapolar tal generalização para o futuro (VI 5. 5-6). Um indivíduo que não possua um senso de vulnerabilidade pessoal, não tem base para o desenvolvimento da idéia do valor da benfeitoria recíproca. A moralidade social, portanto, pressupõe duas condições necessárias: (a) a experiência pessoal ou a observação direta das conseqüências destrutivas do abandono das práticas de benefício recíproco, e (b) a consciência da vulnerabilidade pessoal. Estes postulados serão as bases últimas da exposição de Políbio sobre a degeneração das constituições.

Ao expor a origem da monarquia e sua transformação em sua forma justa, o reino, Políbio



delineou os fatores necessários para explicar todo e qualquer tipo de mudança constitucional. Elas incluem duas tendências instintivas, que operam sem deliberação, planejamento ou intenção, nomeadamente: (a) o auto-engrandecimento, e (b) a cooperação para a auto-preservação, com sua variante, os benefícios recíprocos. Além disso, os seres humanos possuem a razão, que permite-lhes extrapolar do passado ao futuro e das experiências dos outros para si próprio. A capacidade racional tem sua contribuição específica no comportamento pessoal ao produzir uma consciência clara da utilidade e do valor da segunda tendência instintiva – a cooperação, ou o benefício recíproco – que serve para conter os efeitos anti-sociais da primeira – o auto-engrandecimento. cremos que o mais importante, para sua teoria política e social e sua aplicação, é o modo pelo qual ele acredita que as pessoas cheguem a tal ponto, i.e., individualmente por (i) reconhecimento pessoal da fraqueza e vulnerabilidade, combinado com (b), o cálculo do risco dos problemas trazidos pelo desejo incontrolável do auto-engrandecimento. Em outras palavras, a virtude não pode ser ensinada, só pode ser aprendida pela experiência.

Não podemos explicar aqui em detalhes como Políbio usa os princípios e postulados para explicar todos os fenômenos sociais, econômicos e políticos compreendidos em sua análise da mudança constitucional. Lembramos apenas o papel que desempenham na teoria polibiana. Como observamos em seu esquema classificatório, Políbio distingue dois tipos de mudança constitucional: (i) a degeneração de um tipo ideal em sua contrapartida viciosa e, (ii) a mudança de um tipo genérico, acompanhada de um rearranjo que constitui a forma ideal de um novo tipo genérico. E a exposição dos dois tipos de mudança é distinta.

Políbio insiste que a degeneração ocorre somente quando a sucessão ao governo torna-se hereditária. Sob a monarquia no tipo ideal, o povo “elege” o rei. Há uma tendência à escolha de um descendente do rei anterior, pois sua ascendência tende a fazer dele o membro mais qualificado da comunidade para tal. Mas, quando

o povo não aprova o descendente, escolhe outro da comunidade, que lhe seja superior em julgamento e razão. Isto garante que o rei será alguém que governa por um julgamento, e não pela força, e que governará com o consentimento de seus súditos (VI. 7. 2-3).

O resultado deste processo de escolha popular é uma empresa cooperativa, que garante a força e a prosperidade à comunidade. Com o apoio do povo, o rei fortalece a cidade, assegurando a segurança de todos os seus habitantes e adquirindo novas terras para suprir em abundância as necessidades da vida. O povo, governado por um rei que promove sua segurança e prosperidade, sem abusar de seu poder, o apoia sem críticas ou ciúme de sua posição (VI. 7.4-5). Políbio parece ver esta paz e esta prosperidade como resultado da cooperação e dos benefícios recíprocos, que fazem da comunidade um conjunto harmonioso e dirige as energias de todos ao bem comum.

A degenerescência desta monarquia ideal ocorre por uma simples mudança no processo de escolha do monarca, v.g., da eleição popular à sucessão hereditária. Quando os reis deixam de ter sua posição garantida pela eleição do povo, mas por herdá-la de seu pai, sua atitude para com o povo se transforma. Aparentemente, seu instinto de auto-engrandecimento passa a controlar seu comportamento e começam a explorar o povo em seu próprio benefício, em vez de assisti-lo e beneficiá-lo, como seus predecessores eleitos o fizeram. O povo, em resposta, também começa a comportar-se distintamente: rapidamente torna-se alienado e hostil. Políbio resume a mudança com as palavras: *a tirania nasce do reino* (VI. 7.6-8).

Enquanto que a descrição desta degeneração não é comentada passo a passo, suas bases nos postulados psicológicos polibianos são muito claras. A degeneração é derivada da experiência. Políbio não explica a emergência do tirano como uma mudança num indivíduo como se um rei, em certo momento de sua vida, se tornasse tirânico; a tirania surge somente quando um monarca tirânico sucede ao trono previamente ocupado por um rei justo. Políbio também não



sugere que o povo deixa de perceber seu defeito de caráter e elege um tirano potencial como seu governante; nenhum governante eleito pelo povo se torna um tirano. Um tirano emerge somente quando um governante assume o poder em total segurança, sem qualquer experiência de dependência – vemos, porém, que um tirano pode ser criado por influências externas, como ocorreu no caso de Filipe V (IV. 77.1-4; VII. 11-14). Desde que a cidade se tornou, como resultado dos esforços cooperativos das gerações precedentes, um lugar seguro para se viver, com muralhas sólidas e terra suficiente para suprir suas necessidades de alimentos e recursos naturais (VI. 7.4), os filhos dos governantes, ainda mais que os da gente comum, não temem mais por sua sobrevivência física. O único nível possível para qualquer sentimento de vulnerabilidade sob a monarquia ideal, é o fato de que o rei recebe seu ofício do povo que o elegeu. Quando a eleição é substituída pela sucessão hereditária, contudo, este último elemento de dependência é eliminado da experiência pessoal do governante, e ele passa a se ver como invulnerável e não consegue desenvolver uma concepção de justiça (*dikaion*) ou de ação louvável (*kalon*), pela falta de experiências relevantes. Sem a possibilidade de um cálculo pessoal em prol do que é justo e louvável – o incentivo da cooperação e dos benefícios mútuos – a tendência instintiva de auto-engrandecimento inevitavelmente eclode e leva o monarca a uma vida luxuosa, a uma excessiva indulgência sexual e, finalmente, à opressão tirânica.

A explicação psicológica que Políbio dá para a degeneração da monarquia aplica-se também à degeneração de cada um dos dois tipos genéricos de formas constitucionais, apesar da discussão ser bastante breve. Em cada caso, a forma ideal degenera em sua contrapartida viciosa, quando uma segunda ou terceira geração de governantes recebe o governo por direito hereditário e deixa de aprender o valor da cooperação e dos benefícios recíprocos. Os filhos dos aristocratas, que sucedem seus pais com base na herança, abandonam o regime benevolente dos pais e tornam-se mesquinhos, auto-indulgentes e híbridos, muitas vezes criando

uma oligarquia apenas após uma geração de aristocracia (VI. 8.3-5).

A constituição democrática degenera porque o povo envelhece e morre *seriatim*; são necessárias duas gerações para que todos aqueles que viveram sob um regime de força não mais existam. Quando a maioria tiver morrido, e forem poucos ou nenhum os que têm uma experiência concreta para reconhecer o valor do respeito político recíproco – especificamente a igualdade política (*isēgoria*) e a liberdade de falar (*parrhēsia*) – alguns indivíduos deixam-se levar por seus instintos competitivos e começam a buscar o poder político, sem respeitar suas qualificações. O resto do povo, a quem agora falta o valor da equidade, não percebe o perigo de eleger, sem atentar para as alocações democraticamente rotativas, ou valoração de méritos, e começa a aceitar recompensas financeiras, em troca da eleição de candidatos ambiciosos e desqualificados. Finalmente, quando o eleitorado acostuma-se a viver com os benefícios financeiros oferecidos por candidatos ricos, e quando os candidatos começam a lançar mão de favores materiais para garantir suas eleições, assiste-se à eclosão de um reino de violência, banditismo e confisco de propriedade (VI. 9.4-9).

O relato das mudanças constitucionais revela os fundamentos da reivindicação de previsibilidade de sua teoria. Enquanto a degeneração é explicada exclusivamente pela psicologia humana, tanto é previsível como é psicologicamente necessária. Qualquer um que não tenha a experiência do sofrimento e jamais desenvolveu o senso de vulnerabilidade não é, na teoria polibiana, passível de desenvolver conceitos morais ou qualquer valoração do comportamento cooperativo. Em suma, os princípios polibianos da psicologia humana postulam que os governantes escolhidos pelo povo serão presumidamente benevolentes, enquanto governantes hereditários, com sua segurança e ofício garantidos, a despeito de seu caráter e comportamento, necessariamente serão opressivos e exploradores. Até mesmo o momento em que o processo degenerativo ocorrerá é previsível; desde que é



a sucessão hereditária que traz a degeneração, esta ocorre uma ou duas gerações após o início do governo hereditário, i.e., precisamente o tempo necessário para ver surgir uma geração de governantes a quem falta a experiência relevante da dificuldade da vida e da inescapabilidade da interdependência social.

Enquanto Políbio explica detalhadamente a necessidade da degeneração após a instituição do governo hereditário, não explica o porquê de sociedades adotarem a regra hereditária em sua origem. Numa democracia, decerto, não há alternativa: se todos governam, só podem ser sucedidos por seus próprios governantes. Sob uma aristocracia, a eleição é, ao menos, uma possibilidade teórica (VI. 8.3-4). Mesmo na análise da forma monárquica, onde é informado que a sucessão hereditária é introduzida por uma mudança distinta do processo original de eleição, Políbio não se esforça por explicar tal mudança de procedimento (VI. 7.6). Em suma, Políbio deixa a causa inicial crítica da degeneração constitucional inexplicada.

Tais passagens envolvem dois tipos de mudança lógica e temporalmente distintas: (i) a mudança no número de governantes, e (ii) uma mudança no relacionamento entre os novos governantes e seus súditos. O relato polibiano é mais completo quando ocorre uma mudança complexa no ciclo, i.e., a mudança da tirania à aristocracia. Ele argumenta que esta mudança ocorre quando um grupo pequeno de súditos conspira contra o tirano. Obtendo o apoio do povo, derrubam o tirano e constituem um novo governo, agora aristocrático. Estritamente falando, a aristocracia é uma constituição que ocorre somente quando o povo aceita os tiranidas como seus governantes, vendo neles a libertação de um regime brutal e opressivo (VI. 8.2.). Esta é a real definição da aristocracia, com o consentimento do povo, como característica de uma constituição boa (VI. 4.3).

O relato polibiano do ato crucial de submissão voluntária do povo é feito em termos de sua teoria psicológica. O povo agiria aqui em conformidade com o princípio da reciprocidade, resultando – como na fase virtuosa da monarquia

– numa comunidade harmoniosa governada para o benefício de todos os seus membros (VI. 8.3). Essas premissas psicológicas levam Políbio a tornar necessário o estabelecimento de tiranidas recentes como governantes aristocráticos permanentes. Mas este estabelecimento dos tiranidas como governantes é só uma parte da mudança constitucional da tirania à aristocracia. Apesar da decisão popular gerar uma constituição ideal, não determina em si mesmo o número daqueles que conspiraram e que derrubaram o tirano. Se queremos saber o porquê da constituição que se segue à tirania estabelecer os “poucos” como governantes, e não “um” ou “muitos”, temos de considerar porque o número de conspiradores tem de ser maior que um e menor que todos.

Políbio explica este desenvolvimento, como alhures, em termos da psicologia humana. Antes da conspiração, as ações do tirano têm efeitos diferentes em seus súditos, provocando o ódio em diferentes segmentos da população (VI. 7.8). A revolta surge entre os mais nobres, cuja posição social e personalidade os tornam aptos a enfrentar os atos tirânicos de agressão (*hybreis*. V.7.8-9). O comportamento tirânico do governante gera a hostilidade na nobreza. Já o povo em geral tende a invejar o tirano. Enquanto que os reis eletivos evitavam distinções de *status* (VI. 7.5), os reis hereditários as tomam como parte integrante de sua política, e os tiranos levam tais distinções a extremos (VI. 7.7). A reação natural do povo é a inveja e a ofensa (VI. 7.8). O tirano, então, tem um duplo papel na mudança à aristocracia. Ele perde o consentimento de seus súditos, e faz com que a comunidade retorne a um momento competitivo (uma constituição imperfeita), unida somente para repelir ataques externos. E ao ofender a principal fração da sociedade, ele engendra a cooperação defensiva entre os nobres que se revoltam e criam a aristocracia. Nessas circunstâncias, ao povo resta apenas seguir os líderes da revolta. E quando o povo une sua força (VI. 8.1) à dos nobres rebeldes, a comunidade está, ipso facto, reconstituída enquanto uma aristocracia, i.e., uma comunidade unida sob o governo de um pequeno grupo. Já na mudança da oligarquia à



democracia, a dinâmica acima delineada é similar, mas o processo tem um encaminhamento distinto. Os oligarcas são mais numerosos que um único tirano, e causam um ódio bem mais distribuído na sociedade, que inclui a injusta aquisição da riqueza (VI. 8.5). há, agora, mais injustiçados e a conspiração de somente alguns seria ineficaz. A derrubada da oligarquia é feita pelo povo como um todo, levado a agir por um de seus membros (VI. 8.6.9).

Mesmo sem uma análise implícita por Políbio, é fácil perceber que as mudanças no tipo genérico de constituição é função de mudanças na estrutura de poder na sociedade e podem, se necessário, ser explicadas em termos de suas premissas. Como as mudanças genéricas são causadas pelos mesmos fatores naturais e psicológicos que causam as mudanças degenerativas, elas não são necessárias como as mudanças degenerativas, que seguem a sucessão hereditária. Ou seja, nada força à ação um povo e uma nobreza ultrajados que vivem sob uma tirania; trata-se mais de uma decisão voluntária, tanto do povo quanto dos líderes da revolta. Do mesmo modo, um povo vivendo sob uma oligarquia ignominiosa, só é levado a agir por algum indivíduo mais audacioso. Em última análise, as mudanças da tirania à aristocracia e da oligarquia à democracia são fatos contingentes da história, resultantes de uma decisão humana.

A diferença entre a mudança degenerativa nos regimes hereditários e outras mudanças constitucionais só pode ser bem explicada pela diferença de sua determinação temporal. Políbio demonstra extremo cuidado em fixar o tempo que leva para boas constituições degenerarem em suas contrapartidas viciosas. E estabelece precisamente uma geração para que um rei hereditário ou uma oligarquia declinem em sua forma viciosa, e duas gerações para que a democracia mude. Quanto ao tempo que leva para uma má constituição se dissolver em favor da constituição de um novo tipo genérico, contudo, se cala. Ao contrário, torna tal tempo indefinido, fazendo com que a mudança dependa de eventos indefinidos temporalmente (v.g., VI. 8.1). Enfim, quanto ao declínio da de-

mocracia, é especificamente estabelecido que ocorre após duas gerações, e a progressão deste declínio em direção a um governo da força e outra monarquia é descrita em termos de uma série de eventos não fixados cronologicamente: candidatos não qualificados chegam aos cargos públicos por meio do suborno, um eleitorado dependente desses favores financeiros, e o surgimento de um líder ambicioso, com recursos financeiros inadequados, para comprar votos (VI. 9.6-8).

A diferença no modo como Políbio explica as causas da mudança degenerativa e o modo como explica as mudanças genéricas, deve-se a uma diferença na base causal dos respectivos processos. A sua teoria de que o conhecimento racional, adquirido apenas através da experiência, é capaz de reprimir o instinto de auto-engrandecimento, traz o suposto de que a experiência relevante é uma condição necessária para uma constituição perfeita, enquanto que sua ausência é uma condição suficiente para uma constituição degenerada. Conseqüentemente, podemos identificar as condições que entronizam mudanças, mas mesmo que possamos identificar as condições necessárias para as mudanças de tipo genérico, não há uma causa necessária. Na teoria polibiana, as mudanças genéricas são determinadas pela força relativa de indivíduos e grupos em interação competitiva entre si. Enquanto as leis físicas e psicológicas especificam algumas das condições necessárias para tal mudança, não especificam as condições suficientes. As mudanças particulares são determinadas pela concorrência de várias condições específicas, algumas das quais contingentes. Em suma, algumas mudanças constitucionais, mesmo que compreensíveis, não são previsíveis, pois resultam de ocorrências contingentes.

A observação de que o ciclo de Políbio consiste de elementos necessários e contingentes nos afasta da resposta à questão de como ele concebe que sua teoria possa explicar e prever eventos históricos mas, aparentemente, ele não parece incomodar-se com isto. Em VI. 9.11, Políbio expressamente abjura de uma previsão precisa do lapso de tempo e, mais ainda, admite



que os dons do observador também podem interferir numa predição (VI. 9.11). Outra fonte de erro é o fato de que a sorte pode atrapalhar um julgamento normal, como no caso de Atenas e Tebas (VI. 43-44). Porém, onde ele se refere apenas às mudanças de tipo genérico (crescimento, auge, degeneração e transformação), expressa a confiança de que não só a seqüência, mas até o momento podem ser previstos (VI. 4.11-12). Assim, apenas poucos capítulos após ter delineado a teoria compreendendo mudanças num tipo genérico, assim como num estado qualitativo, ele liga a possibilidade de previsão de sua teoria à ordem das mudanças, e somente num nível metodológico de probabilidade, não de certeza. O fato dele variar as bases da capacidade de previsão de sua teoria depende de se está falando de mudanças qualitativas ou mudanças genéricas, e virtualmente garante que ele reconhece os fatores contingentes numa mudança genérica e que tais fatores reduzem o potencial de previsibilidade de sua teoria. Daí sua confiança no potencial de previsibilidade, a despeito das restrições apresentadas quando declara que as bases causais de sua teoria eram adequadas, em certo grau de explanação e predição, mesmo sem um processo cíclico rígido, necessário e natural.

Uma chave para a compreensão do que Políbio via como as bases últimas do poder de explicação e predição de sua teoria é a distinção que faz entre os diferentes passos da mudança constitucional. Políbio pontua sua análise, em intervalos, regulares, com referências à temporalidade, usualmente genéricas, com apenas uma exceção, quando fala da tirania. Isto tem o efeito de quebrar o relato numa série de postulados descrevendo as conseqüências naturais que seguem alguns eventos particulares estipulados em cláusulas temporais:

1. quando (a) um desastre natural destrói a civilização (VI. 5.5) e quando (b) o número de pessoas aumenta (VI. 5.6), a monarquia surge;
2. quando (a) uma cultura comum surge (VI. 5.10) e quando (b) violações do benefícios recíprocos ocorrem, e quando (c) o monarca

restringe tais violações em conformidade com os preceitos morais desta cultura e o povo reconhece que o comportamento do monarca beneficia a sociedade (VI. 6.10), sobrevivem a forma ideal da monarquia (este postulado consiste de 3 exemplos, apresentados separadamente (VI. 6.2; 6 e 8; aqui aparecem condensados para facilitar a exposição);

3. quando os reis, recebendo sua posição por sucessão hereditária, têm sua segurança e prosperidade garantida (VI. 7.6), a tirania surge;

4. quando o povo, explorado pelo tirano, consegue líderes que o movam (são os nobres ultrajados – VI. 8.), surge a aristocracia;

5. quando os filhos dos aristocratas herdaram seus ofícios de seus pais (VI. 8.4), surge a oligarquia;

6. quando alguém, pelo discurso e ação, incita a população a derrubar o regime oligárquico (VI. 9.1), a democracia substitui a oligarquia;

7. quando os netos herdaram a democracia (VI. 9.5), a oclocracia sobrevem;

8. quando (a) pessoas desqualificadas chegam aos ofícios (VI. 9.6), e quando (b), eles tornam o povo dependente da corrupção financeira e de doações (VI. 9.7), e quando (c) o povo toma como líder alguém que não tenha condições de manter as “doações e subornos” (VI. 9.8), a constituição retorna à monarquia.

Nossa análise da teoria causal de Políbio mostra que seus princípios explicativos fazem com que as “conseqüências” de cada cláusula temporal ocorram necessariamente conforme as leis da natureza humana e previsíveis se e quando as condições especificadas nas cláusulas se tornam realidade. As condições, por outro lado, da análise polibiana, são eventos que introduzem um elemento de contingência e, apesar de explicáveis pelas leis da natureza, não são absolutamente necessárias. As próprias condições exibem um traço que claramente reflete a análise causal de Políbio. Se deixarmos de lado as múltiplas condições (necessárias) que levam à monarquia (postulados 1 a-b e 8 a-c) e aquelas que levam a monarquia ao seu tipo ideal (postulado 2 a-b), podemos identificar uma série de



seis cláusulas temporais, cada qual estipulando a condição suficiente para a degeneração do tipo constitucional. A condição da mudança degenerativa leva às três condições viciosas (postulado 3, 5 e 7), é sempre a sucessão hereditária. A condição que leva à boa constituição de um tipo genérico diferente, apesar de expressa distintamente em cada caso, é invariavelmente uma interação entre líder e povo, na qual (a) um líder ou um grupo de líderes toma a iniciativa de eliminar a ameaça à segurança da comunidade e (b) o povo reconhece a iniciativa e apoia o líder, ou líderes (postulados 2 c, 4 e 6). No postulado 6, Políbio expressamente menciona somente as ações dos líderes; no postulado 4, só a ação do povo e, no postulado 2 c, ambos, mas a lógica de sua explanação mostra que ele vê a combinação de ações do líder e do povo como determinantes das conseqüências e, então, como condição suficiente.

A congruência entre o grau de necessidade e a expressão lingüística sugerem que Políbio tinha consciência dos diferentes graus de necessidade no processo e que ele não constrói seu relato da mudança constitucional como uma necessidade *per se*, um ciclo recorrente mas, sim, como uma série de elos independentes de uma cadeia de causa e efeito, que permite a previsão com base nas condições iniciais identificáveis.

Isto nos leva à teoria universal da mudança constitucional, mas devemos lembrar que Políbio expressamente alertou que iria “rever sumariamente” apenas aquilo da teoria que era aplicável à “história pragmática e a uma concepção generalizada” (VI. 5.2). Ao registrar as leis de mudança constitucional simples, definindo algumas como “históricas” e outras “correntes”, ele satisfaz seu duplo objetivo: o objetivo de um resumo genérico que desse conta das leis de mudança relevantes, e o objetivo mais específico de uma história pragmática que distinguisse os princípios que expunham a história grega primitiva dos princípios que dão conta da política grega contemporânea.

Discordamos das afirmações de que a teoria de Políbio radica num ciclo rígido e necessário, pois, como podemos perceber na diferença de-

terminante apontada entre a emergência da aristocracia e a emergência da democracia na teoria polibiana é a estrutura de poder da revolução. Em ambos os casos, o povo está pronto para apoiar qualquer tipo de mudança. Se um pequeno número de súditos executa o golpe com o apoio do povo, uma aristocracia emerge. Se um único indivíduo provoca uma revolução do povo como um todo, a democracia surge. O único fator causal que reconhece como determinando a estrutura da revolução é a extensão da injúria na população (poucos revoltados ou muitos). Assim, é plausível ver a oligarquia como naturalmente capaz de revoltar mais pessoas do que pode um único monarca e, apesar disso, pode ter de fato ocorrido em várias cidades do passado, não há nada inerente na constituição monárquica que possa impedir um monarca extraordinariamente poderoso e cruel de ofender um vasto número de súditos, levando a uma conspiração popular. Os princípios causais, com efeito, não implicam que só a aristocracia siga a tirania.

Assim, não há nada contra, e muito a favor, da hipótese de que Políbio viu sua teoria como um tipo de uma discreta lei natural da mudança social, emergindo de condições específicas. A ordem cíclica particular na qual ele apresenta essas leis, mesmo que possa eventualmente ser historicamente atestada, não necessariamente é repetida eternamente in toto, mas pode refletir estágios ditados por condições contingentes. Ele pode também falar plausivelmente de um ciclo (*anakuklosis*), pois a degeneração tanto quanto mudanças de tipo genérico, podem eventualmente se repetir, mas o “natural” desse processo consiste na instância de leis individuais, e não necessariamente na repetição da seqüência como um todo. Assim, não é a série que permite a explicação e previsão histórica, mas a cadeia individual de causa e efeito, que radica na natureza humana e determinada pelas leis da psicologia humana.

A ligação de Políbio a uma aplicação pragmática e flexível de sua teoria política é clara pela sua aplicação atestada a constituições particulares. Discutindo a constituição de Atenas e Tebas



(VI. 43-44), observa que seu crescimento não está de acordo com nenhum dos padrões que identificou; nem, acrescenta, chegaram ao seu auge no período de tempo esperado (VI. 43.2). A sorte (fortuna) abala o padrão, ao dar a cada uma das cidades, um ou dois líderes extraordinários (Temístocles em Atenas e Epaminondas e Pelópidas em Tebas). Esses líderes fortuitos administraram bem seus respectivos Estados e os levaram ao auge do governo e da prosperidade, do qual degeneraram com uma rapidez sem paralelo, em direção à oclocracia (VI. 43.1-44.9). Assim, a explicação que dá para a ascensão e o declínio dessas constituições é apresentada em termos da psicologia social e baseada nos mesmos fatores usados para explicar a ascensão e a queda do reino, mas não segue os mesmos parâmetros descritos na análise polibiana da mudança em constituições simples. De fato, é característica distintiva em ambos os Estados o fato de terem alterado os padrões normais do desenvolvimento das sociedades.

A história da constituição de Esparta apresenta um quadro diferente (VI. 10). Enquanto que seu desenvolvimento é visto nos mesmos princípios da psicologia humana que governam as mudanças nas constituições simples, difere de todos os padrões enumerados no catálogo das mudanças simples. Esparta desenvolveu uma constituição mista, a primeira instância do tipo, que Políbio considera melhor e mais estável (cf. VI. 3.7-8). O remédio de Licurgo para prevenir a degeneração fora combinar as virtudes e propriedades particulares de cada um dos três tipos ideais de constituição na forma de uma constituição mista (VI. 6-10). Sua finalidade era estabelecer um equilíbrio entre o rei e o povo, criando uma terceira força nos mais velhos, um elemento aristocrático que poderia servir para manter o balanço. Ao retirar o peso (e a segurança) de ambos os lados (rei e povo), evitou-se a degeneração constitucional, garantindo a estabilidade da constituição, pois todos saberiam agora de sua vulnerabilidade.

A análise polibiana da constituição mista espartana ilustra o fato de que o poder explicativo de sua teoria liga-se não à seqüência cíclica das

constituições, nem a um padrão suprahumano, natural da evolução e declínio das sociedades, mas no jogo dos três fatores básico da natureza humana: a razão e os dois dados instintivos do auto-engrandecimento e da cooperação para a auto-preservação. Com efeito, Políbio identificou na história espartana num novo padrão de mudança constitucional, ao lado das mudanças simples, nomeadamente, a mudança racionalmente concebida (VI. 10.4), uma conversão deliberada de uma simples monarquia à constituição mista, que poderia ser reconhecido como um problema, quebrando-se o ciclo das constituições simples, não é nenhuma anomalia, pois uma das suas forças motrizes é a razão humana, cuja função é planejar e executar ações criativas e, mesmo, sem precedentes. A exposição da constituição mista em Políbio ultrapassa, pois, as leis das mudanças para incluir outra opção, que surge após uma monarquia, desenvolvendo-se numa base racional. Como qualquer outra mudança constitucional, sua origem segue as leis da psicologia social exemplificada na constituição simples; e mesmo que permaneça por mais tempo, também declina de acordo com as mesmas leis. Como a constituição mista espartana foi formada pela decisão de ação de um único homem, ela foi dissolvida também por um indivíduo. Políbio conta que Cleomenes reconstituiu Esparta como uma tirania (II. 47.3; IV. 81).

A constituição romana fornece outro padrão de mudança constitucional, uma constituição mista naturalmente desenvolvida. O modo como Políbio explica sua origem nos é desconhecido, posto que a parte do L. VI, em que descreve a história da constituição romana, foi perdida, mas que ele usou as mesmas bases psicológicas é algo notório, dada sua análise da sua estabilidade. Ele diz que quando a constituição romana atingiu seu auge, cada um dos três elementos era capaz tanto de se opor como de apoiar cada um dos demais (VI. 15-17). Quando as três partes cooperavam contra um perigo comum ou para atingir um objetivo comum, Roma era invencível (VI. 18.1-4), assim como as constituições simples eram fortes e prósperas quando o governante e o povo atuavam juntos,



no apogeu constitucional (VI. 7.4). Mas, quando os romanos tornaram-se seguros e prósperos, cada parte tendeu ao abuso mútuo e à arrogância, assim como ocorre nas constituições simples. No caso da constituição romana, contudo, quando uma parte caminha para tal, as outras duas estão em condições de contê-la (VI. 18. 5-8). Este relato, pois, é totalmente compatível com as premissas da teoria da mudança constitucional simples. A causa da estabilidade é o fato de que nenhuma parte do Estado pode agir de modo significativo sem o apoio de pelo menos uma das outras. Todas têm freqüentemente consciência de sua fraqueza individual e de sua dependência, e todas também sabem da importância do benefício recíproco, e *sine qua non* de uma constituição perfeita.

O fato de Políbio explicar o ápice e o sucesso da constituição romana pelos mesmos fatores e leis com que explica o desenvolvimento das constituições simples, sustenta nossa conclusão de que ele explica seu desenvolvimento pelos mesmos princípios, mesmo que seu padrão de desenvolvimento seja reconhecidamente diferente de qualquer padrão descrito, mesmo da constituição mista espartana. Daí Políbio declarar que a constituição romana não foi criada pela vontade racional de um indivíduo, como em Esparta, mas que se desenvolveu gradualmente, durante sua própria vida (VI. 10-14).

Além disso, a constituição romana difere na base de sua estabilidade. Enquanto que a constituição espartana estabiliza-se pela habilidade de um grupo (os velhos da aristocracia), a romana estabiliza-se pelo fato de que nenhum dos três elementos pode funcionar sem o consentimento dos demais, o que permite maior estabilidade que a constituição espartana. Assim, a constituição romana, mesmo que explicada pelos mesmos pressupostos psicológicos, segue um padrão novo de desenvolvimento, uma constituição mista naturalmente desenvolvida.

É este padrão novo e sua base na psicologia humana que dá a chave para predizer o futuro da constituição romana (VI. 57). A previsão de Políbio é a última e mais reveladora indicação de como ele acreditava que sua teoria pudesse

ser aplicada para predizer o futuro. Ele começa por afirmar a regra geral da natureza de que tudo o que existe está sujeito ao declínio. E acrescenta que, no caso de uma constituição, a destruição pode vir de fora ou de dentro. A destruição vinda de fora não segue qualquer curso fixo, mas a interna segue um padrão compreensível. E cita sua própria teoria como um relato desse padrão, permitindo-lhe a previsão.

Políbio vê a teoria prescritiva compreendendo dois componentes: 1. uma seqüência temporal, na qual as constituições aparecem em seu curso natural de desenvolvimento, e 2. uma explicação de como a mudança ocorre. Quando olhamos para sua real projeção (VI. 57. 5-9), vemos que não usa a seqüência ordenada para projetar o futuro de Roma, mas apenas os princípios explicativos que dirigem a seqüência. E os usa, aqui, para descrever uma nova mudança constitucional, de uma constituição mista ideal para uma oclocracia ociosa (VI. 57. 5-10). Esta previsão é feita em termos do comportamento humano (o amor pelos ofícios e pela glória, o desprezo pela obscuridade...), explicada pelas leis da psicologia humana e, mesmo, expressa num mesmo formato gramatical, com cláusulas temporais generalizadas seguidas pelas seqüências resultantes:

Postulado 9 – quando o Estado adquire absoluta segurança e prosperidade permanente, (a) o padrão de vida passa a se sofisticar e (b) os cidadãos tornam-se cada vez mais competitivos pelos ofícios e outros objetos do desejo (VI. 57.5);

Postulado 10 – quando o povo (a) sente-se ultrajado pela cobiça de alguns e (b) devido ao amor de outros pelos ofícios, deixa de tomar parte do governo com os demais elementos e reconstitui o Estado como uma oclocracia (VI. 57.6-9).

Vemos aqui, claramente, uma extensão da teoria das mudanças simples. A questão é como Políbio espera que seus leitores possam fazer a extensão por si mesmos. É óbvio que, atrás da degeneração, está o fenômeno familiar de uma geração de cidadãos crescendo em total segurança, privada de uma base experimental



que lhe permita saber da importância da cooperação e do benefício mútuo, mesmo que a competição agressiva (postulado 9 b), seja uma consequência normal encontrada em todas as degenerações simples.

É mais complexo seu próximo passo, i.e., a conclusão de que a constituição mista mudará e se tornará uma oclocracia. Seus leitores poderiam esperar que a constituição mista degenerasse numa versão viciosa do mesmo tipo genérico, e parece uma surpresa ver Políbio prevendo a mudança de uma constituição mista para uma versão viciosa de constituição simples. A única explicação para o fato é Políbio estar usando duas leis de mudança constitucional simples simultaneamente.

Seu relato de degeneração em oclocracia contém uma identificação explícita de duas condições na cláusula temporal do postulado 10: 1. A percepção do povo de que foi ultrajado como resultado da cobiça dos ricos e 2. um sentido de uma auto-importância sem limites induzida no povo como resultado da ambição política dos candidatos a ofícios. Ambas as condições podem ser encontradas nas leis da mudança constitucional simples. A primeira descreve a condição inicial da origem da democracia, que ocorre após a degeneração da aristocracia em oligarquia, derivada da cobiça, que explora e ultraja o povo, semeando o ódio nas massas (VI. 8.5-6). Este estado (mental) do povo é uma condição necessária para a eclosão da democracia. A revolução verdadeira, contudo, é permitida pela emergência de um líder que fala ou age contra os oligarcas. No declínio da constituição mista, o estágio é semelhante quando o povo reconhece ter sido ultrajado pela cobiça do componente aristocrático, mas Políbio não vê isto como uma explicação suficiente para a mudança. Não há revolta efetiva enquanto um líder não mover o povo à ação.

O líder que move a revolta popular na constituição mista é especificado na segunda condição inicial (postulado 10 b). Na mudança simples da oligarquia à democracia, o líder é alguém que, como o povo, foi ultrajado pela exploração oligárquica e reage de acordo com as virtudes da

justiça e da moderação (VI. 7.7-9). Os líderes que movem o povo na constituição mista, contudo, são políticos inescrupulosos, que tentam manipular as massas em seu próprio benefício, na luta pelos ofícios públicos. A descrição levamos, assim, à oclocracia, da qual outra monarquia resulta (VI. 9.6). O que Políbio descreve no postulado 10, além disso, é a concorrência das condições iniciais de dois tipos genéricos: a mudança da oligarquia à democracia, e a mudança da oclocracia à monarquia. A primeira pressupõe uma aristocracia degenerada; a segunda, uma democracia degenerada.

Se voltarmos ao postulado 9, podemos ver que este elemento de sua previsão descreve a degeneração que prepara o caminho para as condições iniciais do postulado 10. Políbio observa que há dois vícios operando no declínio da constituição mista: o amor pelos ofícios e o uso extravagante da riqueza (VI. 57.6). Ambos são resultantes da dominação do mundo e da prosperidade que, pelas leis da psicologia humana, entroniza uma excessiva competitividade pelos ofícios e outros objetos do desejo (VI. 57.7). O desenvolvimento especificado no postulado 10, sugere que esta competitividade caracteriza dois diferentes setores do povo. O amor excessivo pelos ofícios é visto nos candidatos aos ofícios enquanto que a excessiva busca de outros objetos refere-se à cobiça dos aristocratas ricos. Em suma, os postulados 9 e 10 descrevem dois processos degenerativos concorrentes, um no elemento aristocrático, outro no elemento democrático, que convergem provocando a mudança constitucional. O povo “derruba” o elemento aristocrático por recusar-se a cooperar com ele no governo do Estado e declara sua recusa pela instituição de uma nova constituição democrática – a derrubada da constituição mista não toma a forma violenta das mudanças genéricas das constituições simples. Pelo ato de recusar-se a obedecer ou cooperar com as demais partes do Estado, cria-se *de facto* um realinhamento da estrutura de poder. Na constituição simples, tal realinhamento é a base de uma derrubada violenta. Políbio não dá qualquer indicação de que isto não ocorreria no caso da constituição romana, pre-



sumidamente porque esta é uma constituição mista, em que cada parte tem poderes específicos. Segundo ele, o povo já tinha os poderes de legislar, eleger magistrados, fazer alianças, declara guerra e paz (VI. 14.1-12). Com tais poderes, poderia ter efetivo controle do Estado sem remover as outras partes, governando em seu próprio benefício. Como o povo já era um elemento do governo, também degenerou neste auto-engrandecimento, guiado pelos magistrados ambiciosos que elegeu, e a constituição reconstituída passa a ser, nos princípios polibianos de classificação, uma oclocracia.

O prognóstico para o futuro da constituição mista romana é uma prova de que Políbio não postulava um ciclo necessariamente rígido para explicar a história e que não era a ordem seqüencial das mudanças constitucionais que permitia predizer o futuro. A tarefa de fazer previsões específicas é permitida pelas leis da psicologia social, catalogada em ordem cíclica nos estatutos formais da teoria, porque as constituições (simples) gregas historicamente seguiram esta ordem. Desde que a constituição mista tem os três elementos governando, cada qual tem de ser visto separadamente como sujeito de sua própria ascensão e queda, em conformidade com as leis relevantes contidas na teoria da mudança constitucional, mas como o governo real de Roma foi o resultado da interação dos três elementos, predizer seu futuro requeria a extrapolação a outro nível, o nível da interação entre os três elementos. Isto requeria a derivação de leis de mudança constitucional, dedicadas especificamente ao tipo de constituição mista desenvolvida em Cartago e Roma.

Políbio compôs o L. VI para mostrar como e com que tipo de constituição Roma conquistou o mundo na primeira metade do século II AC, e que tipo de futuro podia antecipar para si mesma. Nosso autor acreditava poder permitir isto com uma teoria baseada na assunção de que a organização social e a mudança dependem do comportamento de seus membros constituintes, e seu comportamento depende, por sua vez, dos dados e padrões da natureza humana. Um exame atento de sua teoria mostra que

criou pressupostos consistentes e coerentes sobre o comportamento humano, que usa para explicar tanto as ações individuais como o comportamento coletivo.

Pelo uso desses pressupostos, Políbio deriva uma série de leis de mudança social que são, como crê, generalizações empíricas baseadas no registro histórico de mudanças passadas. No cerne de sua teoria está a idéia de que a cooperação voluntária é a principal fonte de poder e sucesso de qualquer sociedade, e que o maior obstáculo a tal cooperação é o dom inato e poderoso do auto-engrandecimento, encontrado em todos os seres humanos. O modo particular pelo qual a tensão entre a ambição pessoal e a cooperação social se dá na história pode ser reduzido a um número relativamente pequeno de leis de mudança social.

Estas leis, que permitem prever desenvolvimentos futuros a partir de uma estreita observação das condições correntes e das tendências passadas de uma dada sociedade, variam em sua capacidade de previsão. O momento preciso não pode ser previsto, mas a direção geral das mudanças tenderão a seguir um padrão definível. Esta era a finalidade de Políbio com sua teoria, definir não só a direção da mudança, mas também o grau de previsibilidade sob condições variáveis. Provavelmente, Políbio deriva os princípios básicos e as estruturas de sua teoria, que radica toda mudança política nas leis naturais da psicologia social, de uma agora perdida fonte helenística; mas, em suas mãos, esta torna-se flexível, a ponto de ser aplicada universalmente a toda a história humana. Em alguns casos, notadamente nas histórias das cidades gregas, com base em que a teoria foi originalmente desenvolvida, ela pode ser aplicada diretamente para explicar as mudanças passadas e prever futuras mudanças; mas é flexível para ser aplicada a padrões distintos de desenvolvimento de constituições das potências mediterrânicas de seu tempo, Roma e Cartago, com a descoberta, polibiana decerto, do padrão da constituição mista naturalmente desenvolvida.

Explicar o passado e o presente era apenas uma parte das intenções de Políbio, pois



pretendia também mostrar como seu conhecimento poderia ser usado para prever e manipular o futuro. Enquanto que os princípios básicos, quando vistos esquematicamente, parecem uma teoria simplista de recorrência cíclica, e mesmo que possam ser graficamente descritos como metáforas biológicas, são as leis naturais da psicologia social que permitem que sua teoria explique a história e, em limites estritos, prever o futuro, antecipando, segundo Políbio, as consequências das decisões políticas. Ao reduzir os princípios teóricos numa forma concisa e simples de ser aplicada, acreditava ter criado um instrumento decisivo para o destino do mundo, colocando-lhe nas mãos dos poderosos de seu tempo.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

POLYBIUS. **The Histories**. Vol. VI. Translated by W. R. Paton. Loeb Classical Library, 1995.

BIBLIOGRAFIA

COLE. T. H. "The sources and composition of Polybius VI". **Historia** 13 (1964), p. 80-130.

MOMIGLIANO, A. "Time in ancient historiography". **History and Theory** 6 (1966), p. 1-12.

PEDECH, P. **La Méthode Historique de Polybe**. Paris: PUF, 1964.

ROVERI, A. Studi su Polibio. **Studi pubblicati dall'Istituto di Filologia Classica**, 17 (1964).

TROMPF, G.W. **The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation**. Berkeley: University of California Press, 1979.

WALBANK, F.W. **An Historical Commentary on Polybius**. Oxford: Clarendon Press, 1967

_____. Polybius. **Sather Classical Lectures**, 42. Berkeley, LA: Univ. of California Press, 1972.

WEIL, R; NICOLET, C. (ed.). **Polybe: Histoires**, L. VI Paris: Collection Budé, 1977



POLITIKÓS - UNIDADE E CONFLITO NA ATENAS DO V SÉC. A.C.

Valéria Reis

Profa. Ms. de História Antiga pela Universidade Federal Fluminense (UFF)

Resumo:

O presente artigo debate a co-existência da unidade e do conflito no processo político, de 490 a 458 a.C., na cidade de Atenas. O caráter contraditório dessa coexistência pode ser observado através das tragédias de Ésquilo, onde podemos ver a tensão e a construção da identidade política ateniense..

Palavras-Chave: Tragédia, identidade, conflito.

Abstract:

This article discusses the coexistence of unity and conflict in the political process in the city of Athens from 490 to 458 BC. The contradictory character of such coexistence can be observed on the tragedies of Aeschylus, in which we can perceive the tension and the construction of the Athenian political identity.

Keywords: Tragedy, Identity, Conflict

O processo que levou ao surgimento das cidades-Estado na Grécia, apontava para uma constituição que não poderia ser colocada em prática sem que se procedesse uma *revolução* que determinaria os rumos do homem grego (MEIER, 1984, 7-8).

Ao localizarmos o político no conjunto das representações sociais da sociedade ateniense, procuramos lançar-lhe um olhar questionador acerca de uma possível *identidade* num meio *heterogêneo* e *mutável*. Priorizamos o espaço das relações e baseados nessas premissas, buscamos especificar o *político* articulando a

história com outras ciências, sem operarmos, portanto, uma ruptura entre as práticas políticas e as práticas sociais.

A palavra *político* está ligada à formação da *pólis* grega e para chegarmos ao seu conceito, corremos o risco de esbarrar nas divergências entre as escolas, que desde a Antigüidade lançaram-se nesse mergulho conceitual, mostrando-nos um caminho sinuoso e pouco iluminado pela exigüidade de documentos (BOBBIO, 1999, 949).

A dificuldade transpõe as barreiras do tempo ao confrontarmos a definição da expressão *a natureza política do homem*, de Aristóteles, com o ensaio sobre a política de Hannah Arendt. São duas perspectivas que se opõem, pois tratam da *phísis* do homem e da discussão sobre a imanência ou não do político à sua natureza.

Apesar de Aristóteles, assim como Platão, conceber a justiça como um processo que não se realiza sem a presença/participação do outro, aquele localiza o político no âmbito da natureza, sendo esta a sua principal característica. Dessa forma, o homem poderia ser definido como *formador de Estado*, mais que desejável, o Estado é seu objetivo - *télos* - *alcançável por um processo natural* (Aristóteles, *Política*, I, 1253 a).

Opondo-se a esse conceito, Hannah Arendt despoja o homem-indivíduo de seu caráter político, localizando este no espaço das relações. A política surge no *entre-os-homens*, portanto,



totalmente fora dos homens (ARENDR, 1999, 23). Desde Aristóteles os estudos sobre o *político* vêm suscitando uma polêmica que contrapõe duas correntes: a que entenderia o político como parte da essência humana e aquele que o localizaria no âmbito das relações. Não é nossa intenção estender essa discussão, mas sim alertar para o problema das mudanças de sentidos que os termos políticos sofreram através da história.

A distância que separa Aristóteles de H. Arendt revela uma outra face social, uma concepção do homem como parte de um todo. Uma sociedade heterogênea, mas ideal, visto que cada cidadão teria suas responsabilidades prefixadas. O nosso entendimento acerca do *político*, para os objetivos desta Dissertação, consiste em defini-lo entre os gregos, no interior de sua sociedade de forma a tentarmos compreender o seu significado para os cidadãos.

O significado da liberdade, por exemplo, principal componente da cidadania, estaria ligado ao sentido de *scholé* - *ser dono de seu tempo* para dedicar-se ao cumprimento de seus deveres políticos e militares e ao cultivo da ciência e da virtude.

Ser livre é preciso para se exercer o poder satisfatoriamente (Arist. Pol. VIII 3, 1337 b)

No que tange ao aspecto conceitual, ao cidadão, que é dono de seu tempo, contrapõem-se o escravo, o não-cidadão e o mau-cidadão - *que desperdiça seu tempo*. Aristóteles associa as duas palavras *scholé* e *ágora*, vinculando-as ao *exercício das virtudes*. Enquanto o tempo livre sugere ao homem contemporâneo os sentidos de ociosidade e estagnação, no período clássico *scholé* designava uma atividade dinâmica:

É necessário ser livre para o debate na praça pública (Arist., Pol. 1331 b 11-13).

A *ágora* - *lugar público* - localizada no *centro da pólis* é o lugar próprio para embates entre cidadãos que dispõem de tempo livre - *enskhodizein* (FINLEY, 1989, 86). Ser cidadão pleno significa que se participa de todos os assuntos importantes da *pólis*; que se tem uma clara imagem de sua atividade social, sentindo-se responsável pela prosperidade do Estado.

Para o trabalho cotidiano ditado pela necessidade haveria o termo *ascholia*, enquanto que para o *tempo próprio de cada um tem-se scholé*, ou melhor, *quem dispõe por si mesmo de seu tempo*. Todavia a *scholé* impõe certas circunstâncias ao seu detentor, como podemos depreender das palavras de Aristóteles:

“Um Estado que deseja gozar de felicidade e toma a sério a tarefa, há de ter estas virtudes (sabedoria, valentia, prudência e justiça) e de exercitá-las. Quem abusa do tempo próprio e o emprega para fins que não sejam nobres, comporta-se como aquele que não pode manejar bens materiais; comporta-se na *scholé* como um escravo” (DÜRING, 1990, 747)

O político como uma *práxis*, cujo caráter dinâmico depreende-se pelas discussões na *ágora*, as votações na *Pnyx* e as atividades bélicas, nos faz considerar outro ponto importante que é a discussão sobre o *conflito* - *stásis*, ou tomada de posição.

Ao nos reportarmos à sociedade grega, percebemos a coexistência de duas visões opostas: a primeira consistiria na representação imediata de uma *totalidade orgânica*, na qual a *verdade* seria o foco centralizador dos discursos; a segunda encontraria no *processo agonístico de debates*, ou seja, no *conflito*, a própria lei ordenadora da *pólis*, deixando claro que o confronto e embate de forças adversas é o que sustentaria a formação política na sociedade grega.¹

Centralizado no discurso, o *político* permeia as relações entre os cidadãos, apoiando-se na função *política* da palavra, a qual se manifestaria nas inúmeras rivalidades entre discursos, votos, deliberações e debates. Essa dinâmica faria parte de um processo cujo objetivo seria reconduzir o *múltiplo à unidade*². Essa visão nos permite conjecturar acerca da influência da

¹ RUBY, Christian, *Introdução à Filosofia Política*. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Ed. da UNESP, 1998, p. 15. O autor afirma que as duas proposições são válidas, pois, na verdade, correspondem a perspectivas distintas: “Uma santifica um ideal, a ponto de renunciar a ver o que existe; a outra constata o que existe, a ponto de justificá-lo”.

² LORAU, Nicole, Nas origens da democracia - sobre a transparência democrática, pp. 13-14: “o valor do guerreiro é o signo infalível do valor de um regime tanto nos arrebatamentos patrióticos da eloquência oficial, como na reflexão racional do Pai da História (...) a vitória dos atenienses revela a universalidade na assembléia e a reciprocidade na circulação da palavra”



doutrina pitagórica na esfera pública das cidades-Estados.

Nicole Loraux em seu artigo *Comment repolitiser la cité ?* (LORAUX, p. 25) considera importante a defesa de uma antropologia política grega, face à valorização de outras práticas sociais gregas, nos últimos anos, em detrimento da pesquisa das instituições políticas da cidade. Na verdade, a *identidade do político* estaria condicionada ao funcionamento de tais instituições no período de paz. A historiadora define duas razões para o retorno à antropologia política: a primeira consiste na

“oportunidade que nos é oferecida, visto que é um momento em que a antropologia de campo torna-se cada vez mais voltada para a reflexão sobre a política, e mais particularmente sobre a questão da mudança; a segunda razão é o reconhecimento de que a própria história das cidades gregas clama por uma tal reavaliação do político.”

Loraux observa a posição de Christian Meier no que tange à singularidade da civilização grega na história da humanidade. Trabalhando com o específico, o diferente, a antropologia busca enfocar aquilo que o momento apresenta de novo e específico. Para formar uma *comunidade política* diante das diferenças e divergências, Christian Meier nos sugere uma *mudança na mentalidade do homem grego*, traduzida com uma *revolução política* que consistiria num “*processo de convivência com o outro, baseado em novas formas de agir e de pensar.*”

Quanto à identificação do político na sociedade ateniense, contrapõem-se duas visões: as representações fixas e imutáveis e a permanência do conflito, que opunha representantes apoiados pelas famílias nobres e representantes apoiados pela classe popular, ambas as posições compostas por cidadãos participantes da *bulé* e da *ekklésia*.

Nessa oposição, entretanto, podemos encontrar no processo de votação a resposta para a coexistência da *unidade* e do *conflito*. O voto, ao mesmo tempo que implica uma tomada de posição, uma escolha em detrimento de outra, determina também a segurança do processo,

face ao voto da maioria, configurando, portanto, uma *unidade*. Essa posição é atestada em Aristóteles e Heródoto ao identificarem os cidadãos com a cidade, quando afirmam que o conjunto da cidade pode ser encontrado na maioria.

Em seu projeto de *repolitizar a pólis*, Loraux refere-se a uma *pólis* pensada a partir do repouso e do movimento. O movimento num sentido aristotélico seria tido como *excesso*, inconcebível para um grego do V ou IV século a.C.. A *pólis* ideal, bem administrada, estabelecer-se-ia numa ordem, cuja ruptura geraria a própria destruição da cidade, ou seja, “*a stásis seria uma regressão (...) e se ela destrói a cidade, então a cidade em stásis não é uma cidade, de onde resulta que a cidade é por essência em paz*” (*Ibidem*)

Ao trabalharmos com a hipótese de uma identidade política ateniense, não podemos negar a noção de unidade. Entretanto, os estudos de C. Meier nos conduziram a uma minimização dos conflitos o que nos fez optar pelos estudos de Nicole Loraux e de M. I. Finley, que argumentam a construção de uma identidade apesar dos conflitos subjacentes.

Finley atesta que para se compreender o que é política é necessário operar distinções básicas, as quais delimitariam o político e o social. Para o autor, o processo que levaria à tomada de decisões deve ser precedido de discussão, debate e votação, o que não poderia estar limitado apenas às democracias, mas também a um setor dos membros da comunidade, como uma oligarquia, por exemplo.

Nos estudos sociológicos sobre o conflito social, o *continuum* representa a visão daqueles que compreendem qualquer organização como uma estrutura harmônica e equilibrada (dessa corrente fizeram parte Comte, Spencer, Pareto, Durkheim e contemporâneos como Talcott Parsons). Para essa corrente, o conflito é considerado uma perturbação que ultrapassa os limites da estrutura social.

Na oposição ao *continuum* estão Marx, John Stuart Mill, Simmel, Dahrendorf e Touraine que consideram qualquer sistema social marcado



por conflitos que, na verdade, consistiriam num dado positivo, pois é através deles que surgem as mudanças e os melhoramentos. Norberto Bobbio não identifica Kant, Hegel e Max Weber nessa dicotomia, observando que suas análises estão ligadas às condições da “*ordem ou do movimento quer os fatores que levam à harmonia como os que produzem os conflitos.*” (BOBBIO, 2000, 226)

Loraux afirma que repolitizar a cidade ou colocá-la em movimento consistiria, em primeiro lugar, ultrapassar a barreira do preconceito que associa *conflito* ao *excesso* e buscar estudar o político quando “*ele se faz fora dos lugares próprios*”. Buscar os conflitos no conjunto das representações sociais, no teatro de Dionisos, por exemplo, nos jogos em honra à liberdade, nas discussões da *ágora* e em todos os discursos que silenciam o conflito, mas que através de suas paráfrases e polissemias podemos materializá-lo e cristalizá-lo na história.

Moses I. Finley atualiza a obra de Robert Michels, *Political Parties*, reafirmando a lei de que é uma característica essencial a todas as agregações humanas constituírem facções e subfacções, e que esta separação poderia ser tida, na verdade, como um dado positivo. O conflito não seria apenas inevitável, mas se constituiria numa virtude da política democrática, pois seria o conflito em conjunto com o consentimento, e não o consentimento sozinho, que evitaria o desgaste da democracia, transformando-a em oligarquia (FINLEY, 1988, 25 e 86).

Finley atesta que a palavra *stásis* apresenta uma vasta gama de significados, desde “*agrupamento ou rivalidade política, passando por facção (em seu sentido pejorativo), até guerra civil declarada*”. A essa aceção negativa, Finley contrapõe o fato de que o objetivo de qualquer *stásis* é provocar uma mudança em alguma lei ou disposição, o que de fato colocaria em jogo interesses particulares o de grupos ligados ao poder.

Da mesma forma, a coexistência da *unidade* e do *conflito* pode ser atestada no estudo sobre as cidades-Estados, de C. F. Cardoso, ao afirmar que mesmo atravessando conflitos sócio-políticos

e passando por transformações, em muitas delas poder-se-ia detectar um forte *sentimento de identidade*, dando-nos prova, portanto de uma *existência estável* (CARDOSO, 1985, 11).

Percebemos que a polêmica sobre a *unidade* e o *conflito* permeia o pensamento ocidental desde o discurso pré-socrático, o qual não podemos deixar de mencionar, nem tão pouco negligenciar a sua permanência no discurso político da Grécia do V século a.C.

O pensamento de Anaximandro de Mileto, por exemplo, aponta-nos para um processo de mudança nas relações do homem com o meio e com o outro. A relação entre *phýsis* e *nómos*, ou seja, *natureza* e *lei*, constituir-se-ia numa *unidade* reguladora da conduta humana, o que levou alguns autores a considerá-la como uma referência ao contexto das tensões internas da *pólis* grega.

Contribuindo para esta corrente jônica do pensamento, Heráclito introduz a dialética da contradição em que a unidade e a luta de contrários se aplicam não somente ao mundo físico, mas também ao mundo individual

“a luta é absoluta, a unidade relativa ; a oposição não significa separação dos contrários, pois neles está implícita uma íntima unidade que, por sua vez, é princípio e fim da contrariedade.” (RIVAS, 1990, 62)

Jacques Julliard observa que a instabilidade permanente da superfície tinha, em contrapartida, a imobilidade quase definitiva das profundidades. Segundo o autor, na oposição entre Heráclito e Parmênides encontraríamos a estrutura versus conjuntura e a concepção de que se a história deseja ser a ciência do porvir das sociedades, é preciso considerar o *processo*; é essencial para o historiador contemporâneo observar como passa uma sociedade de uma estrutura para outra estrutura, de um equilíbrio a um outro equilíbrio (JULLIARD, 1976).

Nas tragédias de Ésquilo podemos observar efeitos de sentidos que deixam transparecer a coexistência na *pólis*, de uma *unidade* e de *conflitos*. Os sentidos são produzidos a partir de seqüências no discurso trágico que transcrevemos a seguir:



*(procurando) entre os cidadãos que moram na cidade,
não só aqueles que agiram justamente, mas os
que agiram injustamente.*
(Agam., vv. 808-809)

O coro de anciãos, na tragédia *Agamêmnon*, sugere ao rei que procure informar-se sobre aqueles cidadãos que permaneceram na cidade e que agiram *justamente* (*dikáios*) e os que foram *injustos* (*akaios*). Na mesma tragédia, Clitemnestra relata ao rei o seu receio de um levante do povo.

A ausência de um chefe pode levar à queda do conselho
(Agam. vv: 883-884)

A palavra *demóthrous* é derivada de *demos* - povo - possuindo, nesta passagem, uma conotação negativa, pois está seguida de *anarchía* - ausência de um chefe, apontando para um temor que o povo inspira, podendo derrubar o conselho - *bulé* - do qual, no contexto interno imediato, em 458 a.C. em Atenas, não temos certeza de que fariam parte todos os segmentos sociais, havendo dúvidas quanto ao acesso dos *tethes*.³

A cólera e a maldição do povo também são mencionadas nos versos 456 e 457 de *Agamêmnon*.

Pesadas são as palavras com a maldição dos cidadãos que, ratificadas pelo povo, cobram a dívida.
(Agam., vv 456-457)

Ao conflito exposto nas três seqüências contrapõem-se os sentidos de comunidade, unidade e segurança, face à maioria.

(os deuses) depositam o voto na urna sem vacilação
(Agam., v. 815)

A expressão *sem vacilação* vem precedida por *téuchos* - urna - e *haimáteron* - coberta de sangue. Encontramos na palavra *urna* uma polissemia que possibilita a alusão às armas ou remos. Este jogo polissêmico mostra-nos a dupla face do cidadão que, ao mesmo tempo em que participa ativamente da vida civil ateniense, é guerreiro *hoplita* ou marinheiro da frota.

Apoiados na relação que traçamos entre cidadão e guerreiro e nos testemunhos de Sólon ao afirmar que, num momento de crise, o verdadeiro cidadão deveria tomar posição, nos faz repensar se, de fato, a *unidade*, tida como a maioria, seria ordenada, sem conflitos, sem vacilação e segura na hora de seu voto.

Michael Zelenak afirma que a tragédia é constituída de elementos-chaves do ritual cívico e da propaganda política que, ao refletir a vida em toda a sua complexidade, não questionaria ou desafiaria a política e a ideologia oficial. A tragédia mostra-se como um discurso fictício que não incita a realidade, mas presentifica uma estrutura imaginária da experiência humana e, dessa forma, o ambiente seria controlado e confinada a sua estrutura formal, pois a não legitimação dos crimes dos heróis levaria à legitimação da ordem social e política (ZELENAK, 1998, 10).

Em certas passagens da tragédia *Eumênides*, encenada em 458 a.C., Ésquilo deixa transparecer aspectos significativos que analisaremos a seguir. Seqüência A (*Eum.*, vv. 674-675); seqüência B (*Eum.*, vv. 733-735); seqüência C (*Eum.*, v. 741); seqüência D (*Eum.*, vv. 795-796).

Nos versos 674 e 675, a deusa Atená toma a palavra e ordena que se inicie a votação: “*Ordene que aqueles que têm a reta razão tragam o justo voto como tenho dito insistentemente.*” A deusa complementa, nos versos 733-735, que, em caso de empate, seu voto “*será pela absolvição de Orestes.*”

No verso 741 Atená proclama a vitória de Orestes, face à igualdade de votos dos juizes - *isópsephos*, dirigindo-se, em 795-796, às Erínias vencidas, buscando uma contemporização das partes em conflito: “*Não vos sentis vencidas, mas a justa igualdade de votos sai verdadeira, não vos sentis ofendidas.*”

³ MOSSÉ, Claude. *As Instituições Gregas*. Lisboa: Edições 70, 1985, pp. 57-58. A autora afirma que a *bulé* era uma *arché*, uma magistratura e que na realidade seria mais do que verossímil que os *buleutas* se recrutassem de entre as pessoas de condições relativamente abastadas, que tinham a possibilidade de consagrar um ano da sua vida ao serviço da cidade.



Em *Agamêmnon*, a *unidade* representada pela maioria pode gerar uma desordem, daí o conflito ser considerado, para os gregos, como excesso. A unidade, por sua vez, é percebida na votação, pois o voto é dado pela maioria. Não nos é estranho que em *Eumênides*, a maioria seja legitimada pela intervenção da deusa que, face à neutralidade da votação dos juízes, intervém a favor de Orestes.

Tal construção discursiva nos faz pensar que a unidade do povo torna-se hostil e perigosa quando está fora dos lugares em que seu controle não possa ser exercido eficazmente. Nas assembléias, por exemplo, esse controle torna-se eficaz quando a maioria é conduzida pelos oradores - os *demagogos*; nesse momento, o corpo que compõe a unidade está compartilhado e subjugado pelo *lógos*.

Desde o início da votação no tribunal de *Eumênides*, a deusa prevê um empate. Uma igualdade de votos entre as posições tomadas pelos cidadãos, sugerindo um equilíbrio *desejável* entre posições distintas e apontando para o lado positivo do conflito. O desequilíbrio desta harmonia alcançada é estabelecido quando a deusa intervém desempatando a votação, mas não podemos esquecer que o não questionamento do júri sugere a aquiescência e união dos cidadãos frente ao divino.

Estabelece-se, dessa forma, uma unidade mesmo na tomada de posição, pois o voto de desempate seria dado pela deusa que promove a justiça, o que deixa transparecer o caráter religioso e inquestionável presente no processo de votação. O poeta trágico constrói o discurso da unidade silenciando as vozes dos juízes, ou melhor, percebemos que seria um processo natural o questionamento ou inconformismo do grupo de juízes perdedor, o que não acontece, havendo, na verdade, uma aceitação da sentença, face ao voto sagrado de desempate e as vozes dos juízes passam a ser representadas por uma única voz, a de Atená.

Percebemos que a unidade tida como “o voto da maioria” mostra-se como oscilante entre o equilíbrio e o desequilíbrio. O voto, ao mesmo tempo em que engendra o conflito, contrapon-

do posições que se dividem no ato da votação, gera, também, a ordem e a unidade, quando esta é representada pela maioria de votos.

A prática da votação mostra sua ambigüidade nas relações de poder dentro da obra esquiliana, na medida em que a unidade (maioria) pode ser geradora de tensão e conflito, como na tragédia *Agamêmnon*. Ao mesmo tempo, a unidade pode mascarar essa tensão, quando a divindade ao desequilibrar a igualdade de votos, legitima uma das posições com a sua aderência, transformando-a em maioria em *Eumênides*, silenciando as vozes em conflito.

A presença da divindade legitimando a votação nos permite uma digressão sobre a não-separação da *práxis* política de seu aspecto religioso. O teatro de Dionisos representava um espaço sagrado, cuja encenação das tragédias fazia parte das atividades religiosas da cidade. A coesão social entre os habitantes da *pólis* era fomentada pelas cerimônias religiosas, cujo caráter oficial nos faz reconhecer o aspecto cívico junto ao religioso.

Vernant mostra que uma das funções essenciais das potências sobrenaturais era a de permitir integrar o indivíduo humano a grupos sociais, através de uma hierarquia e de regras cujo funcionamento faria com que se integrasse grupos sociais na ordem da natureza, ligando, dessa forma, o próprio curso da natureza a uma ordem sagrada. A função dos deuses seria, portanto, a de regulação social.

A dupla face do *político* permeia a história grega desde a formação da *pólis* quando *Themis - a lei divina* - presidia a ordem de todas as coisas. A *revolução política*, conceito usado por Christian Meier para especificar a passagem da lei divina para a lei dos homens, foi empregada, anteriormente, por Louis Gernet, o qual designava como *revolução* a mudança da ordem estabelecida (GERNET, 1982, 100).

Pierre Nora afirma que o sentido conservador da palavra *revolução* levou-nos, durante muito tempo, a uma concepção que nos remeteria a um acontecimento único, um momento que, citando Jacques Julliard, poderia ser chamado de “*demiúrgico alterando as suas próprias normas*,



procedendo a uma nova distribuição autoritária das cartas entre os jogadores.” (JULLIARD, 1976, 186)

Cada vez mais historiadores e sociólogos dedicam-se a análise dos fenômenos revolucionários, numa perspectiva que leve em conta a conjuntura, abstraindo-se da idéia de revolução como um *parêntese* no processo histórico, entendendo seu campo de análise às estruturas mentais do comportamento social.

Christian Meier aponta para o *uno e duplo* sentido de revolução que, no que diz respeito aos gregos, mostra que as mudanças ocorriam de

“modo não-revolucionário e que o movimento em direção à democracia, pelo menos por longos períodos, cumpriu-se no horizonte de um direito dado, que foi se modificando gradativamente.” (BOBBIO, 2000, 609-610)

Norberto Bobbio sintetiza o conceito de *revolução* de C. Meier como *um movimento e como mudança*, um evento que tem as “*características da revolução como movimento sem ter por efeito uma mudança radical.*”⁴

Para o historiador torna-se difícil a utilização de tais conceitos, pois corre o risco de ser anacrônico em suas abordagens. Entretanto, concordamos quanto à *revolução política*, mas restringimos seu conceito à *mudança da ordem política* e buscaremos, na medida do possível, compreender as mudanças dos conceitos para o período clássico.

Assim buscamos, através de uma discussão teórica, mostrar, sob o ponto de vista jurídico, as transformações sociais do período arcaico ao clássico, enfocando o cidadão e a constituição de sua cidadania, procuramos compreender, neste capítulo, sob o ponto de vista ideológico (no âmbito do *político*) como o poder se estabelece e se consolida.

⁴ *Ibidem*. Bobbio faz uma observação sobre posição de Finley acerca da aplicação do conceito de revolução à Grécia. Para Finley “*não houve uma verdadeira revolução, pois tais sociedades assentavam-se sobre o trabalho dos escravos, e seu modo de produção permaneceu agrícola e escravagista sem conhecer a passagem do domínio de uma classe para o domínio de outra classe.*”

Retomando Louis Gernet, no mundo homérico, as relações de poder bem como o Direito constituíam-se em ações, práticas regulamentadas pela *thémis - lei divina*. Podemos observar esta afirmação na seguinte passagem da *Odisseia*:

Não me é permitido pela lei divina fazer mal àqueles que chegam.
(Homero. *Odisséia*, XIV, 56)

Poder e Justiça implicavam ações, práticas e rituais determinados pela divindade, confundindo o falar com o agir; *thémis* se manifestava no âmbito das relações tanto dos homens com os homens, quanto dos homens com a divindade: era a lei divina sujeitando o homem ao *Destino - Moirai* e às *Horas - (Horai)* - filhas de (*Themis*). A personificação divina da lei apareceria mais tarde em Hesíodo, na *Teogonia* (16, 135) e em Píndaro (l. 8, 31). A permanência de *Themis* como divindade é observada três séculos mais tarde em *Eumênides* de Ésquilo:

Primeiro saúde a primeira profetisa Gaia (Terra) e depois a segunda Thémis.
(*Eum.*, vv. 1-2)

Podemos observar, ainda no período arcaico, o uso de *nómos - lei humana estabelecida pelo costume* - em oposição à *thémis*. Encontramos em Hesíodo (Hes. *Th.* 66) uma das primeiras referências a *nómos*, tendo por acepção os *usos e costumes* enraizados numa sociedade, podendo ser encontrados em seus hábitos e relações, caracterizando, assim, a ordem da cidade. Para uma mesma acepção encontramos em Píndaro (Pd.,O.8) o significado de *usos segundo o costume*, permitindo-nos correlacionar *nómos* à tradição.

Em Ésquilo, verifica-se na tragédia *Agamêmnon*, verso 594, a relação de *nómos* com hábitos ou costumes femininos, diretamente relacionados a um comportamento tido como padrão para as mulheres - *gynaikeioi nómoi*. Nessa mesma tragédia, o poeta utiliza-se do verbo *nomídzō*, derivado de *nómos*, com o significado de *ter por costume*:



*De nós tu terás a atenção como é costume.
(Agam., v. 1046)*

Ao analisarmos a primeira metade do V século a.C., nos deparamos com o aspecto con-graçador do divino e com uma sociedade, cuja tradição era representada por um conjunto de conceitos derivados de *nómos*, que C. Meier tratará como *nomistique*, baseado nos costumes, nas Leis e no Direito divino.

O conceito de *eunomia* aparece em Home-ro com a acepção de *boa legislação, justiça e eqüidade*, cuja permanência observa-se em He-síodo (1, 65), significando *boa observação das leis, ordem regular*.⁵ Para os gregos a palavra *nó-mos* estaria ligada aos hábitos consagrados dos antepassados, dos quais poderíamos destacar o caráter divino da *boa ordem*, observado em Hesíodo (Th. 902) e Píndaro (O., 9,17) como a *Ordem* personificada.

No tempo de Sólon, a *Eunomia* apresentava uma correlação com a ordem, mas manifesta-va-se, também, como uma divindade, que se supunha justa e que, para governar, necessita-va de condições pré-estabelecidas, tais como: *que todas as dívidas ficassem em ordem*. À *boa ordem* e coerência do *Todo*, contrapõe-se *Disnomia* - que aparece em Sólon como a *má legislação* (Sol. 15, 31), mas que, em Hesíodo, manifestar-se-ia como a personificação da *má ordem* (Th. 230).

Observamos, no entanto, que a partícula *dys* *significa dificuldade, privação e dor* e que, ao prefixar-se à *nómos*, cujo étimo está vinculado a *crença, prática religiosa*,⁶ mostraria seu ca-ráter divino e, ao mesmo tempo, a acepção de dificuldade que a *Ordem* encontra de se mani-festar.

Finley afirma que a palavra *eunomia* seria a favorita nos debates ideológicos gregos, com

⁵ Encontramos essa permanência do aspecto divino em concepções modernas da Tradição. Rousseau, por exemplo, teria em Tradição um complexo de *valores, convicções, hábitos, costumes, crenças e supertições* (o grifo é nosso)

⁶ CHASSANG, A., *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Garnier Frenes, s/d, p. 665. Atestamos os significados de culto e prática religiosa para as palavras *nomisis* e *nomisma*, respectivamente e que estariam ligadas etimologicamente a *nomos*.

um significado de *boa ordem, concordância*; de- pois tornou-se um *slogan* aristocrático clássico que os porta-vozes democráticos, por seu tur- no, se recusaram a ceder aos seus adversários.

Na oposição desses dois conceitos pode- -se supor um processo de perda e busca do equilíbrio nas relações entre os cidadãos, que pode ser constatado nas tragédias de Ésquilo, cujo foco concentra-se no desequilíbrio da *boa ordem*, geralmente ocasionado pela *hýbris* ou *desmedida* do herói trágico:

*Quis crer que os deuses levariam muito tempo
a realizar esses vaticínios,
mas quando um mortal se empenha na sua
própria perda,
os deuses apressam-se a ajudá-lo.
(Per., vv. 740-742)*

Nesses versos de *Persas*, o espectro do rei Dario lamenta a desmedida de seu filho Xerxes, que levou à derrota o seu exército. A tênue li- nha que separa o equilíbrio do desequilíbrio é facilmente rompida no discurso trágico. A pala- vra - *speudei* - apresenta um sentido ambíguo nesta passagem, pois ao mesmo tempo que sig- nifica *apressar-se*, ela implica uma intenção ou desejo do sujeito, no sentido de *cometer a falta*. Este sentido é corroborado pela palavra *synap- tetai* - cuja preposição *syn* tem uma acepção de *união, associação com boa vontade* - *Os deuses associam-se (colaboram) ao (com o) homem quando este deseja expor-se*.

O herói trágico expõe-se, ultrapassa as me- didas, ele quer romper as barreiras que o sepa- ram da divindade. *Eunomia*, a boa ordem, não pode estabelecer-se sem que a *pólis* a realize na prática. A partir deste princípio, pautado na *práxis* política, a *Isonomia*, igualdade dos cida- ãos perante às leis, torna-se parte integrante do conceito de **ordem ideal**, condicionando o equilíbrio à *sophrosyne* - *moderação* - do cida- ão ao pensar a si mesmo como parte de um *Todo*.⁷

⁷ MEIER, Christian, 1984, p. 32. O autor define comunidade política como um *Todo*, cujo contrato emerge em benefício da coletividade: para a grande massa de cidadãos era uma parte da vida que excedia o mundo concreto das relações domésticas, familiares e vizinhas.



Podemos compreender essa igualdade (de-sejada num meio heterogêneo), na medida em que fazemos uso do conceito de *Igualdade das relações* de Aristóteles (*Política*, 1301 b), que Norberto Bobbio traduz como *Igualdade Proporcional*, segundo a qual

“dois indivíduos quaisquer são tratados de forma igual neste sentido, quando a diferença da cota atribuída a cada um corresponde, igualmente, ao grau em que ambos diferem no que respeita à característica especificada.” (BOBBIO, 2000, 600)

Transcrevemos a seguir o pensamento de Aristóteles sobre a *igualdade das relações*:

“A bordo de um barco cada homem desempenha seu trabalho particular (...) os marinheiros têm uma tarefa em comum: a segurança da viagem. Assim sucede também com os cidadãos, apesar de toda diversidade de suas tarefas, querem defender todos a segurança do Estado; o que os une em uma comunidade é a constituição: (Aristóteles, *Pol.* II, 1276 b 29)

A igualdade política não implica a igualdade social, mas em ambas as esferas, política e social, é imperiosa, dentro do pensamento grego, a *moderação*. O verbo *sophronéo* é atestado em Heródoto, no sentido de *ter senso, ser prudente*. Ésquilo também faz uso dos seus derivados, tais como: o substantivo *sophrónisma* - correção em *Suplicantes*, v. 992; utiliza também o adjetivo *sophrón* em *Coéforas*, v. 140, com a acepção de *moderado nos desejos*; há também sua versão adverbial *sophrónos* - moderadamente e prudentemente em *Eumênides*, v. 44 e *Sete contra Tebas*, v. 645.

O discurso da *sophrosyne* permeia as falas dos coros nas tragédias de Ésquilo. O coro representa uma unidade de vozes; nele a individualidade é silenciada, visto que o coro canta em uníssono e o temor incita à moderação.

Não atestamos em Ésquilo as palavras *Isonomia* e *Demokratia* no sentido de ordem política estabelecida. No entanto, não estamos preocupados com a questão de como os gregos denominavam a sua constituição política, mas sim com a dinâmica desse processo responsável pela ampliação da participação dos cidadãos e

a coesão num meio heterogêneo e conflituoso. Baseados nessa premissa, encontramos aspectos específicos desse processo que vigoraram no período compreendido entre 490 e 458 a. C., que o tornam específico e com um funcionamento que diverge do período conhecido como *Época de Péricles*.

A combinação de um sistema complexo com a falta de documentos levou-nos a buscar o caminho percorrido por aqueles que levantaram os dados em pesquisas arqueológicas, na maior parte das vezes, resíduos materiais de atividades religiosas, práticas sociais, em que pudéssemos encontrar indícios que nos permitissem especular sobre os aspectos da prática política do homem grego.

A reconstrução desse conjunto levou-nos a supor um *contrato político* emergindo em benefício da coletividade e à concepção de *Justiça dos homens, díke*.

Enquanto o conceito de *nómos* estaria ligado à *Tradição, lei dos antepassados, bem comum*, no que tange ao que é *público, díke*, concebida como justiça, também poderia ser considerada *a ordem justa e sagrada*, e a sua realização far-se-ia na *práxis* dos Tribunais, que compreendia, segundo Neyde Theml, o

“fato social, enquanto conflito de interesses, valor, concebido como o que é público sob a tutela da sociedade e as normas de conduta controlando os comportamentos.” (THEML, 1998, 44)

Do vocabulário jurídico-político esquiliano podemos destacar as palavras ligadas a *díke* como sendo as mais frequentes. *Díke* não é atestada nos *Persas* (472 a.C), aparecendo em *Sete contra Tebas* (467 a.C) quatro vezes e nove em *Suplicantes* (463 a.C). Em contrapartida, é usada oitenta e duas vezes na *Oréstia*, sendo a sua frequência maior em *Agamêmnom* e *Eumênides*.

Do período arcaico ao clássico, a justiça, *díke*, manifestava-se, cada vez mais, como o cumprimento da lei, convertendo-se num meio de oposição entre a nobreza fundiária e os cidadãos que, gradativamente, conquistavam o seu espaço nas tomadas de decisões.



A aparente imutabilidade de *nómos*, das leis não escritas que se assentavam sobre os códigos de honra e coragem do período arcaico, opõe-se *díke*, enquanto processo e mudança. *Díke* e *nómos* se opõem não quanto ao significado, mas pelo modo de se manifestar. *Nómos* cristaliza-se no tempo, enquanto *díke* é processo, é prática política. Para Wener Jaeger o significado de *díke* equivaleria, aproximadamente, a “*dar a cada um o que lhe é devido; significa ao mesmo tempo, concretamente, o processo, a decisão e a pena.*”⁸

Transcrevemos os versos 609 e 610 de *Eumênides* para operarmos uma análise a seguir:

*Agora tu como testemunha: expõe para mim,
Apollo, se
a justiça estava comigo quando matei.
(Eum., vv.609-610)*

Nossa análise supõe uma concepção de *díke* como um processo em que ela se manifestaria acompanhando a ação. *Díke* reúne-se ou não ao ato, dependendo de que lado *he alétheia* - a verdade - esteja.

Chegamos a essa suposição de *díke* como *justiça em movimento*, ou seja, justiça enquanto *práxis* da esfera humana dos tribunais, através da expressão *syn díkei*. A preposição *syn* seguida de um substantivo no dativo nos permite, no tocante à sintaxe, uma tradução como instrumental de companhia, cuja tradução seria em companhia de *díke*, o que seria aceitável, se levarmos em conta a concepção grega de *Díke* como divindade, atestada, por exemplo, nos versos 662 de *Sete contra Tebas* e 311 e 461 de *Coéforas*. Em nossa tradução, Orestes não teria apenas a presença de *díke*, mas esta ajudaria a consumir o ato.

Entretanto, deparamo-nos com uma questão: embora a tradução da preposição *syn*, neste caso, seja específica, não nos permitindo

ampliar as possibilidades de sentidos, os gramáticos observam que é pouco comum o seu uso. Podemos supor que ela aparece quase como uma redundância, uma espécie de reforço ao caso. Essa expressão vem apoiar a nossa discussão, na medida em que aponta para um possível recurso operado pelo poeta, no sentido de reforçar a personificação de *díke* e sua presença na *práxis* política.

A palavra *isonomia* marcou a transição dos conceitos baseados em *nómos* para os conceitos do V século a.C. (MEIER, 1984, 29), nos quais a ordem da cidade seria fixada por quem governa: tiranos, nobres ou pessoas do povo. Os novos conceitos estariam baseados no *krátos*, *poder*, que Christian Meier chamará de *cratistíque*, encontrados, mais tarde, em Democracia, Aristocracia e Oligarquia, este último formado pelo sufixo *arché*, princípio que determinaria o poder. Essa abordagem estaria baseada nas interações complexas entre a linguagem política e social, o pensamento e a *práxis*, cujas ações envolveriam as relações entre os habitantes da *pólis* e as circunstâncias nas quais eles estariam envolvidos.

Nas *comunidades políticas* os interesses dos cidadãos estariam resguardados pela lei, restringindo a organização social e configurando a *Eunomia* através da proposta de um objetivo comum: a guerra contra os bárbaros. A correspondência do povo, ratificada pela maioria numérica configuraria a *isonomia* que, por sua vez, conduziria a *Demokratia*.

Acreditamos que na *isonomia* a igualdade dos cidadãos perante às leis, levaria ao silenciamento das individualidades e à subordinação dos cidadãos a uma coletividade, a *pólis*. Para Finley, o poder da *pólis* era total: “*era a fonte de todos os direitos e obrigações, e a sua autoridade abrangia todas as esferas do comportamento humano, sem exceção.*” (FINLEY, 1985)

Na tragédia *Suplicantes* destacamos as duas seqüências em que aparecem palavras derivadas de *koinonia*.

seqüência E: *Talvez o princípio/poder se associe à vós.* (Sup., v. 343);

⁸ Para W. Jaeger: O conceito de *díke* não é etimologicamente claro. Vem da linguagem processual e dizia-se das partes contenciosas que dão e recebem *díke*. Assim se compendia numa palavra só a decisão e o cumprimento da pena. O culpado dá *díke*, o que equivale originariamente a uma indenização, ou compensação (...). O juiz *reparte díke*



seqüência F: *Por mim, não farei promessas sem antes tornar os fatos do conhecimento de todos.* (Sup., v. 369)

Nas falas do rei Pelasgo a *koinonia* aparece tanto em sua forma adjetiva quanto na sua forma verbal. Na primeira seqüência, o princípio/poder, que pode ser tido também como *justiça*, precisa unir-se às Danaides (Suplicantes) para que o seu *dizer* se torne verdadeiro e justo. Na seqüência F, *koinonia* torna-se a própria ação, o verbo, no processo de levar os cidadãos a tomarem conhecimento dos fatos. Temos, a seguir, o uso dessa família de vocábulos na tragédia *Agamêmnon*.

seqüência G: *O rei Agamêmnon volta trazendo, para vós, luz, um bem comum a todos (nós)* (Agam., vv. 522-523)

seqüência H: *Consuma-se o crime! Distingo os soluços do rei, unamo-nos todos, amigos e deliberemos!* (Agam., v. 1347)

Na seqüência G, a volta de Agamêmnon consistiria num processo de reencontro do povo com o bem perdido. O vocábulo *koinon* (gênero neutro) tem valor, nesta passagem, de substantivo abstrato e insere-se num campo semântico instável de *perdas e ganhos*. Com uma acepção de ação desenvolvida no interesse daqueles que a praticam, o verbo *koinosometha* aparece na voz do coro, na seqüência H, indicando uma reunião em caráter de emergência para se deliberar a respeito do assassinato do rei.

Por fim, em *Coéforas*, encontramos esses vocábulos nas seguintes passagens:

seqüência I: *Se por um lado a terra e meu pai querido já têm as libações, por outro, partilhai, comigo, das novas palavras* (Coef., vv. 165-166)

seqüência J: *não carecendo de amigos, não só nos reuniremos,*

mas deliberaremos sobre os acontecimentos. (Coef., vv. 717-718)

Nas seqüências I e J o verbo *koinonéo* nos sugere um movimento no sentido de *reunir* para *compartilhar*, na primeira, e *reunir* para *deliberar*, na segunda. Como podemos observar a palavra *phíloi* - *amigos* - no contexto esquiliano, seria uma designação para grupos de amigos, ou seja, grupos formados pelos laços de amizade (*philía*), podendo estender seu sentido para *união política*.

Das seis últimas seqüências, destacamos um aspecto que consideramos relevante para a nossa pesquisa e que consiste no sentido que *koinonia* adquire em sua forma verbal, deixando transparecer a acepção de movimento no sentido de *reunir*.

Entendemos *koinonia* não como um grupo estático, uma unidade passiva e estagnada, mas sim como um processo em que o cidadão se vê, constantemente, levado a interagir e a se relacionar com outros cidadãos, conforme a necessidade. O movimento de *koinonéo* (*reunir*) torna-se pré-requisito para *buléo* (*deliberar*), como atestado nos versos 1347 da seqüência H e 717 e 718 da seqüência J, ou seja, nas tragédias que, juntamente com *Eumênides*, compõem a trilogia *Oréstia*, na qual é representado um tribunal para o julgamento de um crime de sangue.

Acreditamos que a unidade permeia a prática dos tribunais, uma unidade que se constitui através de um processo dinâmico de reunir, podendo conter a *stásis*, ou tomada de posição. Podemos observar em *koinonéo* uma prática de reunião que implicaria não a constituição de alianças permanentes, mas sim alianças provisórias ligadas às mudanças de interesses. A *koinonia* atestada nas últimas tragédias de Ésquilo, representadas entre 463 e 458 a.C., nos aponta para um tipo de prática dos tribunais que, possivelmente, ter-se-ia tornado cada vez mais freqüente, até consolidar-se no período de Péricles.

Em nossa análise sobre o *político* tentamos compreender, através das tragédias de Ésquilo,



a experiência ateniense no tocante à sua ordem política. Não pudemos esgotar esse estudo por acreditarmos na incompletude dos discursos, face à sobreposição de vozes (interdiscursos) que interpelaram nossas experiências a tal ponto que, dificilmente, poderíamos atingir, em sua plenitude, a concepção grega sobre a justiça, a liberdade e a igualdade entre os cidadãos.

Discutir a ordem política grega nos sugeriria, antes de tudo, a imersão num processo dialético que compreendesse a tensão entre o *ser* e o *fazer*, numa perspectiva que nos levou da *ordem* pré-socrática à *phísis* aristotélica.

Apesar das limitações, tentamos uma *pretensa repolitização da pólis* buscando entre *ser cidadão* e *fazer/exercer a cidadania*, os discursos da *unidade* e do *conflito*. Não esquecemos a dinâmica própria dos sistemas de representações da *pólis*, visto que encontramos, muitas vezes, o conflito fora dos lugares próprios da política, mostrando-nos que fazer política, na Grécia, não consistia em meras reuniões para votação, mas sim a dedicação da vida do cidadão e da sua *scholé* à *pólis*, sempre pautado na *sophrosýne* - *equilíbrio* - e mascarando os excessos.

No discurso trágico de Ésquilo percebemos a tensão constante entre ganhos e perdas, entre o equilíbrio e o desequilíbrio, mas, essencialmente, encontramos a necessidade do retorno à ordem, *Eunomia*, supondo um movimento no sentido de *koinonéo* - reunir, mesmo que o processo subentenda a *stásis* - tomada de posição no ato da votação.

O voto gera a unidade na maioria, pois a legitimidade é dada pela deusa Atená e, antes dela, por Themis, que presidia a ordem de todas as coisas. Formados a partir desse conjunto de leis e costumes, *nómos*, os Atenienses percebiam-se como iguais face ao *Todo* - a *pólis*, lugar em que *Eunomia* deveria estar sempre presente.

Mas num contexto em que o movimento se traduz por mudanças: o crescente comércio, o contato com o outro na constante ameaça persa, os interesses dos Atenienses são direcionados, no período que vai de 490 à 458 a.C., para a segurança da *pólis*, a cidade da deusa que assegura uma igualdade entre os cidadãos no que

concerne aos deveres e responsabilidades para com o *Todo*.

Entretanto, acreditamos que este compromisso gradativamente perde espaço para os direitos do indivíduo, na medida em que a ameaça persa diminui e *koinonéo* - a ação de reunir torna-se o meio para se ampliar a participação na esfera do poder e o estabelecimento de alianças políticas.

A perda de poderes do Areópago mostra-se relevante para este processo, pois permite que *díke* se manifeste em outros espaços, como a Assembléia na Pnix, por exemplo, em que *he alétheia* - a *verdade* - estaria subjugada ao *lógos* - discurso argumentativo.

Procuramos, dessa forma, encontrar no discurso esquiliano um momento específico da política ateniense, a qual no período que vai de 490 à 458 caracterizou-se por alianças políticas externas, conflitos de interesses internos e profundas transformações, que culminaram na perda de poderes do Areópago, no ostracismo de Címon e no assassinato de Efáltes.

Todavia, percebemos que, apesar de todas essas transformações, os cidadãos atenienses, reconheciam a si mesmos como pertencendo a uma mesma comunidade política, com deveres e obrigações, os quais fariam com as individualidades fossem silenciadas face a um objetivo maior, o *Todo*, a *pólis*. Desse discurso não afastamos a noção de conflito, mas percebemos o seu mascaramento, de tal forma que uma identidade política ateniense manifestar-se-ia, ratificando uma ordem política isonômica.

Acreditamos que esta identidade poderia ter suas bases formadas a partir das reformas de Sólon, sendo que o fator catalisador poderia ser encontrado na disputa pelas rotas comerciais do mar Egeu, no V século a.C., uma disputa que deu a Atenas a supremacia sobre as demais *pólis*, consolidando a sua identidade política e a sua diferença no mundo grego.



BIBLIOGRAFIA:

ARENDDT, Hannah. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BASLEZ, Marie-Françoise. **Histoire politique du monde grec antique.** Paris: Nathan, 2ª ed. , 1999.

BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política - filosofia política e as lições dos Clássicos.** Rio de Janeiro: Campus, 2000.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. **A cidade-Estado na Antiguidade clássica.** São Paulo: Ed. Ática, 1985.

CERQUEIRA FILHO, Gisálio e NEDER, Gislene. **Emoção e Política - (a)ventura e imaginação sociológica para o século XXI.** Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed. 1997.

DÜRING, Ingemar, **Aristóteles.** México: Univ. Nac. Auton. De México, 2ªed. , 1990.

FINLEY, Moses I. . **A Política no Mundo Antigo.** Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. **Democracia Antiga e Moderna.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **Economia e Sociedade na Grécia Antiga.** São Paulo: Martins Fontes, 1989.

FLAIG, Egon. Le Politique en Grèce Ancienne. **Annales HSS:** no. 52 , 1997.

GERNET, Louis. **Droit et Institutions en Grèce Antique.** Paris: Flammarion, 1982.

HALL, Jonathan M. **Ethnic identity in Greek antiquity.** Cambridge University Press, 2000.

JAEGER, Werner. **Paideia.** São Paulo: Martins Fontes, 2ª ed. 1989.

JULLIARD, Jacques. A Política. *In:* LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (orgs.) **História: novos problemas.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (orgs.) **História: novos problemas.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2ªed. , 1979.

LEVI, Mario Attilio. **Pericles.** Brasília: UnB, 1991.

LORAUX, Nicole. **Repolitiser la Cité, L'Homme Anthropologie.** Paris: État des lieux, 1986, pp. 263-283.

MEIER, Christian. **Introduction a L'Anthropologie Politique de L'Antiquité Classique.** Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

MOSSÉ, Claude. **Politique et Société en Grèce Ancienne - Le "Modele"Athénien** France: Aubier, 1999.

_____. **Atenas - a história de uma democracia.** Brasília: UnB, 3ªed., 1997.

_____. **As Instituições Gregas.** Lisboa: Edições 70, 1986.

RIVAS, Hernan A Ortíz. **La Especulación Iusfilosófica en Grecia Antigua, desde Homero hasta Platón.** Bogotá -Colmbia: Editorial Temis, 1990.

RUBY, Christian. **Introdução à Filosofia Política.** São Paulo: UNESP, 1998.

THEML, Neyde. **O público e o privado na Grécia - o modelo ateniense.** Rio de Janeiro: Sete Letras, 1998.

TRABULSI, J. A. Dabdab. **Ensaio sobre a Mobilização Política na Grécia Antiga.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre. **Entre Mito e Política.** São Paulo: EDUSP, 2001.

WOLFF, Francis. **Aristóteles e a Política.** São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

ZELENAK, M.X. **Gender and Politics in Greek Tragedy.** New York: Peter Lang Publishing, 1998.



ADRIENE BARON TACLA

Doutoranda em Arqueologia, University of Oxford

HORDEN, P.; PURCELL, N. The corrupting sea : a study of Mediterranean history Oxford: Blackwell, 2002 (2nd ed.)

'*The Corrupting Sea*' (volume 1 com 761 páginas e um segundo volume a caminho, versando sobre os contatos do Mediterrâneo com outras regiões) chega até nós como uma ambiciosa proposta de abarcar a História *do e no* Mediterrâneo num gigantesco período de tempo, abrangendo desde a pré-história até o século XX. Se a princípio a opção por tamanho corte temporal pode nos chocar, sobretudo considerando que feita em épocas em que a redução da escala de análise, com diminutos cortes temporal e espacial, tem dominado o debate acadêmico, a maestria com que os autores percorrem as mais diversas épocas e evidências sem cair em generalizações grosseiras vem, por outro lado, mostrar uma possibilidade de conciliar *macro* e *micro*-escalas de análise. Longe de incorrer numa sorte de análise semelhante àquelas do séc XIX – que se centravam na tríade 'surgimento-apogeu-declínio' de civilizações, vêm eles trazer um novo olhar sobre o "velho mar", não enfocando os casos mais famosos e pontuando no longo espectro temporal aspectos da unidade do Mediterrâneo em contraposição a especificidades micro-regionais, de modo a entendê-lo como uma '*unidade de micro-ecologias*'.

Tendo como ponto de partida empreender uma análise do Mediterrâneo antes do período estudado por Braudel em seu '*O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II*', isto é, na Antiguidade e Medievo, Peregrine

Horden e Nicholas Purcell acabaram por estender vastamente a abrangência de sua obra, pensando o Mediterrâneo como um todo, cuja história constituiria um ciclo fechado, que a seu ver se findaria no séc XX d.C., porquanto a partir de então a região do Mediterrâneo não se afiguraria mais como um todo distinto, um conceito em si mesma, que nos permita abordar a história do tempo presente (p.3).

Assim, baseada no estudo comparativos das diversas micro-regiões do Mediterrâneo, encontra-se a obra (vol.1) organizada em cinco partes: I) historiografia do Mediterrâneo; II) a singularidade da história do Mediterrâneo, por um lado coesa, mas por outro fragmentada em micro-regiões; III) relação homem e ambiente, enfocando questões acerca de recursos ambientais e produção/trabalho humano, apontando continuidades e contestando a idéia de violentas mudanças; IV) debatem a relação homem-ambiente numa perspectiva de uma geografia da religião, isto é, nos aspectos sagrados/religiosos do ambiente, uma paisagem sagrada; V) dentro desta relação, vem inserir o debate com a antropologia, fazendo uma "etnografia" das sociedades da região.

Alguns poderiam dizer que falta a esse livro uma dimensão mais profunda, que levasse a uma discussão mais detalhada dos assuntos levantados. Contudo, seu caráter e proposta centrais, assim como as dimensões físicas do



mesmo – que inclui não só uma vasta bibliografia, mas também ensaios bibliográficos que visam orientar o leitor de forma breve ante o vasto leque de temas abordados – inviabilizam tal intento.

Consideramos que a maior contribuição desta obra reside em colocar a “abordagem Braudeliana” em discussão, agora em meio ao debate de novas áreas de pesquisa, principalmente, a arqueologia ambiental e da paisagem. Vêm os autores, de fato, colocar em questão nosso olhar sobre as sociedades mediterrâneas, trazendo uma perspectiva inovadora revestida de uma atitude um tanto provocativa, pois que aludindo a clássicos que visavam traçar uma história totalizante; o que, devemos esclarecer, não se trata da proposta desses autores, que não pretendem esgotar os temas levantados. Trata-se, pois, de uma contribuição singular no atual panorama acadêmico, e, sem sombra de dúvida, um novo clássico da historiografia das sociedades mediterrâneas.

Imagem da Capa: Ágora ateniense, com o templo de Hefesto ao fundo. Fotografia de Alexandre Santos de Moraes em agosto de 2012.



www.helade.uff.br