



**UM AMBIENTE DISCURSIVO: REFLEXÃO SOBRE A REDE DE RELAÇÕES
ENTRE CIDADÃOS E NÃO-CIDADÃOS NA ATENAS CLÁSSICA E SUA
PRODUÇÃO DISCURSIVA**

Daniel Teixeira Taveira *

Resumo: Este artigo busca elaborar uma reflexão acerca das relações entre atenienses e não-atenienses na Atenas clássica, apoiada nos estudos sobre práticas discursivas desenvolvidos por Michel Foucault, principalmente em seu livro *A Arqueologia do Saber*. São trabalhados alguns elementos como discursos, objetos discursivos, práticas discursivas, relações de poder, etc., como meio de debate e problematização de alguns métodos historiográficos tradicionais que tangem à interpretação histórica das relações entre os personagens em questão.

Palavras-chave: atenienses, não-ateniense, práticas discursivas, relações de poder, historiografia.

Abstract: This article seeks a reflection about the relationship between Athenians and non-Athenians in classical Athens based on studies about discursive practices developed by Michel Foucault, primarily in his book *The Archeology of Knowledge*. There is use of elements such as speeches, discursive objects, discursive practices, power relations, etc., as a means of debating and analysing some traditional historiographical methods

* - Bacharel em História pelo Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Licenciado em História pela Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Email: danielttaveira@gmail.com .



that have a tendency of focusing on the historical interpretation of the relationship between the people in question.

Key-words: Athenians, non-Athenians, discursive practices, relationships of power, historiography.

Algo é estranho na medida em que é incompreensível. Este axioma nos revela uma questão pertinente aos historiadores. Poderíamos dizer que ela seria o primeiro instante para o ofício do historiador, ou seja, para haver compreensão é necessário que algo se apresente como estranho, ou que seja apreendido como tal. Portanto, estranhar seria o ponto de partida do próprio historiador. No entanto, essa máxima nos indica algo diferente: uma relação entre sujeito e “coisa em si”. Se a tomamos como esquisita, desconhecida, anormal pois não conseguimos atribuir-lhe qualquer significado racional - ou de qualquer outra ordem de interpretação -, isso é, justamente, atentar, ter curiosidade sobre, relacionar-se com ela. Se nos afastamos não atribuímos importância alguma; fazemos desaparecer de nosso horizonte esta coisa em si. No entanto, não podemos apagar do tempo uma primeira relação que se estabeleceu.

Mas qual o propósito de todo esse devaneio? Deixamos de ser historiadores e queremos, agora, ser alegoristas da história? Definitivamente, não. Queremos, de fato, pensar a relação entre sujeito (historiador) e objeto (algo a ser analisado) em busca de uma compreensão. A problemática que se coloca é: como é possível uma compreensão histórica se a distância entre sujeito e objeto foi aumentada significativamente se dispersando no tempo? Como compreender uma questão histórica, se o intervalo entre “nós” e “aquilo” foi coberto pelo manto do tempo? Expondo, enfim, nosso propósito:



como podemos dar conta de uma problemática histórica que remonta ao século V a.C? E, mais especificamente, de que maneira podemos analisar, na pólis democrática ateniense, a relação entre dois grupos político e juridicamente distintos: os cidadãos e os não-cidadãos?

Esta será nossa preocupação neste artigo. Queremos arquitetar uma reflexão que nos permita atentar para o estabelecimento de relações políticas e jurídicas entre dois conjuntos antagônicos de indivíduos. Para nós, a questão histórica que nos chama a atenção é esta que fixa no interior da pólis, e a mantêm por décadas, uma vinculação entre personagens bastante díspares no que tange seu estatuto político-jurídico. Sabemos que há uma profunda discrepância de estatutos entre esses dois grupos em evidência nesta análise; temos ciência de que a relação entre eles é dada de maneira inteiramente diferenciada (o privilégio da cidadania reservada aos atenienses é um dos indicadores de que esta relação é estabelecida de forma desigual no ambiente da pólis, ou pelo menos, de maneira diferenciada). A historiografia é enfática quanto a estas afirmativas¹. No entanto, a pergunta que nos propomos a fazer é: como tornou-se possível, assegurada, e relativamente constante, durante o período democrático de Atenas, esta relação diferenciada entre indivíduos determinados? Se, de fato, a relação política entre cidadão e não-cidadão deu-se de modo discrepante, como foi possível que assim se configurasse? Resumidamente, de que modo, uma relação como esta encontrou alicerces para configurar-se e manter-se?

Tomaremos o seguinte exemplo para tentarmos ser mais claros com relação ao que propomos como análise. Em 403 a.C., quando os Trinta Tiranos perderam o controle do porto do Pireu e a guarnição espartana viu-se obrigada a entregar a Acrópole à reação democrática que havia se formado, Trasíbulo – general ateniense – propôs



conceder o direito a cidadania aos que tinham combatido junto aos democratas na retomada do controle político. A inscrição² que diz respeito ao pedido de concessão deste direito relata o que se segue:

[Lisíades era] secretário, [Xenainet]os arconte; [agradou ao conselho e ao povo; exercendo a tribo Hipotontis a pritania], Demófilos era epístata, [Arquinos propôs; afim de que recebam justas recompensas os metecos que participaram no regresso de File ou que colaboraram com os que fizeram a invasão do Pireu] agrada ao povo decretar [a este respeito]: que eles próprios e os seus descendentes sejam atenienses, [que tenham a cidadania e que sejam repartidos imediatamente pelas dez tribos]: que os poderes públicos usem ao seu respeito das mesmas leis [que são aplicadas aos outros atenienses; que aqueles que sem terem participado na invasão] tenham combatido na batalha de Muníquia, contribuindo para manter os Atenienses na posse do Pireu, e se encontravam presentes na cidade quando intervieram as convenções e executaram as instruções recebidas, que a estes seja dada a *isotelia*³ quando habitarem Atenas e o direito de concluírem casamentos legais em pé de igualdade com os Atenienses, que aqueles [...] (apud AUSTIN; VIDAL-NAQUET, 1984, p. 257).

Arquinos, que também fez parte da expedição que tomou o Pireu junto a Trasíbulo, promoveu uma ação de inconstitucionalidade (*graphè paranómon* - γραφή παρανόμων) à medida proposta por Trasíbulo de concessão de cidadanias. Aprovada a ação, o general ateniense pôs termo aos seus objetivos.



Esta inscrição é curiosa por diversos motivos, mas há um ponto em questão que a torna estranha à análise que aqui se propõe. Por meio dela é possível perceber um embate entre dois atenienses (Arquinos e Trasíbulo) acerca de um mesmo foco de discussão denominado: o não-cidadão. Qual seria a importância de conceder um direito aos que não o tinham sendo este exclusivo dos atenienses, ou ainda, por que haveria de ser tão importante negá-lo a outros? A ação movida contra a proposta foi votada numa das sessões da Assembléia onde os principais integrantes eram, exclusivamente, cidadãos. Vê-se, portanto, um determinado grupo discutindo propostas de interesse alheio, pelo menos, à primeira vista. Qual seria a relevância de constar na pauta dos assuntos da Assembléia uma questão que visa ao benefício de outrem (entendido como não pertencente ao grupo votante) ou, em outras palavras, à alteração jurídica de um *status* político?

Essas perguntas revelam nossa principal preocupação, ou seja, se o estatuto político-jurídico dos cidadãos e dos não-cidadãos já estava predefinido, como pensar a emergência de uma proposição como esta? Como podemos interpretar criticamente sua possibilidade histórica de aparecimento com a manutenção de uma desigualdade político-jurídica na pólis? Nossa aflição permanece a mesma que anterior ao exemplo: como um relacionamento discrepante entre grupos distintos na Atenas democrática encontrou possibilidades para alicerçar-se?

Alguns rumos poderiam ser tomados por nós como, por exemplo, analisar exclusivamente a presença de normas, regras e leis políticas que restringissem, balizassem e coordenassem a ação dos metecos, não-cidadãos em Atenas. No entanto, isso não parece dar conta, completamente, da regularidade de práticas que manteve esses indivíduos afastados e silenciados da arte da política ateniense. Em outras



palavras, bastar que haja regras de organização político-jurídica dos indivíduos não parece ser suficiente para compreender que, durante séculos, esses foram rejeitados da administração do regime democrático de Atenas e assim se mantiveram. Por esta linha interpretativa, não encontramos espaços na história, por exemplo, para insurgência de ações contrárias a estes motores restritivos. Poderíamos afirmar, talvez, que bastava o recrudescimento da regulação normativa da sociedade para que revoltas e revoluções fossem controladas e a relação cidadão x não-cidadão se mantivesse, tranquilamente, hierarquizada. Mais uma vez estaríamos reduzindo a análise histórica dessa relação aos controles legais de dominação.

É necessário, portanto, que apresentemos um suporte teórico que possa nos ajudar a promover uma análise mais detalhada e proveitosa de toda essa problemática. Para isso, optamos pelos estudos produzidos por Michel Foucault acerca das formações e práticas discursivas, da configuração de regimes de verdade, e redes de relações de poder. Especificamente, queremos, pela análise dos discursos – suas regras de formação, de estabilização e dispersão na pólis –, atentar para um sistema de relações de diferenciação entre os personagens históricos em questão. A análise dos discursos pode nos ajudar a elaborar um viés de interpretação bastante distinto dos quais a historiografia tradicional nos apresenta. Isso porque, em grande medida, esta se preocupou, ou não pode deixar de se preocupar, com a questão de diferenciação entre habitantes da pólis a partir de um olhar focado na figura de um dos pólos: os cidadãos. Pensar a existência de um grupo de não-cidadãos era interpretá-la e organizá-la pelos olhos do grupo dos cidadãos. Ou seja, vemos uma produção historiográfica que ao "fazer" a história da pólis se preocupa primeiro com os que formam a liderança política, o governo em si neste espaço, e que, assim, têm algo a nos informar sobre os quais



exclui. Primeiro observa-se os que, com pouca dificuldade, se inserem na pólis, depois o que eles têm a nos informar sobre os outros.

Queremos, portanto, elaborar uma reflexão que, ao invés de partir de um ponto específico (os que têm o direito de mando político na pólis) para análise do todo, nos permita pensar nas possibilidades relacionais entre os dois pólos. De outra forma, afastando os métodos que partem de “uns” para compreensão dos “outros”⁴, queremos investigar como o estabelecimento de redes de relações nos ajudam a compreender a sustentação de uma sociedade politicamente desigual. Assim, primeiramente, é importante para nós analisar, não “estes” (cidadãos) e depois “aqueles” (não-cidadãos), mas como os dois se relacionam em níveis diferentes, como “este” para se definir enquanto algo necessita que haja “aquele” e, por fim, como tornar-se algo na medida em que existe o outro. A dependência destes àqueles é fundamental aqui, ou seja, só é possível a compreensão de uns ou de outros se inseridos num sistema de relações de possibilidades.

Para tal empreitada é preciso trabalhar primeiro alguns pontos de modo que possamos compreender como, para o estabelecimento de rede de relações entre indivíduos, a presença do discurso é imprescindível. Faremos isso comedidamente na tentativa de pensar a emergência de discursos na pólis e sua importância no meio. A discussão que se segue buscará evidenciar uma produção discursiva na pólis em diferentes âmbitos e espaços.

Vamos a Aristóteles. Colocando de lado os adjetivos empregados a ele ao longo dos séculos, esse personagem histórico nos serve aqui não como homem fundador do pensamento lógico, de métodos contemplativos da natureza, de ter aberto as veredas do pensamento filosófico medieval ou de qualquer mérito que lhe caiba, mas antes como



não-ateniense; e isso sustenta certas implicações. Nascido em Estagira, ano 384 a.C., fixou-se em Atenas como estrangeiro residente, um meteco por definição. Coube a ele um dos estudos da antiguidade mais aprofundados que hoje se tem em mãos sobre o que vem a ser *cidadão*; a necessidade de definição ou juízo do termo surgiu por intermédio dos estudos produzidos em *A Política*. Nesta obra, já no primeiro livro que a compõe, o autor propôs uma estrutura social de diferenciação dos indivíduos que se associam para formação de sociedades de interesses comuns ditadas pela autoridade e imposição reinante da natureza ou, nas palavras do filósofo, “pela própria obra da natureza”. (ARISTÓTELES, 1957, p. 21) Ele elaborou um sistema de hierarquias entre homens, mulheres, crianças, escravos, bárbaros, estrangeiros e certos indivíduos nomeados particularmente por sua profissão (sapateiro, artesão, tecelão, fundidor, estatuário e outros)⁵ o qual se articula, categoricamente, por características morais e valorativas. Eis o que o autor tem a dizer sobre isso:

Deve-se, antes de tudo, unir dois a dois os seres que, como o homem e a mulher, não podem existir um sem o outro, devido à reprodução. Isso não é neles o efeito de uma idéia preconcebida; inspira-lhes a natureza, como aos outros animais e até mesmo às plantas, o desejo de deixarem após si um ser que se lhes assemelhe. Há também, por obra da natureza e para a conservação das espécies, um ser que ordena e um ser que obedece. Porque aquele que possui inteligência capaz de previsão tem naturalmente autoridade e poder de chefe; o que nada mais possui além da força física para executar, deve, forçosamente, obedecer e servir – e, pois, o interesse do senhor é o mesmo que o do escravo (ARISTÓTELES, 1957, p. 12).



Para Aristóteles pensar em uma sociedade que tem “por alvo algum bem” é antes conceber sua origem ou sua predeterminação como natural conferindo aos indivíduos que a compõem características próprias, exclusivas e qualificadas. Afirmando a naturalidade imanente dos indivíduos a viver em comum sociedade o homem passa a ser compreendido como “animal político”. Este personagem ideal tem por fim último manter sua vida dentro de uma pólis.⁶ Os que não faziam parte de uma pólis mereceriam “a censura cruel de ser um sem família, sem leis, sem lar” (ARISTÓTELES, 1957, p. 14). Para Aristóteles fazer-se socializado implica pensar-se numa posição hierarquizada em relação aos que vivem em lugares distintos, em ambientes sem unidade específica, sem um “objetivo comum”; como podem ser interpretados os bárbaros aos olhos dos atenienses. Viver em sociedade tendo em comum acordo um bem objetivado torna o personagem de Aristóteles a primazia da natureza, sua obra-prima, seu ideal. E a este foi concedido o dom da palavra que também por ordens naturais o possibilita a distinguir o que vem a ser certo ou errado, justo ou injusto, bem ou mal.

No entanto, devemos ficar atentos. Em relação a todas essas possibilidades de distinção, particularmente binárias, não haveria precisões de juízo moral? Sim, e Aristóteles bem as sabia. Mas antes disso, quais elementos possibilitariam o surgimento de uma compreensão como esta por parte do autor? Em outras palavras: como pensar o surgimento de um discurso como este que coloca em questão a politização de indivíduos por meio de distinções de ordem moral?

O aparecimento de discursos que trazem à tona o *status* político dos indivíduos da pólis não é reduzido. Veremos, mais a frente, como foi possível sua abrangência na medida em que encontrou espaços para sua dispersão. Após ter definido o homem como um ser político destinado a viver em sociedade, a formação da cidade (pólis) necessitou



de três estágios na análise teórica e ideal do autor: a constituição da família ou *household*⁷; em seguida a união de diversas famílias com objetivos utilitários comuns formando assim o pequeno burgo⁸; e, por último, a associação dessas *villages* constituindo uma cidade completa com seus diversos meios de se abastecer: a pólis. (ARISTÓTELES, 1957, p. 13) Eis, portanto, a formação dela apresentada por Aristóteles: abstrata, teórica e problemática. Em seguida, ele mesmo se questionará sobre o que vem a ser a pólis, e essa discussão recairá inicialmente sobre as partes que a compõem, ou seja, os cidadãos. A discussão tem início da seguinte maneira:

[...] sendo a cidade [pólis] algo de complexo assim como qualquer outro sistema composto de elementos ou de partes, é preciso, evidentemente, procurar antes de tudo o que é um cidadão [polítes – πολίτης]. Porque a cidade é uma multidão de cidadãos, e assim é preciso examinar o que é um cidadão, e a quem se deve dar este nome (ARISTÓTELES, 1957, p. 87, grifo nosso).

Essa preocupação de buscar meios para a definição do cidadão ou a quais indivíduos seria legítimo a atribuição deste “nome” não está presente somente em Aristóteles; é possível percebê-la em outros momentos. Péricles, em 451 a.C., fez aprovar um decreto que estipulava delinear claramente a condição de “ser um cidadão” na pólis ateniense e para tal seria obrigatório que este tivesse tanto pai quanto mãe nascidos em solo ateniense. Platão, em seu diálogo *Menexeno*, busca explicitar o que o decreto de Péricles tinha por *leitmotiv*:

As outras cidades são constituídas de populações de várias proveniências, e formadas por elementos desiguais, do que resulta a desigualdade de governos, tiranias e oligarquias; as pessoas aí vivem, um pequeno número



enxergando escravos nos outros, a maioria considerando os outros como mestres. Nós e os nossos, todos irmãos nascidos de uma mesma mãe, nós não nos consideramos mestres ou escravos uns dos outros, mas a igualdade da origem [*isogonia* - ἰσογονία], estabelecida pela natureza, nos obriga a procurar a igualdade política estabelecida pela lei [*isonomia* - ἰσονομία] (PLATO, 1925, 238e-239a, tradução nossa).

Apesar de toda discussão acerca do que Péricles tinha em mente sobre a proposta de um decreto como este, é necessário atentar para a maneira pela qual está sendo delineada sua “forma”. A definição de *cidadão* passa por delimitações binárias de diferenças sendo valorizadas as que caracterizam este elemento. No campo discursivo, está em jogo o confronto entre objetos por meio de diferenciações colocando em cheque elementos como: “eu” e “outros”, “irmãos nascidos de uma mesma mãe” e “populações de várias proveniências”; igualdade e desigualdade; cidadãos e não-cidadãos. O recurso a objetos discursivos como “igualdades” (*isonomia*, *isogonia*) e a configuração de determinados discursos por um viés de “distinção”, “desigualdade” ou “diferença” se apresentam como traços formativos destes discursos; um se relaciona com o outro, principalmente, para que haja sua enunciação. Neste sentido, para que seja possível a formação de objetos é necessária a existência de um conjunto de relações que se estabelecem entre instâncias de emergência, de delimitação e de especificação (FOUCAULT, 2008, p. 49).

Mas voltemos a “examinar o que é um cidadão”. Aristóteles estava atento a isso e para melhor defini-lo necessário seria, antes, enxergá-lo num sistema de governo específico: uma democracia. Nesta “forma de governo”, a cidadania recaia sobre os que



poderiam exercer a função de juiz ou magistrado, ou seja, aqueles que teriam legalmente alguma autoridade deliberativa ou judiciária na pólis (ARISTÓTELES, 1957, p. 99). Para este autor, não era de primeira ordem – como havia decretado Péricles – ser filho de cidadãos nascidos em Atenas. Aristóteles interpretava a especificação dos cidadãos por meio de uma análise utilitarista empregando ao exercício de funções exclusivas o denominador *cidadão*. Nem todos os habitantes de Atenas participavam deliberativamente na gestão política e judiciária da pólis; esse papel estava destinado a poucos. Portanto, a democracia quando *fala* tem como porta-voz esses integrantes de um grupo delineado e bastante restrito: o dos cidadãos. Mais do que integrantes, eles são atores cujo papel principal nesta peça é o de militantes sendo uns mais ativos outros menos. “Militar”, portanto, significava, para Aristóteles, exercer funções de mando e decisão no governo; o ativismo político era a marca riscada no peito do cidadão ideal. Neste sentido, uma democracia como a de Atenas tinha seus governantes, ou melhor, participantes no governo, não como objetos – matéria inerte, corpo presente –, mas como instrumentos (VEYNE, 1984, p. 61).

Para esse atributo militante havia *referencial*⁹. Por volta do ano 594 a.C., ao se tornar arconte por eleição, Sólon teve a iniciativa de promover diversas reformas políticas e jurídicas que transformaram o cenário ateniense deste período e dos seguintes. Coube a ele a proclamação da *seisachthéia* - σεισάχθεια – que suspendia os encargos de dívidas que poderiam levar o credor a prender seu devedor e, possivelmente, torná-lo escravo (MOSSÉ, 1982, p. 14). Além do perdão de dívidas, foi promovida a divisão dos cidadãos – baseada na renda agrícola de cada um - em quatro classes censitárias (*pentakosiomédimnoi*, *hippeis*, *zeugitai* e *thétes*, nesta ordem) que possuíam direitos exclusivos como o exercício do arcontado reservados a primeira das



classes, e das principais magistraturas, às duas primeiras seções.¹⁰ Apesar de segmentar a maior parte da instituição política de Atenas pelo viés aristocrático, há neste mesmo momento outra mudança que marcará a estrutura política da pólis. E isso se deve à admissão da classe mais abastada economicamente, tanto na *Ekklesia* - ἐκκλησία (assembléia popular) – quanto na *Heliéia* - ἡλιαία (tribunal de justiça). A partir de então os rumos em prol da igualdade política entre cidadãos e a possibilidade de militância começavam a serem traçados.

O que se quer dizer com “igualdade política”, acima mencionada, é que nas décadas que se seguiram às medidas solonianas, buscou-se cada vez mais incorporar aos cidadãos o princípio de *isonomia* (igualdade perante a lei). Nas palavras de Tucídides, Péricles referendava esse princípio afirmando que “no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas [...]” (TUCÍDIDES, 1999, 98). Mas o que vinha a ser a *Lei* (*nómos* - νόμος)? Segundo Paul Veyne,

a Lei eram as leis, os costumes não escritos, as decisões políticas, as ordens dos responsáveis e, de um modo mais geral, a vontade coletiva, que era uma legitimidade acima das legalidades transitórias. (1984, p. 61)

Neste sentido, a definição de *Lei* sugere múltiplos significados, que de certa forma são bastante abrangentes. Mesmo assim, era por meio dessa amplitude de significação que os ideais políticos dos atenienses – principalmente no período democrático - se pautavam, e obedecer a ela era colocar em prática o zelo pela vontade do grupo. Preocupar-se com a vontade coletiva fazia emergir, pelo plano político, uma linha divisória entre o interesse público (*kóinos* – κοινός) e o privado (*ídios* - ἴδιος); e esta divisão estava presente nos discursos dos autores antigos do período clássico em Atenas



que, tendo os olhos cobertos pelo ideário político, elaboraram estudos sobre a pólis real e a de seus sonhos¹¹. A prática, portanto, de desvelo à vontade comum era, justamente, um dos componentes integrantes do ativismo político, da militância.

O respeito à *Lei*, como acima apontado, parece fazer-se mover por ações de ordem passiva por meio das quais o “bom cidadão” compreendia sua relação estreita com os objetivos coletivos. De fato, para compreensão das práticas políticas na pólis ateniense não se deve tomar jamais a militância dos cidadãos como desvincilhada ou inerte no jogo político. A “democracia direta” – como nomeada pela historiografia – jamais seria inventada se seus membros silenciassem suas ações. Era preciso atuar, fazer-se presente, participar. Para tal, havia um privilégio assegurado aos atenienses que lhes permitia tornarem-se atores neste cenário democrático, e isso dizia respeito à *isegoría* - ἰσηγορία (direito igual da palavra). Platão, em *Protágoras*, apresenta de que maneira uma sessão da assembléia poderia ocorrer detalhando o exercício do direito de fala:

Vejo que quando nos reunimos na assembléia, quando a cidade tem de fazer algo a respeito de construções, eles convocam como conselheiros os construtores, e quando se trata de construção naval, os construtores de navios, e o mesmo com todas as demais coisas que podem ser ensinadas e aprendidas. E se alguma outra pessoa que não seja considerada especialista tentar aconselhá-los, mesmo se for um perfeito cavalheiro, rico e aristocrático, não se recusam a ouvi-lo, mas fazem troça e vão até que o próprio orador se cale e desista ou os guardas, por ordem dos prítanes¹², o arrastem para fora ou o retirem. É assim que eles agem no que se refere a questões técnicas. Mas quando o debate trata do governo geral da cidade,



todos se erguem e os aconselham, sejam eles carpinteiros, ferreiros ou trabalhadores com couro, comerciantes ou capitães de navio, ricos ou pobres, nobres ou humildes, e ninguém os repreende como aos outros por tentarem dar sua opinião (apud STARR, 2005, p. 82-83).

Foi dito acima que os rumos democráticos de Atenas haviam sido traçados após as medidas tomadas por Sólon com fins de integrar o grupo menos possidente (*thétes*) ao enredo político aristocrático. No entanto, é necessário esclarecer alguns pontos que dizem respeito à discussão sobre militância. Durante o período de 594 a 508 a.C que se estende do arcontado de Sólon até a tomada do poder por Clístenes, observa-se que a participação de cidadãos nos negócios políticos é intermediada por grupos sociais dirigentes defensores de ideais aristocráticos; a restrição a participação no conselho do Areópago e no Conselho dos Quatrocentos revela essa hierarquização política. O ideal de *isonomia* fazia-se presente nos círculos aristocráticos onde reservavam o regime político, ou melhor, a *arché* - ἀρχή (magistraturas), a este pequeno número de indivíduos, colocando à parte toda a multidão (VERNANT, 2009, p. 65). Com a reestruturação do espaço cívico de Atenas em dez tribos e a consolidação da *Boulé* dos Quinhentos por Clístenes, todos os cidadãos passaram a ter livre acesso às magistraturas tornando-se ativistas reais no regime político ateniense. Assim, a militância política, antes restrita e permeada, encontrou sua liberdade. A dedicação à vontade do grupo, na época de Sólon, era o zelo pelos objetivos políticos aristocráticos.¹³ Após Clístenes a vontade comum representava os objetivos de um maior número de cidadãos; a *isonomia* se desvencilhava de grupos políticos restritos. A democracia, então, abria seus olhos.



Todo um ambiente político democrático vinha se formando após as medidas tomadas por esses reformadores. Dessa forma, o privilégio da *isegoría* seria uma das pedras angulares na constituição da “democracia direta” ateniense. A propriedade da palavra para Aristóteles era a que permitia aos homens diferenciar o útil e o prejudicial, discernir entre o justo e o injusto. No entanto, pode-se ir mais além nessa discussão. O direito igual da palavra (*isegoría*) só alcançará sua plena ocorrência quando a cidade, ou melhor, a região urbana da pólis (*ásty*), tiver incorporado um número significativo de habitantes. É nesse espaço comum que podiam ser vistos os cultos públicos, os templos, a imponência da Acrópole, a ágora e os mercados, o teatro de Dionísio e as principais instâncias políticas e jurídicas. Antes de qualificar este espaço urbano, mais interessante seria caracterizá-lo, e este é, essencialmente, um espaço de produção de discursos.

Segundo Jean-Pierre Vernant, em um breve capítulo¹⁴, a pólis possui características fundamentais que envolvem seu sistema sendo uma delas a “preeminência da palavra” que se mostrará como instrumento decisivo no campo das relações de domínio, mando e autoridade; no plano político ela será a ferramenta necessária para articulação de uma rede de relações de poder. Para entender mais adequadamente esse recurso à palavra, é necessário compreender primeiro o que este termo quer dizer. A *palavra* - como aqui empregada - não é simplesmente um ou mais vocábulos articulados que são transmitidos por um processo de comunicação entre produtor (por exemplo, “quem fala”) e receptor (a exemplo, “quem ouve”), e dessa forma, através de uma interação fazem-se, em algum sentido, compreensíveis. A *palavra* não pode ser entendida somente como inércia da linguagem, produto final, efeito gerado a fim de ser possível “fazer-se compreender” ou “fazer-se comunicável”. Neste estudo, ela deve ser vista como instrumento relacional entre instâncias que abarca



não uma significação objetivada, mas uma articulação - onde se forma, quais são suas regras de aparecimento, a que domínio pertence, e etc.

Retomando Vernant, a *palavra* se mostrava como “debate contraditório, a discussão, a argumentação” (2009, p. 54). Para o aparecimento da *pólis* – entendida como comunidade de habitantes - foi preciso que os olhos visassem o todo, o público e não mais o *oikos* - οἶκος (casa, *household*, espaço privado). Somado a isso, também foi necessário que a prática de mando pela palavra de líderes particulares¹⁵ fosse exterminada pela disputa oratória, pelo regime persuasivo dos discursos. O poder aristocrático deixaria de ter súditos veneradores e o que passaria a ser *cultuado* a partir de então seria o público e sua manifestação mais fiel: a *palavra*. Esta deixava de ser reflexo da autoridade dos soberanos ou viabilização de mando, para tornar-se ação de disputa, operação de litígio discursivo. Passava de veículo de transmissão para jogo discursivo.

O direito igual à palavra, portanto, passa a ter um significado mais complexo. É compreendida a noção política do termo *isegoría*, de um direito concedido. Soma-se a ele, então, uma interpolação de significados que o torna, não só um privilégio imanente, mas também, e principalmente, uma possibilidade prática, um princípio de ação. Quem como cidadão da Atenas democrática se contentará em permanecer em silêncio sobre uma decisão política de interesse público posta à Assembléia? Aristófanes, em *As Nuvens*, demonstrava metaforicamente a possível reação:

Depois, quando elegíeis estratego o inimigo dos deuses, o curtidor paflagônio, franzimos o sobrolho e agitamo-nos violentamente: ‘e o trovão ribombou entre relâmpagos’ (ARISTÓFANES, 1976, p. 45-46).



As questões que envolvem essa discussão sobre a *palavra* não cessam por aqui. Devemos lembrar que este “debate contraditório” não se estabeleceu em ambientes restritos, cerceados, mas sim em âmbito público. Isso significa dizer que a “preeminência da palavra” na pólis – como aponta Vernant – se dá por exigência coletiva, pelo princípio de *isonomia*. Pode-se dizer que se viu necessário por às claras, à luz do dia, tudo o que fosse relacionado ao interesse geral. Era inadiável, de acordo com a concepção isonômica do regime democrático, a divulgação plena da *palavra*. Não havia, de fato, um plano finamente arquitetado para promover um projeto geral de publicidade da *palavra* por toda pólis. Este processo ocorreu na medida em que a observância do *todo* se sobressaía face o interesse privado buscando cada vez mais tornar comum o que era de conteúdo público. Péricles afirmava isso: “É por conta própria que decidimos nossos negócios e fazemos os cálculos exatos. Para nós, não é a palavra que é nociva à ação, mas o não se informar pela palavra antes de se lançar à ação” (apud MOSSÉ, 1982, p. 11). Portanto, “se informar pela palavra” significava estar a par do que era de interesse da *politeia* - πολιτεία¹⁶.

Assim, na medida em que a *palavra* – nos termos da análise que propomos – alcançava o espaço da *ágora* (praça pública) e os ouvidos de todos, lançavam-se na *pauta* da vida pública objetos de discurso e técnicas de argumentação para sua viabilização. Dava-se, concomitantemente, disputa argumentativa e proliferação de objetos discursivos. Assim, o uso da *palavra* deve ser compreendido como “*lugar* onde se forma ou se deforma, onde aparece e se apaga uma pluralidade emaranhada – ao mesmo tempo superposta e lacunar – de objetos” (FOUCAULT, 2008, p. 54). Mas o que seriam tais objetos discursivos?



Heródoto pode ser de extrema valia para a compreensão desses objetos. Assassinados os magos e readquirindo o controle do governo, os persas feitores destes atos se reuniram em conselho para discussão de qual regime seria o apropriado a partir de então. Foram postas em debate três formas distintas: o controle político do estado pelo povo persa (princípio isonômico), a instituição de uma oligarquia e, por fim, “o governo de um homem só” (instauração de um poder real). Otanes, defensor da primeira modalidade, se expõe da seguinte maneira:

O governo do povo [...] traz primeiro consigo o mais belo de todos os nomes: igualdade perante a lei [a *isonomia* como apanágio da democracia], e em segundo lugar, nenhuma das injustiças cometidas por um governante único é cometida nele. Todas as funções são atribuídas através de sorteio, e seus detentores são responsáveis pelos atos praticados no exercício das mesmas, e todas as decisões são submetidas à assembléia popular. Exponho, portanto, a minha opinião, propondo que acabemos com o governo de um único homem e elevemos o povo ao poder, pois tudo está na maioria (HERÓDOTO, 1988, p. 177).

Megabizo, então, apresentou a segunda proposta:

Nada é mais insensato e insolente que uma multidão indolente; salvar-nos da insolência de um tirano trocando-a pela insolência de uma multidão desenfreada seria absolutamente inadmissível. [...] Deixemos o regime popular para quem deseja o mal dos persas, e escolhamos um grupo de melhores homens e entreguemos-lhe o poder; nós mesmos estaremos entre



eles, e é natural esperar dos melhores homens as melhores decisões (HERÓDOTO, 1988, p. 177).

Por fim, Dario, emitiu sua opinião em terceiro e último lugar:

Nada parece preferível ao governo de um homem só, se este é o melhor dos homens; sendo seu discernimento semelhante a si mesmo, ele governará irrepreensivelmente o povo, e jamais alguém guardará melhor os planos para derrotar o inimigo do que esse homem. Mas numa oligarquia o fato de várias pessoas desejarem pôr o seu talento a serviço da coisa pública gera constantemente profundas divergências entre elas [...], o resultado é a inimizade exacerbada; a inimizade gera dissensões e as dissensões geram derramamento de sangue, e do derramamento de sangue emerge o governo de um único homem; logo, isso prova que tal regime é o melhor. Por outro lado, entregando-se o poder ao povo é impossível evitar a eclosão da incompetência [...]. Sustento portanto que, libertos graças a um único homem¹⁷, devemos preservar o governo de um único homem; além disso, não devemos abolir as instituições de nossos antepassados se elas funcionam bem; isso não seria melhor (HERÓDOTO, 1988, p. 178).

Vemos evidenciar-se um *lugar* onde são postas em voga práticas discursivas acerca da apropriação de uma determinada modalidade de governo. Neste sentido, um conjunto de objetos que podem ser caracterizados como de ordem valorativa (“insolência de uma multidão desenfreada”, “deixemos o regime popular para quem deseja o mal dos persas”); por prerrogativa lógica (como o processo de eclosão de um



homem só ao regime devido às divergências entre pessoas do regime oligárquico), como ideal majoritário e de semelhança entre o todo governante (“tudo está na maioria”, “a igualdade perante a lei”) surgem por intermédio dessas práticas. De fato, os objetos que emergem da *fala* de seus agentes - neste caso são os três personagens supracitados – são envoltos por signos, ou seja, “elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações” (FOUCAULT, 2008, p. 55). Mas deve-se ter em mente que para haver a formação de *objetos* é necessário que todos esses (antecipados ou não na mente dos agentes) sejam articulados numa ação, ou seja, estes objetos estão inseridos em regras que são próprias da prática discursiva. Não se deve tomá-los como inertes, prontos a serem utilizados; não são instrumentos - orais, por exemplo – isolados num espaço prestes a servirem ao locutor. Segundo Foucault:

O objeto não espera nos limbos a ordem que vai liberá-lo e permiti-lhe que se encarne em uma visível e loquaz objetividade; ele não preexiste a si mesmo, retido por algum obstáculo aos primeiros contornos da luz, mas existe sob as condições positivas de um feixe complexo de relações (FOUCAULT, 2008, p. 50).

Interessa aqui interpretar os objetos do discurso no próprio jogo formativo das ações de fala (*speech activity*)¹⁸. Portanto, pensar a discussão entre Otanes, Megabizos e Dario é considerar a emergência de objetos em *lugares* distintos, sob relações diferentes, a propósitos diversos, mas imerso nas regras de formação do discurso. Aristóteles, em *A Política*, Platão no diálogo *Político*, e Péricles no panegírico aos mortos em guerra fazem surgir objetos discursivos semelhantes, tais como “formas de governos”, “grupos políticos dirigentes”, “importância das leis” e tantos outros, mas que



só puderam ser articulados sob as regras de suas práticas. Aristóteles, Platão e Péricles não se juntaram a fim de planejar seus discursos – isso seria indubitavelmente impossível -, mas, apesar da distância que os separam, foi possível estabelecerem performances verbais comparáveis no que tange a formação de discurso.

É neste sentido que a publicidade da *palavra* passa a ter uma importância maior para esta análise. Como aponta Vernant:

Tornando-se elementos de uma cultura comum, os conhecimentos, os valores, as técnicas mentais são levados à praça pública, sujeitos à crítica e à controvérsia. Não são mais conservados, como garantia de poder, no recesso de tradições familiares; sua publicação motivará exegeses, interpretações diversas, oposições, debates apaixonados (VERNANT, 2009, p. 55).

O que queremos mostrar com a afirmação do autor é que no momento em que a instituição de um regime democrático se der efetivamente na pólis e a disputa oratória se intensificar no espaço da cidade será possível então analisar esse feixe complexo de relações e sua *positividade*¹⁹.

Todo esse processo de divulgação da *palavra* deu-se no interior da pólis. No entanto, podemos dizer que ele não se deu em qualquer e num único espaço. Eles são múltiplos e inteiramente díspares no que diz respeito à sua utilidade e idealização. Primeiramente, observaremos aqueles que, comprovadamente, surgiram na história, tais como a *Ekklesia*, a *Heliéia*, o *bouleutérion* - βουλευτήριον (local de reunião da boulé), o teatro, a ágora, enfim, aqueles que tangem às instâncias públicas. Estes são espaços reais, dados empiricamente que não agem como produtores, mas abrangem a produção de discursos e performances verbais. Como acima apontado, o ingresso de um maior



número de participantes na *Ekklesia* e na *Heliéia*, assim como a liberdade de fala (*isegoría*) serviram como *propulsores* de ações de fala. Mas isso só foi possível na medida em que houvesse lugares para esse exercício da fala. Isso pode parecer óbvio, mas revela duas questões: a primeira será discutida a seguir, a outra diz respeito à constituição de um tipo de relação. Para compreensão das práticas discursivas a relação entre sujeito e o lugar de enunciação é um dos elementos integrantes do aparecimento e configuração de discursos. Retomando o que foi dito acima, o acesso de um maior número de indivíduos a estes espaços empíricos não podem ser compreendidos como os devidos *motores*, *propulsores*, ou *produtores* de práticas discursivas. O que se vê ocorrer é a existência de uma demanda por *compensações de argumentos*, ou seja, na medida em que a viabilidade pública de enunciação de discursos se torna cada vez mais presente na pólis, busca-se operar – quase que incessantemente – a veiculação da *palavra*. Essa própria veiculação tende a produzir uma demanda por argumentos, conhecimentos e técnicas verbais; é como se todos ansiassem por *fazer-se ouvir* e *fazer-se falar*, mas sempre por intermédio de um *confronto*, de uma justaposição de afirmativas e dúvidas, como uma prestação de contas argutiva.

Alguns fatores a se pensar acerca dessa produção discursiva *em massa* se referem ao estabelecimento de uma periodicidade para as sessões da assembleia; o aumento no número de seus participantes²⁰; as propostas de criação ou alteração de leis (*kinèin tous nomous* – “mudar as leis”) e sua escrita tornando-a acessível ao olhar de todos e não mais reservada ao controle privado dos *basileis* os quais proclamavam o direito pela boca (VERNANT, 2009, p. 57); o elevado número de processos judiciais; e outros. Todos esses pontos em questão auxiliam na intensificação do debate e da arguição; como efeito gerado tem-se a produção de discursos.



Outros espaços a serem examinados são aqueles que apresentam-se em âmbito privado. Estes abarcaram uma gama muito ampla de produção discursiva, no entanto, nos remeteremos àqueles que auxiliaram o desenvolvimento de discursos filosóficos. É necessário cautela ao lidar com estes espaços, pois apesar de serem reais e empíricos, eles não podem ser singularizados e homogeneizados, muito menos ser interpretados como institucionalizados. Dentre eles, podemos citar a casa (*oîkos*), os banquetes (*sympósiion* – συμπίσιον), as confrarias e etc. De acordo com M. Andrade, as “relações no âmago do privado podiam ser um foco de discussões, de formação de blocos políticos, de articulações que ultrapassavam o domínio do *ídiios*” (ANDRADE, 2002, p. 98). A assembléia pode ser interpretada como um lugar onde a elocução via-se regularizada. No *oîkos*, pelo contrário, qualquer tipo de regularização do discurso não ocorria de fato, mas, apesar dessa falta de ordenação política dos enunciados não podemos interpretá-lo como espaço silenciado. Neste sentido, ao analisarmos os diálogos de Platão, por exemplo, percebemos como uma produção discursiva seria possível em esfera privada, ou mais precisamente em espaços não regularizados de enunciação. Em *Protágoras*, o ambiente da casa é exemplar nesse sentido. Um amigo de Sócrates, ao saber que o “orador eloqüentíssimo”, Protágoras, estava na cidade correu a Sócrates para que juntos fossem tomar lições – pagas – na casa do sofista. Ao chegar neste local, é dito o que se segue:

Por fim, sem parar de resmungar, o homem abriu a porta. Ao entrarmos, avistamos Protágoras a passear no pórtico; acompanhando-lhe os passos, encontravam-se, de um lado, Cálías, filho de Hipônico, e seu irmão uterino, Páralo, filho de Péricles, bem como Cármides, filho de Gláucone; do lado oposto, o outro filho de Péricles, Xantipo, Filípides, filho de Filomelo, e



Antímeros, de Mende, o mais famoso dos discípulos de Protágoras, que estudava com ele para seguir a profissão de sofista (PLATÃO, 2002, p. 57).

Enfim, nossa preocupação se volta para a vital importância da produção de discursos em esfera privada. Na medida em que os debates filosóficos, ou a busca por “lições pagas a dinheiro” (VERNANT, 2009, p. 64) se intensificam na pólis podemos perceber um alargamento dessa produção.

Como já foi dito, esses espaços privados não se encontram isolados na pólis. Em certa medida, eles apresentam características comuns a outros espaços como os institucionalizados, por exemplo. A tentativa aqui é de analisar determinados espaços de produção discursiva, que à primeira vista objetivam-se como *filosóficos* ou *ideais*, mas que não estão desvinculados de outros espaços de produção. O recurso a técnicas de argumentação e de oratória - como a retórica - profundamente utilizadas por oradores antigos nos tribunais justiça e nos debates da assembléia assim como por outros personagens²¹ que exercem sua *fala* em, e de *lugares* distintos, se mostram como elementos propiciadores do alargamento produtivo de discursos.

Essa relação entre espaços pode nos ajudar a compreender melhor como a divulgação, a difusão, a propagação da *palavra* foi possível na pólis e produziu determinados efeitos. Queremos dizer que esse processo de publicidade da *palavra*, abarcando todo um conjunto de espaços de produção que se relacionam, possui uma característica *educacional*. O uso do termo requer maiores explicações. Falamos de “lições pagas a dinheiro” para a instrução do cidadão ou, de modo mais amplo, da “busca pelo conhecimento”. Neste sentido, a *educação* - como aqui empregada - não se refere, exclusivamente, a uma equação entre aluno e professor, mestre e discípulo, cujo



resultado é a apropriação de “conhecimentos”, “pensamentos”, “idéias” ou, simplesmente, de saberes de ordem geral ou específica. Apesar disso, mas sem pôr à parte esse atributo, o termo *educacional* visa uma certa difusão de valores, normas, conhecimentos e técnicas que fogem a seus pontos de emergência ou origem. Isso quer dizer que esses espaços não possuem o controle do que nele emerge, se configura, se estabelece ou não, permanece ou se esvai no tempo que lhe é dado. Esses lugares de onde se *falam*, se *relacionam*, se *combatem*, se *afirmam* ou *morrem*, não são “donos” de seus produtos. Há toda uma complexa rede de relações e, até mesmo, de inter-relação, justaposição, contigüidade, troca, que exprimem uma característica de produtividade. Por esse atributo foi utilizado aqui uma de suas múltiplas *expressões*: a produção de discursos. *Educar pela palavra* (no sentido aqui empregado a ela) não era somente querer saber o *como?*, perguntar o *por que?*, empregar o que aprendeu e fazê-lo valer, era, antes de qualquer coisa, estabelecer relações de produtividade.

Os últimos, dos espaços a serem discutidos, dizem respeito aos que são projetados. Estes podem ser compreendidos, mais adequadamente, não como espaços físicos, materiais, concretos, mas como espaços idealizados, mentalizados, de projeção, de imaginação. Não queremos entrar em discussões que envolvam o campo da metafísica, da psicologia, ou de um imaginário na pólis por exemplo. Tais *espaços virtuais*, como aqui analisados, são *lugares* para onde um discurso poderia ser intencionado, ou seja, a concepção de um discurso não se encontra suspensa ou isolada de um ponto de enunciação. Esta questão nos revela uma problemática que envolve o uso das fontes. Os diálogos elaborados por Platão podem se significativos neste sentido. Como foi apresentado anteriormente, *Protágoras* não evidencia uma realidade prática, isso quer dizer, este diálogo isoladamente não nos fornece indícios precisos de que



Sócrates tenha se encontrado com o sofista nos termos daquela situação descrita. Não sabemos, mediante comprovação histórica, que o debate travado entre os dois personagens ocorreu como foi apresentado; este discurso poderia ser uma invenção de Platão para atingir objetivos que lhe convinham, como por exemplo, um trabalho de ensino de retórica a ser utilizado para apresentação de suas idéias aos seus alunos. É difícil utilizar uma fonte, que temos em mãos, e tentar extrair dela elementos factuais. No entanto, sendo ou não comprovado um “debate entre filósofos” no exemplo em questão, podemos perceber que ele não se propõe num espaço irreal, abstrato, mas sim em um determinado ponto prático, um local de enunciação; o *oïkos* do sofista seria o terreno para o debate. Não é nosso intento trazer a veracidade dos fatos, mas por ora, ao analisarmos certas fontes antigas vemos que a apresentação de um discurso não é proposta para um *não-lugar*, ou até mesmo um local qualquer. A prefiguração de um ponto de elocução do discurso, ou mais precisamente, de uma prática de discurso é sempre presente. E a relação que se estabelece entre sujeito e lugar de fala não pode ser negligenciada da pesquisa histórica.

Dessa forma, o que buscamos mais uma vez é evidenciar uma produção discursiva que se torna potencial na medida em que analisamos o feixe de relações entre ator da fala e produto gerado, entre orador e discurso. Se o emprego da palavra *espaço* tomou, pouco atrás, um sentido um tanto quanto vago ou amplo demais é porque ainda não havíamos compreendido como o interpretávamos. Mas conforme foi percebido que esses *lugares* são múltiplos, distintos e até mesmo prefigurados (virtuais); que abrangem uma rede de relações entre si, indivíduo e práticas; e que uma das características dessa rede é que, primeiramente, ela é produtiva; então podemos tentar interpretar a pólis como um complexo *ambiente de práticas discursivas*. Nosso intento é



trazer a importância de olhar para pólis e poder pergunta-lhe, por exemplo, o que essa abrangente produção discursiva pode significar, ou em sentido mais restrito, o que um conjunto de práticas discursivas podem apresentar como efeitos gerados e, se possível, nos auxiliar na compreensão de relações entre cidadão e não-cidadãos. A pólis ateniense, portanto, tem algo a nos *dizer*.

Fontes:

ARISTÓFANES. **As Nuvens**. Tradução de Junito de Souza Brandão. Rio de Janeiro: Grifo, 1976.

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. 5. ed. São Paulo: Atena Editora, 1957.

ARISTOTLE. **Aristotle in 23 volumes**. Tradução de H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1944. v. 21. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0058> >Acesso em: 18 fev. 2011. (A Política)

HERÓDOTO. **História**. Introdução e tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

PLATÃO. **Diálogos: Protágora, Górgias, Fedão**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2002. p. 47-123.

PLATO. **Plato in Twelve Volumes**. Tradução de W. R. M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1925. v. 9. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0180;text=Menex>. > Acesso em: 18 fev. 2011. (Menexeno)

_____. **Plato in Twelve Volumes**. Tradução de Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press, 1969. v. 5-6. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0180;text=Menex>.



edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0168 > Acesso em: 27 jun. 2010. (A República)

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

Bibliografia:

ANDRADE, M. M. de. *A Vida Comum – espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

AUSTIN, M.; VIDAL-NAQUET, P. *Economia e sociedade na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1984.

FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

MOSSÉ, C. *Atenas: a História de uma Democracia*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

SOARES, F. A. M. *A democracia ateniense pelo avesso*. Dissertação (Mestrado em História)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. 243 f.

STARR, C. G. *O nascimento da democracia ateniense: a assembléia no século V a.C.* São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

VERNANT, J-P. *As origens do pensamento grego*. 18. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

VEYNE. Os gregos conheceram a Democracia? In: DIÓGENES. *Revista Internacional de Ciências Humanas*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, n. 6, jan./jun. 1984. p. 57-82.



¹ Para uma maior discussão ver SOARES, 2009, parte I: Historiografia. O autor faz um apanhado crítico geral de uma vasta produção historiográfica sobre a pólis e a relação entre cidadãos e não-cidadãos (em particular os metecos), que se estende de Aristóteles aos estudos mais atuais.

² Esta inscrição foi encontrada gravemente mutilada, por isso as palavras em colchetes nos mostram a intervenção dos seus descobridores para uma estruturação e apresentação do texto. Acerca da mesma proposta de cidadania podemos encontrar referência a ela em ARISTÓTELES, Constituição de Atenas, 40, 2.

³ Isotelia - ἰσοτέλεια – significava para os atenienses a condição de igualdade fiscal. Um meteco isótele - ἰσοτελής –, por exemplo, era tributado igualmente a um cidadão.

⁴ Por exemplo, os cidadãos ao se reconhecerem enquanto tais e deterem o governo da pólis excluem dessa liderança os que não possuem o privilégio da cidadania.

⁵ É relevante lembrarmos que estes indivíduos são membros presentes no ambiente da cidade, a Ἄστυ - Ἄστυ, local onde se promove grande parte dos cultos cívicos e onde se localizam as instâncias políticas e jurídicas.

⁶ Segundo Paul Veyne, a organização da vida em sociedade seria o próprio “telos do homem acabado” (1984, p. 63).

⁷ A utilização do termo em outro idioma foi aqui apresentada devido à amplitude de significação o qual abrange podendo ser compreendido, basicamente, como todo o espaço privado que englobe a gestão da casa – *oikonomia* - οἰκονομία.

⁸ Esta denominação foi dada na tradução de “A Política” por Nestor Silveira Chaves, a qual se mostra anacrônica, sendo mais interessante a utilização do termo em língua inglesa *village*, utilizada em ARISTOTLE, 1944, v. 21. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0058> >Acesso em: 18 fev. 2011.

⁹ A palavra *referencial* deve ser compreendida segundo as definições de enunciados e “funções enunciativas” apresentadas por Michel Foucault e melhor trabalhadas em seu livro “A Arqueologia do Saber”. É dito o seguinte: “Um enunciado não tem diante de si (e numa espécie de conversa) um *correlato* – ou uma ausência de *correlato*, assim como uma proposição tem um referente (ou não), ou como um nome próprio designa um indivíduo (ou ninguém). Está antes ligado a um ‘referencial’ que não é constituído de ‘coisas’, de ‘fatos’, de ‘realidades’, ou de ‘seres’, mas de leis de possibilidade, de regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas. O referencial do enunciado forma o lugar, a condição, o campo de emergência, a instância de diferenciação dos indivíduos ou dos objetos, dos estados de coisas e das relações que são postas em jogo pelo próprio enunciado; define as possibilidades de aparecimento e de delimitação do que dá à frase seu sentido, à proposição seu valor de verdade.” (FOUCAULT, 2008, p. 103)

¹⁰ Essa divisão dos cidadãos em classes censitárias pode ser interpretada como a substituição de um regime político puramente aristocrático por uma timocracia ou plutocracia (governo em que os cargos e honrarias são conferidos aos ricos). Ver STARR, 2005, p. 20; ARISTOTLE, 1944, 8.10.1, v.19; e PLATO, 1969, v. 5-6. 8.545b. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0168> > Acesso em: 18 fev. 2011.

¹¹ A respeito da preeminência do “político” no pensamento dos autores antigos na elaboração e análise da pólis ver ANDRADE, 2002.

¹² Os prítanes eram cada um dos 50 membros do Conselho (*Boulé* - βουλή) dos Quinhentos - formado a partir das reformas territoriais da Ática por Clístenes - indicados por cada uma das 10 tribos que, durante



um décimo do ano exerceriam a prítania, ou seja, a presidência dos trabalhos na Assembléia. A ordem pela qual as tribos exerciam essa função temporária se dava por sorteio.

¹³ Nos regimes aristocráticos os cidadãos se definiam como *hómoioi* - ὅμοιοι (semelhantes, iguais, os mesmos num determinado grupo). Esse termo pode ser interpretado também como: os cidadãos que tinham o direito igual de ocupar funções no Estado. No que diz respeito ao arcontado de Sólon, o exercício das principais funções estavam reservados a esse grupo dos *hómoioi*, a aristocracia dirigente. Essa relação de paridade excluía uma parcela significativa dos cidadãos que não pertenciam aos grupos aristocráticos. Após as medidas tomadas por Clístenes, que integrava essa parcela excluía, é possível apontar dois efeitos gerados a partir de então: primeiramente, a antiga aristocracia tradicional tinha suas bases de dominação social e de clientela abaladas, e em segundo lugar, as diferentes partes da Ática se integravam mais intimamente dando condições para o estabelecimento de uma unidade da pólis. (MOSSÉ, 1982, p. 22) Pode-se dizer que as reformas do território da Ática tinham por princípio a *isonomia* na medida em que incorporavam um maior número de cidadãos ao corpo cívico. Esta nova estrutura cívica - no que se refere ao plano político - possibilitou aos cidadãos reconhecerem-se não mais como *hómoioi*, mas sim como *ísoi* - ἴσοι (iguais baseado na igualdade de direitos, possuidores dos mesmos direitos) (VERNANT, 2009, p. 65-66).

¹⁴ VERNANT, 2009, cap. IV: *O Universo Espiritual da Pólis*, p. 53-72.

¹⁵ A figura dos *basileis* - βασιλεῖς (reis, chefes) é central na estrutura política aristocrática do período arcaico. Entre eles e o *démos* - δῆμος (povo, multidão) é estabelecida uma relação profundamente hierarquizada. De acordo com Trabulsi: “na ideologia aristocrática em vigor, a obediência é automática, óbvia por assim dizer” (2001, p. 31). Quando o povo é chamado para participar do debate sobre alguma questão de ordem geral como, por exemplo, os rumos de uma guerra, ela é sempre intermediada por esses chefes. “O mais interessante é que a adesão é buscada, e obtida, sempre nos quadros de relações políticas muito hierarquizadas. De um lado, os reis; de outro, o povo” (TRABULSI, 2001, p. 33).

¹⁶ O termo *πολιτεία* possui ampla gama de significados. Pode ser traduzido por: direitos de um cidadão, a própria cidadania; vida cívica do cidadão; constituição de um Estado; governo, administração; e corpo político de cidadãos. Esta última definição é empregada por Aristóteles em *A Política* (ARISTOTLE, 1944, 4.1292a), que serve à proposta deste estudo. Deve-se ter em mente que a “vontade coletiva” e o “interesse público” são elementos atribuídos a um determinado grupo na pólis: os cidadãos.

¹⁷ O fim do domínio dos medos sobre os persas foi atribuído a Ciro, ver HERÓDOTO, 1988, p. 502, nota 277.

¹⁸ Este termo foi utilizado por Foucault em uma de suas aulas ministradas na Universidade da Califórnia em Berkeley no ano de 1983. Tais aulas foram transcritas a partir de suas gravações em áudio sendo compostas em um texto denominado “Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia”. Este texto pode ser encontrado no site <http://foucault.info/documents/parrhesia/>.

¹⁹ Entende-se por *positividade*, nesta discussão, a qualidade de *possível*, de *produtor*, de *gerador*, que um sistema de relações tem por propriedade. Pensar na positividade das relações é abrir todo um campo analítico que não aprisiona os acontecimentos em uma cela cujo epíteto possa ser *origem*. “É preciso estar pronto para colher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimentos, nessa pontualidade em que aparece e nessa dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado até nos menores traços [...]. Não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância.” (FOUCAULT, 2008, p. 28)

²⁰ No “século” de Péricles foi instituída a *mistoforia* (derivação da palavra *misthos* - μισθός - que tem por significado “o pagamento pelo exercício de funções públicas” como, por exemplo, a da prítania). Esta tinha por objetivo fazer com que todo o povo, principalmente dos *demos* (esta palavra pode significar tanto o povo, a multidão, como já vimos, quanto circunscrição, divisão territorial) mais afastados do centro edificado da pólis, pudesse participar dos assuntos da cidade sem prejuízo pela perda do tempo de trabalho. (MOSSÉ, 1982, p. 36)



²¹ Heródoto é um desses personagens instigados pelo pensamento sofístico, a exemplo a passagem acima citada que discute qual forma de governo os persas deveriam servir-se. O autor manteve certa proximidade com sofistas antigos, principalmente Protágoras, com o qual participou na fundação da cleruquia – κληρουχία - de Túrioi na Itália. (ver HERÓDOTO, 1988, p. 502 notas 272 e 274) A cleruquia se difere de colônia (apoikia - ἀποικία), pois não se forma como estado independente mantendo aos κληροῦχοι (cidadãos dessas áreas) o privilégio da cidadania.