

## **A PÓLIS E O POLÍTICO**

O Espectro Cidadão e Não-Cidadão na Antiguidade Grega

## **POLIS AND POLITICAL**

The Spectrum Citizen and Not-Citizen on Greek Antiquity

*LUIZ HENRIQUE SILVA MOREIRA\**

**RESUMO:** No presente texto apresentamos um balanço a respeito das noções de cidadão, não-cidadão e bárbaro. Entendendo a relação cidadão e não-cidadão como uma relação conceito-constructo, propõe-se um modelo teórico onde ambos operam como um binômio, no qual em um extremo se tem o mais civilizado e no outro o menos civilizado, ou seja, cidadão e bárbaro respectivamente. Obviamente trata-se de uma análise que parte das fontes legadas pelos próprios cidadãos da *pólis grega*, principalmente a ateniense, de modo que o local da mulher, da criança, do estrangeiro e do escravo é sempre secundário. Para solucionar esta problemática das fontes partimos do entendimento que as características que organizam o constructo “não-cidadão” se relacionam diretamente com as características formadoras do conceito de “cidadão”, e as constantes reformulações dos conceitos que formam o constructo não-cidadão, na própria documentação antiga, correspondem a um processo de esgarçamento da capacidade de organização do espaço através do discurso. Sendo assim, o espectro proposto busca contribuir para a discussão de um modelo teórico de *pólis* no qual estes agentes, agrupados no constructo não-cidadão, passem a ser compreendidos como seres que viveram e experienciaram o mundo antigo de maneira ativa, e não de maneira passiva como alguns autores (antigos e modernos) compreenderam.

**Palavras-chave:** Atenas. Antiguidade Grega. Cidadão. Não-cidadão. Pólis.

**ABSTRACT:** On this text we present an analyze from notions of citizen, not-citizen and barbarian. Understanding the relationship between citizen and not-citizen by the relation concept-construct, we propose a theoretical model where both operate like a binominal, with the most civilized in the one side and with the minus civilized on the other side, citizen and barbarian respectively. Obviously the analyze focuses on the ancient text writhed by the citizens from Greek *Polis*, mainly Athenian, and the women, children, foreigners and slaves have the secondary space. To solve this question, we set in from the understanding that the

---

\* Graduado em História (Licenciatura Plena) pela Universidade Estadual do Paraná (2015-2018). Atualmente é aluno do curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Membro do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED) e do Grupo de Pesquisa Cultura e Poder (CNPQ). Tem como escopo de pesquisa a Antiguidade Helenística, mais especificamente a literatura e a filosofia dos séculos IV - III AEC.

characteristics that organize the construct “not-citizen” are determined by the characteristics that made the concept of “citizen”, and recurrent mutations on the concepts that compounds the construct not-citizen, in the antiquity texts, correspond to a disruption process of capacity of organize space through discourse. Therefore, the proposed spectrum tries to contribute to discussion of a theoretical model of *polis* where these agents, grouped in the construct not-citizen, can be understood how actives beings that lived and experienced the ancient world by the active way, and not the passive way like some commentators (ancients and moderns) understood.

**Keywords:** Athens. Greek Antiquity. Citizen. Not-citizen. Polis.

## Introdução: do cidadão e do outro

Para além dos sentidos que rememoram a semântica dos gregos e romanos antigos, *bárbaro* permanece no nosso idioma luso-brasileiro com outras duas acepções: 1) a que permeia uma definição do que é e do que não é humano, onde bárbaro passa a significar “cruel e/ou desumano”; 2) e a que busca classificar aquele que se distancia da humanidade/civilidade previamente posta, e assim bárbaro passa a significar “rude e/ou grosseiro”<sup>1</sup>. Ambas as definições tangenciam uma necessidade de arquétipos semânticos que definam o *eu*, o *nós* e o *outro*, correspondentes aos processos de formação da identidade e da mentalidade de qualquer sociedade.

Quando analisamos este *outro* como um ordenado de conceitos que se relacionam com o *eu*, percebemos que este diferente não é uma categoria estática, mas uma categoria móvel que permite ao *eu* (re)organizar os espaços da *cidade* em prol da manutenção das relações de poder. Legitima-se então a *nação*, a *religião*, o *gênero* e o *status civil* do *eu*, e quando este discurso é enunciado a partir dos *eu*'s que formam a classe dominante percebemos um processo onde o espaço do poder é limitado a um seletivo grupo. A maioria restante é ordenada em várias posições diante de uma régua de categorização, com o civilizado em um extremo e o não-civilizado no outro, para que estes não reconheçam a si mesmos como *outros* e apenas tencionem de maneira limitada a malha do poder.

É agindo nesta lógica que ainda hoje [Brasil, 2021] presenciamos a emergência de um arquétipo do *outro* no mundo social, criando dicotomias que reduzem a heterogeneidade social ao mero *nós* e *eles*, minimizando o complexo jogo de relações sociais a *spectros* que estão sempre na eminência de destruir a sociedade e os valores cultivados pelo *nós*. Assim o debate se move para a necessidade de se proteger a *família*, a *religião* e a *nação*, e se omite a necessidade de debater como estas estruturas conceituais são restritivas e incapazes de suportar as vivências da grande massa que forma a população. Esta massa presa aos mecanismos criadores de identidade que afluem de cima para baixo não percebe que no final das contas este *nós* corresponde a um pequeno grupo que manipula os aparatos identitários da sociedade para criar a repulsa de um *outro* que inexistente, distorcendo a percepção da própria realidade e os mecanismos concretos de identificação. Resta a esta grande massa apenas a opção de se deslocar em direção ao *nós* ou ao *outro*.

<sup>1</sup> Bárbaro. In: **Dicionário Porto Editora da Língua Portuguesa**. Porto/Portugal: Porto Editora, 2013.

Como dissemos, por mais que esta acepção de *bárbaro* se modifique no idioma luso-brasileiro, tornando-se polissêmica, a base histórica desta ainda é o significado greco-romano. Foi no idioma grego falado no mediterrâneo antigo que o termo *barbarós* [βαρβαρός] permitiu a organização do espaço social, e legou para a história do ocidente aquilo que viria ser a semente principal do orientalismo<sup>2</sup>. Assim sendo, o estudo das sociedades antigas despido da epistemologia colonial se torna pedra basilar no processo de desconstrução do ocidente e do oriente construídos pelo pequeno *nós* de uma *Europa periférica*<sup>3</sup>.

Para compreendermos este processo devemos ter em mente que muito cedo na história dos tempos os gregos significaram e ressignificaram as relações mantidas para com o espaço comum. O fato é que desde a fundação da *pólis* os gregos perceberam que apenas o *habitar* do espaço geográfico não bastava, era preciso *pertencer* àquela *comunidade*, e para pertencer à *pólis* era necessário ser um *polítes* [cidadão]. É possível elencar dois fatores que podem ter sido responsáveis por essa atitude grega perante a comunidade, fatores que além de terem se retroalimentado com o decorrer do tempo, também fomentaram a fragmentação do mundo grego Antigo em *Poléis*, Trata-se da geografia e da “auto-divisão” dos demais povos. O isolamento condicionado pelo próprio meio, um relevo compartimentado e separado por montanhas, o que propiciou espaços pequenos e fechados para as cidades-estados que variavam entre cifras como a de Atenas que detinha 2500 km<sup>2</sup>, o segundo maior território da Hélade, e cifras mais modestas como a do território de Egina que detinha por volta de 80 km<sup>2</sup>, uma extensão territorial relativamente comum para a época (VIAL, 2013, p. 96-98).

A compreensão da *pólis* se encontra condicionada à compreensão daqueles que habitavam e experimentavam a cidade de forma ativa. Parte desta tendência sempre esteve posta na historiografia, onde os modelos propunham uma identificação pólis-cidadão, onde a *pólis* era os próprios cidadãos e os cidadãos eram a própria

---

2 Como coloca Edward Said, o Oriente “ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente) como sua imagem, ideia, personalidade e experiência de contraste”, ou seja, a Europa/Ocidente constrói sua identidade de maneira dialética com uma ideia de Oriente que tente a abstrair do real. É nesse sentido que quando nos referimos a “orientalismo” fazemos uso da terceira definição do termo proposta por Said, como uma instituição construída ao final do século XVIII para negociar com o Oriente, caracterizando-o, difamando-o, descrevendo-o, colonizando-o e governando-o, ou seja, “um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente”. SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 13-15; 16-17.

3 Com *Europa periférica* fazemos alusão à *provincialização da Europa* conclamada por Dipesh Chakrabarty na tentativa de descentralizar a figura imaginária de Europa que conduz o pensamento político em partes da Ásia. A análise do autor é profícua na medida em que mostra como certa epistemologia utilizada para pensar o mundo é impossível de ser utilizada sem evocar certas categorias e conceitos genealogicamente ligadas às tradições teológicas e intelectuais da Europa. CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe**: Postcolonial Thought and Historical Difference. New Jersey: Princeton University Press, 2000. p. 3-4. No nosso entendimento, a construção epistemológica da Europa enquanto centro do mundo está ligada à posição periférica perante os grandes processos históricos da própria História Ocidental, e para tal a criação de conceitos que correspondam apenas a algumas realidades europeias, tomando-as como universais, como é o caso de conceitos como *civilização*, *estado*, *sociedade civil*, *esfera pública*, e outros elencados por Chakrabarty, tornam-se centrais neste processo de colonização epistemológica.

*pólis*<sup>4</sup>, logo a cidade-estado era entendida como uma comunidade autônoma de cidadãos. O uso do adjetivo *autônomo* aqui é deliberado, pois o termo que já existia na Antiguidade significando “viver sob as próprias leis” reflete a condição que a *Pólis* se impunha de reger a si mesma fazendo uso de leis que, a princípio, tinham o objetivo de organizar a vida comum. Esse conjunto de leis fora designado como *politeia*, podendo ser traduzida tanto por constituição quanto por regime político:

Em todo o caso, a política se dirige sempre ao homem, que constitui a fonte primária de toda ação política, e o elemento comum que sustenta qualquer construção estatal. Não é por acaso que os helenos diferenciem entre o que é próprio *-idion-* e o comum *-koinon-*, o que quer dizer que o homem possui, ao lado de sua vida privada, uma segunda vida *-bios politikos-* e que, por tanto, nunca é considerado como puramente *idiota* senão como *político*. Explica-se, então, que a *politeia* não seja um conceito referido ao Estado, mas sim à instituição/constituição política e à maneira em que o povo se ocupa dos assuntos comuns, isto é, que é uma atividade coletiva cujo objeto é a instituição da sociedade como tal. Em consequência, o que mais intimamente une aos gregos são sempre os laços humanos: *a descendência, o parentesco, a amizade e a fazer parte de uma mesma associação*.<sup>5</sup> (ROCHE CÂRCEL, 2013, p. 19) [grifos nossos].

Contudo, a historiografia só tangenciou a definição de *pólis* através daqueles que a habitavam em partes, pois a maioria dos modelos historiográficos que buscaram tratar do assunto carrega consigo o vício de ter como ponto de partida e ponto de chegada apenas os que eram tidos como cidadãos, esquecendo atores sociais como crianças, escravos, estrangeiros e mulheres. Tal entendimento prejudica as análises postas omitindo o fato de que o que permitiu ao cidadão se entender enquanto tal foi o seu antônimo não-cidadão, e que mesmo no auge de seu *idiotismo* o grego sempre constituiu a si mesmo através do *outro*<sup>6</sup>. Por mais que os textos dos autores gregos antigos tenham tentado omitir, é necessário reforçar que os eventos políticos relativos aos povos helenos não se trataram de eventos políticos centrais no entorno mediterrâneo, mas de eventos marginais que reagiam à força política das populações do oriente próximo.

É neste sentido que a rivalidade entre a Grécia e a Pérsia se torna um fator importante na constituição identitária dos gregos, visto que esta rivalidade foi

4 Os modelos variam entre as *Pólis* modernas e industrializadas como as de M. Rostovzeff (1925), consumidoras e *face-to-face* de M. Finley (1973); o clássico modelo com ênfase sobre os ritos e cultos religiosos de Fustel de Coulanges (1863); o baseado na existência filosófica do cidadão de Jean-Pierre Vernant (1972); o modelo baseado na luta de classes entre senhores e escravos circunscrito por G. E. M. de Ste. Croix; ou mesmo o modelo baseado na descrição das instituições estatais, como o de G. Glotz (1928). SOARES, Fabio Augusto Morales. Cidadãos e Habitantes: Por uma Dialética da *Pólis*. In: FLORENZANO, Maria Beatriz Borba; HIRATA, Elaine Farias Veloso (orgs.). **Estudos sobre a Cidade Antiga**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2009. p. 185.

5 Optamos por traduzir todas as citações, desde os comentadores aos autores antigos, sendo assim quando o tradutor não for indicado em nota de rodapé tratam-se de traduções livres do autor, que se responsabiliza pelas mesmas.

6 Quando nos referimos a um “idiotismo” estamos partindo do significado filológico da palavra que deriva do grego *idios* [ἴδιος] que significa “seu próprio” ou “pertencente a si mesmo”. A noção de “posse” aqui é importante, pois os gregos se compreendiam enquanto *comunidade* e *unidade* através daquilo que os pertencia, seus atributos propriamente ditos, visto que o “eu” inexistia à época e passou a ser empregado na Modernidade.

responsável por fomentar os dois grandes eventos do Mundo Grego Clássico. O primeiro foi a Guerra Medo-Persa entre helenos e persas, onde os gregos conseguiram se sair vitoriosos, ou melhor, conseguiram resistir ao ímpeto persa, possibilitando que Atenas obtivesse a posição de comando perante a Liga de Delos. Tal posição de exploradora dos recursos das demais *pólis* gerou revolta e originou a Liga do Peloponeso, liderada por Esparta. O embate entre as duas ligas originou uma guerra entre helenos que a historiografia concebeu como *Guerra do Peloponeso*, que findou com o apoio da Pérsia aos espartanos e a possibilidade de subjugar os atenienses, contando com a segunda participação persa na história dos gregos.

Se analisamos esta trajetória do ponto de vista ateniense, temos a impressão, ou ao menos foi a percepção que a historiografia clássica teve, de que este era um processo central para o Mundo Antigo e que as forças entre helenos e persas estavam niveladas. Contudo quando analisamos a distribuição dos helenos na Península Balcânica e dos persas pelo território asiático do entorno mediterrânico, percebemos que os persas formavam uma força hegemônica que conquistara inúmeros territórios no Mundo Antigo, e os helenos foram apenas mais um grupo assediado por estes. A ascensão de Filipe II da Macedônia (382 – 336 AEC) marca o surgimento de um ímpeto aglutinador tão poderoso quanto a dinastia persa dos Aquemênidas, ou seja, uma força capaz de “fazer frente” ao poderio militar persa.

O *outro* aparece então no discurso dos atenienses não como um mecanismo que visava marginalizar os persas perante os helenos, mas como um mecanismo de resposta à identidade grega ofuscada pela Hegemonia Aquemênida perante os habitantes do mediterrâneo. É quase como se a identidade grega se formasse em um movimento dialético onde a desqualificação dos não-gregos e de seus sistemas políticos servia como argumento de manutenção ou reforma do próprio sistema político grego, o que exigia certa hierarquia social que recaía diretamente sobre os não-cidadãos. Neste sentido, para que um modelo teórico-conceitual de *pólis* consiga operar com as fontes e os textos antigos, há a necessidade de que o modelo seja capaz de compreender o espaço sócio-político dos não-cidadãos na *pólis* e a maneira como este espaço é representado pelos cidadãos nos documentos antigos.

## Os modelos teóricos de pólis: conceito e constructo

A visão de que os modelos teóricos de *Pólis*, construídos pela historiografia clássica, são insuficientes perante as novas transformações do campo histórico são problemas já levantados desde o final do século XX e o início do século XXI. De modo que já são perceptíveis tentativas de reação que buscam sanar a problemática. Pode-se citar como exemplo o modelo proposto por Mogens Herman Hansen no livro *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology* [*A Democracia Ateniense na época de Demóstenes: Estrutura, Princípios e Ideologia*] (1991). No qual o ponto de partida se dá através da polissemia do termo *pólis* que oscilava entre “muralha” e “povo”:

---

Concebida como uma comunidade social e econômica, a pólis (no sentido de núcleo urbano, ou, algumas vezes, núcleo urbano mais território) compreende cidadãos, estrangeiros e escravos de ambos os sexos e todas as idades, e o “átomo” da pólis era a moradia (oikia ou oiko). Concebida como uma comunidade política, a pólis compreende os cidadãos adultos homens, por exclusão de mulheres, estrangeiros e escravos, e o “átomo” era o cidadão (polites). As duas visões complementares da pólis correspondem aos dois sentidos diferentes nos quais a palavra é usada, (a) núcleo urbano [town] e (b) Estado [state]. (SOARES, 2009, p. 186-187)

Porém, por mais que Hansen reconheça a existência dos não-cidadãos da *Pólis* e forneça elementos para pensar o papel destes na *Pólis*, seu estudo não se debruça sobre o assunto. Em um diálogo direto com Hansen e sua obra, Josiah Ober propõe uma abordagem diferente no texto *The Polis as a Society: Aristotle, John Rawls, and the Athenian Social Contract* [*A Pólis como uma Sociedade: Aristóteles, John Rawls e o Contrato Social ateniense*] (1996). Ober parte da necessidade de uma leitura que seja capaz de conter sob o conceito de *Pólis* os significados da *geopólis*, comunidade como um todo, e da *político-pólis*, a comunidade de cidadãos. Como o título do texto já pressupõe, o autor parte de um diálogo entre as teorias políticas de Aristóteles e do teórico liberal do século XX John Rawls para ler o termo *politeia* não do ponto de vista institucional, mas do ponto de vista *sócio-contratual*, pois para o autor é necessário que tanto os cidadãos quanto os não-cidadãos consintam em viver sob as instituições da *Pólis* para que as mesmas consigam funcionar (*apud* SOARES, 2009, p. 188.). Este contrato social garantiria por meio das instituições a liberdade política, uma desigualdade econômica aceitável e desejável, e a igualdade de oportunidades dentro da *Pólis*.

Ainda assim, o modelo se mostra frágil em exemplificar como se daria a relação entre cidadãos e não-cidadãos, pois, como aponta Fabio Soares (2009, p. 189), “se a garantia da estabilidade reside na conjugação da desigualdade econômica com a liberdade política, como se enquadram aqueles que são desiguais economicamente e não têm liberdade política?”. Por mais que se trate de prática sociais como extensão de liberdades básicas a determinados não-cidadãos, mesmo sendo uma grande contribuição para a nossa reavaliação teórica da *pólis*, o modelo ainda se mostra insuficiente em demonstrar a *pólis* enquanto um fenômeno vivido e ativo. Em suma, a realidade histórica da *pólis* apresentada nestas perspectivas é estática e cinza, não tem ares de um mundo onde as pessoas vivem e convivem!

Do nosso entendimento, os modelos teóricos propostos têm se mostrado insuficientes devido ao ponto de partida elencado pelos estudiosos. Mais do que a questão semântica do termo *pólis*, ou a organização institucional da cidade-estado, acreditamos que um modelo eficiente de *pólis* deve ter por ponto de partida compreender os jogos postos nas negociações, restrições e renegociações entre cidadãos e não-cidadãos. Atenas estava amparada em uma relação comercial com os estrangeiros que, além dos produtos e insumos necessários, trazia consigo uma constante mescla com certas culturas mediterrânicas e a repulsa de outras. Para se preservar o entendimento de que o *polites* estava condicionado ao *pertencimento* à

*pólis* o modelo teórico-conceitual de *pólis* deve ser capaz de explicitar os jogos postos na própria concepção de pertencimento.

Tomando Atenas, nosso objeto de análise, como exemplo. Percebemos que o binômio cidadão e não-cidadão compunha a dinâmica de ação política e social na Atenas Antiga. Em um primeiro momento poderíamos pensar se tratarem ambos de conceitos assimétricos que se excluem mutuamente (KOSELLECK, 2006), onde um não-cidadão jamais poderia se tornar um cidadão. Entretanto, um menino jovem, criança por assim dizer, a partir do momento que adentrasse no exército ateniense se tornaria um cidadão. E a mulher ocupando uma categoria de propriedade do senhor do lar e sacerdotisa do *óikos*, ocupava um meio termo entre o bárbaro e o cidadão. Assim o problema que fica é: como definir e teorizar o binômio cidadão e não-cidadão de uma maneira que este opere um entendimento das ações sociais de ambos os habitantes da *Pólis ateniense* e que sejam operacionais às mudanças históricas *na* e *da* Atenas antiga?

Destes componentes do conjunto de não-cidadãos, os bárbaros foram aqueles sobre o qual tanto os gregos quanto os comentadores modernos debruçaram-se de maneira mais atenta, de modo que podem servir como um ponto de partida para compreendemos as relações postas no binômio. A oposição entre bárbaros e gregos pode ser interpretada em um primeiro momento como uma oposição entre 'selvagens' e 'civilizados', que em um primeiro momento poderia ser pensada através das seguintes características<sup>7</sup>:

- A. Os bárbaros são aqueles que violam as leis fundamentais da vida comunitária familiar, por serem incapazes de respeitar a distância ajustada na relação com os próprios pais e familiares;
- B. Os bárbaros são aqueles que estabelecem uma verdadeira ruptura entre eles próprios e os outros homens;
- C. Os bárbaros são aqueles que desconhecem as regras de sociabilidade na comunidade civil;
- D. Os bárbaros são aqueles que vivem famílias isoladas em vez de se agruparem nos habitats comuns, ou, melhor ainda, em vez de formarem sociedades regidas por leis adotadas em comum;

Todos estes parâmetros encerram-se em uma tendência de tentar enquadrar as características de uma outra sociedade nos moldes da sociedade da qual se enuncia o discurso. Trocando em miúdos, trata-se do ato de julgar as práticas culturais do *outro* através dos costumes nos quais o indivíduo [enunciador] está inserido. No que diz respeito aos gregos antigos, poderíamos pensar como exemplo de (A) as práticas de incesto e parricídio e (C) as práticas sexuais em público, que os gregos tanto

---

<sup>7</sup> O esquema aqui apresentado é uma síntese das formulações de Tzvetan Todorov, contudo algumas alterações foram feitas para que fosse possível o uso de tal modelo no que se refere a uma análise do mundo antigo, e também para escapar de lapsos do autor e vícios de sua época. TODOROV, Tzvetan. **O Medo dos Bárbaros**: Para além do choque das civilizações. Petrópolis/RJ: 2010. p. 25-27.

repudiavam nos bárbaros<sup>8</sup>. Por sua vez, em (B) poderíamos enquadrar a percepção que os gregos tinham daqueles povos que não praticavam a hospitalidade (φιλοξενία) e em (D) a comparação que os gregos faziam entre o próprio arranjo social e o dos bárbaros, a estrutura da *politeía* por assim dizer. Logo, poderíamos entender o espectro através do ponto de vista dos gregos partindo de um entendimento interno/cultural (A-C) dos modos pelos quais uma sociedade deve organizar os habitantes que a compõem, e como uma interpretação externo/política (B-D) dos modos pelos quais uma sociedade deve se relacionar com as demais.

Dessa forma, falamos em níveis de civilidade e níveis de selvageria, onde o Grego e Bárbaro não formam mais apenas um duplo, onde um é antônimo do outro, mas compõem as pontas de um espectro. Estes encontravam-se opostos entre si, onde se afastava de um para se aproximar do outro, e, se de um lado tem-se os bárbaros como aqueles que “negam a plena humanidade dos outros”, do outro tem-se os gregos como aqueles que admitem a humanidade dos outros. Contudo, é necessário que não sejamos ingênuos, sendo este conceito de *civilidade* moldado pelos gregos, tratava-se de uma categoria organizacional na qual os cidadãos gregos classificavam seus vários outros, critérios que serviram inicialmente para classificar aqueles externos à comunidade da *pólis*, mas aos poucos passam a agir como um pressuposto da organização interna da cidade-estado.

Encontramos nos textos preservados da antiguidade uma das primeiras aparições da contraposição entre grego e bárbaro na forma de um binômio, talvez a mais antiga que temos registrada desta maneira, no proêmio das *Histórias* de Heródoto de Túrio (484-430 AEC), onde se refugiou ou foi enviado por *atimia*<sup>9</sup>, ou de Halicarnasso como é comumente conhecido:

Esta é a exposição da investigação de Heródoto de Túrio, para evitar que nem os acontecimentos provocados pelos homens, com o tempo, sejam apagados, nem as obras grandes e admiráveis, trazidas à luz tanto pelos Gregos quanto pelos bárbaros [τὰ μὲν Ἑλλησι τὰ δὲ βαρβάροισι], se tornem sem fama – e, no mais, investigação também da causa pela qual fizeram guerra uns contra os outros. (HERÓDOTO, *Histórias*, I, proêmio) [grifos nossos]

Esta definição é característica do modo como os gregos delineavam e se utilizavam da noção de bárbaro, onde os bárbaros formavam um par anônimo com helenos (HARTOG, 2014, p. 105-108). Definir o *outro* sem o fazê-lo, por mais contraditório que isso possa parecer, dava aos cidadãos-gregos a possibilidade de manejar e remanejar, desconstruir e reconstruir, a noção de bárbaro a bel prazer. Onde ambas as noções, a de grego e a de bárbaro, só eram passíveis de serem operadas pelos próprios gregos, evitando um movimento contrário.

8 Cf. HERÓDOTO, *Histórias*, III, 101.

9 Sentença comum na tradição jurídica greco-helenística aplicada àqueles que eram considerados como indivíduos fora da lei condenados à perda de todos os seus direitos cívicos e religiosos no interior da *pólis*, mas que nela poderiam permanecer. FRIGHETTO, Renan. **Exílio e Exclusão Política no Mundo Antigo**: de Roma ao Reino Godo de Tolosa (séculos II a.C. – VI d.C.). Jundiaí: Paco Editorial, 2019. p. 18.

Pensemos nas discussões a respeito da construção de uma *politeia* que Heródoto traz à baila em suas *Histórias*, através do debate entre as personagens históricas Otanes, Megabizo e Dário, onde se discute acerca da melhor forma de governo, democracia, tirania ou monarquia, (HERÓDOTO, *Histórias*, III, 80). A passagem visa legitimar uma espécie de *poder personal*, nem despótico e nem tirano, capaz de garantir a liberdade para a aristocracia e para o povo (PLÁCIDO SUÁREZ, 2007, p. 131-133), ou seja, a *Basíleia*<sup>10</sup>. É interessante e necessário notar que desta forma o bárbaro passa a ser definido não por uma inferioridade cultural, mas por optar pela monarquia, regime de governo que visava apenas a prosperidade do rei e da aristocracia. É através de tal interpretação que percebemos a intersecção entre cultura e política, onde o sistema de governo [político] serve como pressuposto para a classificação da organização social e de seus produtos [cultura]. Logo a nossa argumentação partirá de duas interpretações:

- A. A classificação do sistema de governo do outro servia como um espelho para a legitimação e manutenção de uma organização social determinada, de modo que a conceituação do duplo cidadão-bárbaro incidia sobre todos os habitantes da pólis, onde o seu alinhamento ou desalinhamento definiam a posição destes perante o espectro civilizado-selvagem. Dessa forma conseguimos compreender a utilidade do conceito de bárbaro que, mais que definir um outro a ser repudiado, sendo operacionalizado pelos cidadãos permitia a este organizar o espaço social da pólis;
- B. Contudo, como colocado anteriormente, trata-se de definições e conceitos elencados apenas por aqueles tidos como cidadãos. De modo que era necessário que os não-cidadãos aceitassem tais imposições perante o espaço social da pólis tomando-as como pré-determinadas, pois estavam ancoradas na tradição. Assim sendo, os cidadãos exerciam papel atuante enquanto os não-cidadãos encontravam-se anônimos dentro desta estrutura;

Podemos pensar a questão do anonimato como uma estratégia que se estendia aos demais componentes do conjunto não-cidadão, no qual os bárbaros também estariam inclusos por se tratar de um conjunto que engloba todos aqueles que não são cidadãos. A não definição, ou seja, a caracterização do não-cidadão como um anônimo permitia que o cidadão, homem grego adulto, construísse a si mesmo perante este *outro* que poderia ser qualquer um e assumir as roupagens necessárias de acordo com cada momento histórico. Um exemplo é a caracterização do bárbaro

---

<sup>10</sup> Trata-se de uma instituição régia, não propriamente monárquica, visto que tal modelo de governo teve vários aspectos na história da antiguidade grega. Têm-se como exemplos distintos, a instituição régia do período minoico, dos poemas homéricos, a dinastia das cidades-estados gregas do século VIII. Pode-se citar também a permanência do Rei no modelo Clássico, que passou a operar como um magistrado. No cenário da Época Clássica *basileús* passa a ser um termo utilizado para se referir ao rei da Pérsia, e no final da mesma época o termo passa a definir monarquias hereditárias. Contudo, com Alexandre Magno o termo ganha uma nova acepção, deixando de ser 'rei do povo', para designar um título, uma qualidade específica. Alexandre era rei porque tinha a qualidade de rei, era dotado de realeza. Rei. In: VIAL, 2013, p. 324-328.

com traços asiáticos durante a Guerras contra os Aquemênidas, onde os modelos homéricos de não-gregos eram reinterpretados com tais características (HARTOG, 2014, p. 108-110.). O exemplo do uso da tradição homérica com vistas a definir um *outro*, empregando traços que em certa medida não existem em Homero, mostra a complexidade dos jogos sociais no âmbito das *póleis* e como os modelos teóricos do binômio cidadão e não-cidadão não podem se restringir a modelos políticos, que visam apenas uma pretensa civilidade grega, e nem a modelos culturais que visam explicar a inserção dos não-cidadãos na *pólis* com uma roupagem apolítica.

Diante dessas nuances, a nossa alternativa teórica é definir este binômio como formado da relação de um conceito com um constructo. Vejamos, enquanto o conceito é um artifício semântico que visa organizar realidades, sendo este dotado de uma estrutura mais simples onde seus elementos são facilmente apreensíveis (BARROS, 2016, p. 35-42), como o conceito de cidadão que tem como elementos: 1) ser homem; 2) ateniense nativo; 3) adulto; 4) fazer parte, ou estar aposentado, das fileiras do exército. O constructo, por sua vez, não pode ter suas propriedades e elementos essenciais apreendidos ou mensurados diretamente, visto que se trata de uma estrutura construída a partir da incorporação de outros conceitos, com menores níveis de abstração que servem de base (BARROS, 2016, p. 43-44.). Logo, quando falamos que a noção de não-cidadão não é um conceito, mas um constructo, queremos evidenciar que esta noção é formada por ao menos quatro conceitos essenciais: 1) a criança; 2) a mulher; 3) o estrangeiro; 4) o escravo. Estes conceitos teriam características de fácil apreensão, características que marcariam níveis estruturais dentro dos próprios conceitos, pois o trato social da criança diferia quando se tratava de um menino e quando se tratava de uma menina, visto que um poderia vir a ser um cidadão e a outra não. Também é necessário levar em conta a intersecção das categorias dentro do próprio constructo, como o fato de uma mulher poder ser estrangeira e estar na condição de escrava.

Poderíamos nos perguntar se uma categorização a partir do binômio homem/mulher e da marca etária formariam um modelo mais eficiente para compreendermos os agentes sociais da *pólis ateniense*. Do nosso entendimento, não. Pois problema residiria no fato de que tal modelo não comportaria os jogos de controle que se davam de maneiras unilaterais, emanando dos cidadãos para os não-cidadãos. Deve-se entender que cada característica que compõe o conceito de cidadão se relaciona diretamente com cada um dos conceitos que compõem o constructo não-cidadão, organizando o mundo cívico e o espaço da *pólis*. Assim sendo os conceitos que formam o constructo não-cidadão podem ser definidos da seguinte forma:

- A. Um censo etário que restringe a atuação das crianças perante o elemento 'adulto';
- B. Um censo de gênero que restringe a atuação das mulheres perante o elemento 'homem';
- C. Um censo de autoctonia que restringe a atuação dos estrangeiros perante o elemento 'nativo';

- D. Um censo profissional que organiza as categorias de trabalho perante a atuação 'militar'.

A categoria religiosa sustentava a estrutura do lar e dava legitimidade ao cidadão para que agisse politicamente na *Pólis* como "filho da terra"; por sua vez, a categoria política organizava as conjunturas de trabalho, visto que definia quais cidadãos seriam dados ao ócio e a ação de legislar, quais cidadãos iriam trabalhar e em quais funções, fator que por sua vez acabava definindo também quais estrangeiros poderiam trabalhar formalmente e quais seriam dados aos serviços de maneiras informais, ou seja, escravizados.

Deste modo o binômio cidadão e não-cidadão garantia uma simetria descompassada, ou uma assimetria sustentável, aos níveis de comunicação social da *pólis*. Esta só era possível pois as relações entre cidadãos e não-cidadãos eram sempre dadas de maneiras indiretas, e nunca diretas. Isso quer dizer que formalmente, de uma perspectiva teórica, após o casamento a mulher ateniense não se relacionava com seu esposo ateniense, mas com uma estrutura religiosa que organizava o espaço social do *oikos* e lhe dotava de direitos, mas principalmente de deveres. Quando Fustel de Coulanges escreve *La Cité Antique [A Cidade Antiga]* (1864), este é o enfoque do autor, a instituição religiosa que perpassa a relação dos habitantes da *pólis* e da *ciuitas*, donde enquanto as crenças se modificam, os ritos se mantêm (COULANGES, 2003, p. 15). Coulanges percebe que os antigos sempre mediaram suas relações sociais através de ritos, e que estes mesmos ritos dotavam os cidadãos para serem autoridades no *oikos*, na *ágora*<sup>11</sup> e na *assembleia*.

Esta organização do espaço político permitia que os cidadãos legassem os não-cidadãos ao *anonimato*, onde suas interações com os cidadãos eram sempre mediadas por regras pré-definidas das estruturas religiosas, políticas e de trabalhos. Para isso o sistema jurídico-político ateniense operava através de dois tipos de leis: *Thémis* – leis orais consideradas divinas e dadas pela tradição, que não podiam ser alteradas pelos homens; *Nómos* – lei escritas pela mão humana, que podiam ser modificadas através de decisões na Assembleia (FUNARI, 2020, p. 37-45). Apenas os cidadãos podiam participar das decisões em assembleias fazendo com que as *nomói* fossem formuladas e reformuladas de cidadão para cidadão, de maneira direta, enquanto os não-cidadãos apenas podiam operar na assembleia de maneira indireta através de um cidadão disposto. Somado a um discurso conservador pautado na *thémis*, os não-cidadãos configuravam um agente anônimo do espaço jurídico da *pólis* ateniense.

Dessa forma podemos encarar tanto as fontes restantes do período, escritas por cidadãos, quanto sua fortuna crítica sob outro viés. Trata-se de enxergar que

---

11 MOSSÉ, Claude. **Dicionário da Civilização Grega**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 32. Claude Vial define *ágora* como praça pública e, para o autor, "pode até haver cidades-estados gregas sem acrópole, mas não sem *ágora*". Este autor também assinala o deslocamento que ocorre ao longo da época arcaica, onde a vida política emigra aos poucos da cidade alta para a cidade baixa, da acrópole para a *ágora*, que se torna o centro da comunidade cívica durante o período clássico. VIAL, 2013, p. 19-22.

no final das contas, o que Fustel de Coulanges chamou de ritos são as regras da estrutura religiosa (*thémis*), e o que Ste Croix (1981) chamou de *classe* são as regras da estrutura de trabalho em si (*thémis*), que mediam as relações entre cidadãos e não-cidadãos, visto que somente aos cidadãos era dada a possibilidade de interação direta, pois estes eram dotados de *lógos* e da possibilidade de exercê-lo.

Perceber o espaço do não-cidadão nessa documentação tão imparcial não significa, contudo, relegar aos não-cidadãos um caráter de ociosidade política e inércia social, como se não reagissem à esta estrutura engendrada por aqueles tidos como cidadãos – lembremo-nos que essa é uma das visões que estamos tentando desconstruir aqui<sup>12</sup>. A questão é que como só podemos acessar esta estrutura através do que aqueles que gozavam do *status* de cidadão nos legaram, é olhando para as táticas de controle e organização da cidade-estado empregada por esses que conseguiremos perceber a sociabilidade da vida cotidiana, suas trocas e negociações, restrições e infrações.

Os atritos entre cidadãos e não-cidadãos, próprios do jogo social, operavam o discurso e articulavam as narrativas sobre a *politeía*. O que queremos dizer é que as discussões acerca das leis e os costumes na *pólis* tratavam-se de tentativas, conscientes e inconscientes, de garantir uma assimetria estável entre cidadão e não-cidadão que permitisse a coexistência “pacífica”, digamos assim, de ambos na *pólis*. Nessas discussões se refletem as tentativas de garantir o anonimato dos não-cidadãos perante as instituições da *pólis*, um controle intermediado propriamente dito.

Podemos tomar como exemplo a categoria de *meteco* que distinguia os simples estrangeiros [*xénoi*] dos estrangeiros domiciliados, de modo que a etimologia do termo podia significar tanto “aquele que habita com os cidadãos”, quanto “aquele que transferiu sua habitação para outra cidade-estado”. Esses podiam pertencer às duas classes: os que permanecem um curto período de tempo na cidade-estado, como os marinheiros; e os que residem nesta nova cidade-estado, tendo abandonado seu lugar de origem (VIAL, 2013, p. 258-259). Por um lado, eles podiam gozar do estatuto dos estrangeiros presentes no conjunto das leis da cidade-estado, participando de cerimônias religiosas e cívicas. Por outro, deveriam participar da defesa em caso de guerra, integrando o exército territorial e a marinha, e deviam pagar impostos como a *eisphorá*<sup>13</sup>. Eis a manipulação das categorias de não-cidadãos por parte dos cidadãos: ao passo que se vedava a participação política aos *metecos*, era permitido que participassem das cerimônias religiosas e cívicas que tinham o objetivo de consolidar

---

12 Caso tomássemos a obra de Fustel de Coulanges como parâmetro iríamos nos deparar com exemplos de casos onde a regra religiosa poderia ser alargada, permitindo divórcios e adoções. COULANGES, 2003, p. 41-45; 45-48.

13 O termo que significa “contribuição”, diz respeito a um modelo de imposto que levava em conta a totalidade dos bens do indivíduo, sua propriedade fundiária e imobiliária, bem como a propriedade mobiliária (escravos, cavalos, gado, dinheiro em espécie, joias, etc.). Todos os residentes eram elegíveis, cidadãos, mulheres, crianças e os metecos, estes últimos deviam pagar um sexto da soma total, o que em certa medida poderia ser uma carga pesada visto que o único capital dos metecos, exceto em concessões, não podiam possuir terras e toda a sua fortuna advinham de bens mobiliários. Eisphorá. In: VIAL, 2013. p. 148-149.

os vínculos da sociedade e que, tal qual o culto doméstico, era vedado a estranhos<sup>14</sup>. Dessa forma, não se negava apenas a participação política, mas a possibilidade de manejo das categorias de cidadão e não-cidadão, ao passo que se dava ao *meteco* o *status social* de cidadão tornando-o comum para a *pólis* através de seus ritos e, ao mesmo tempo, garantindo a assimetria do binômio.

Podemos nos deter, momentaneamente, no *corpus jurídico* ateniense para refletirmos sobre os métodos de controle e sobre os artifícios sociais empregados por não-cidadãos, e muitas vezes por cidadãos (BRAVO, 2000, p. 235)<sup>15</sup>, que aos poucos desestabilizavam a assimetria prevista para o binômio. Tomemos como ponto de partida as leis atenienses que proibiam a *epigamia*, casamento entre cidadãos e estrangeiros, que nos foram transmitidas por Demóstenes:

Se um homem estrangeiro vive maritalmente com uma mulher ateniense, de qualquer modo ou maneira, ele poderá ser processado e levado perante os *Thesmothétai* por qualquer ateniense que o queira e a isso esteja apto. Se for considerado culpado, ele e seu patrimônio serão vendidos e um terço do dinheiro será dado ao denunciador. A mesma regra se aplica a uma mulher estrangeira que viva com um ateniense como se fosse sua esposa. E se for provado que o ateniense vive maritalmente com uma estrangeira ele terá de pagar multa de mil dracmas. (DEMÓSTENES, *Contra Neaira*, LIX, 16)

Este trecho do processo *Contra Neaira* revela-nos alguns fatos interessantes, como a diferença de trato entre cidadãos [homens] e não-cidadãos [mulheres], mesmo ambos sendo atenienses, e os meios que a *pólis* buscava para controlar os não-cidadãos através dos cidadãos, como a possibilidade destes últimos poderem ser recompensados por uma denúncia de *epigamia*. O fato de não haver ‘comissão’, ou recompensa propriamente dita, quando a multa era movida contra outro cidadão também

---

14 Fustel de Coulanges define como estrangeiro aquele que é estranho aos cultos da cidade, visto que cidadão era aquele que por sua vez tomava parte nos mesmos, devendo cumprir os ritos como assinalados pela tradição, o que abria uma separação profunda e indelével entre o cidadão e o estrangeiro. Com base em Demóstenes (*Contra Neaira*, 89; 91-92; 113-114), o autor acredita que o motivo maior pelo qual se colocavam tantos obstáculos aos estrangeiros que desejavam ser cidadãos era para preservar a pureza da religião e de seus ritos, e não por temor da sua influência e voto, nas assembleias políticas, fazendo “pender a balança em certo sentido”. COULANGES, 2003, p. 138-161; 188-193. Concordamos com o primeiro ponto do autor, pois o elemento religioso dava sustentáculo para a organização social, civil e do lar. Contudo, tendemos a duvidar da segunda afirmação visto que, como intentamos expor até o momento, as estruturas religiosas, políticas e de trabalhos, estavam interligadas e eram codependentes, e que há um limite para se preservar o religioso, como a necessidade de subsistência. Dentro do raciocínio do autor seria impensável a escravidão por dívidas ou venda terra, entretanto estes ocorriam, a ponto de necessitarem ser remediados, como tentou a reforma de Sólon, que por um lado conseguiu conter o uso do corpo como garantia em empréstimos, mas de outro não conseguiu resolver o problema da reforma agrária. Cf: ARISTÓTELES, *Constituição dos atenienses*, 9,1.

15 Do nosso ponto de vista, não havia uma unidade perante o conjunto de cidadãos e o sistema político era composto por uma classe social de maior capacidade aquisitiva, onde o censo com base na renda visava restringir os cidadãos [*thetes*] que tinham um menor poder aquisitivo. Lembremo-nos que após as reformas de Sólon “os *eupátridas* viram seus interesses econômicos e políticos lesionados; as classes baixas (*zeugitas* e *thetes*), ainda que melhoraram sua situação, sentiam-se insatisfeitas com a *seisachteia* e reclamavam a *repartição de terras* prometida”, de modo que a exigência por uma reforma agrária pode ser um indicativo que estas classes eram obrigadas a trabalhar em terras de atenienses ricos ou no comércio, dividindo assim o mesmo espaço que a maioria dos não-cidadãos estrangeiros, *metecos* e escravos.

é revelador, pois pode indicar uma tentativa do *corpus jurídico* de evitar processos de cidadãos contra cidadãos<sup>16</sup>, em detrimento de uma busca por controle sócio-político dos não-cidadãos. E claro, não podemos esquecer que a existência da lei em si, e do próprio processo *Contra Neaira*, já revela a tentativa de proibir uma infração social recorrente.

Não podemos esquecer que havia a necessidade de se manter um equilíbrio estável entre os habitantes da *pólis*, ou seja, a relação direitos e deveres precisava se fazer aceitável para ambos os lados, de modo que até mesmo os não-cidadãos podiam fazer uso do *corpus jurídico* a seu favor em certas ocasiões. Em *Contra Mídias*, Demóstenes (XXI, 47) nos dá a possibilidade de acessar uma dessas leis, mais precisamente a lei sobre a *hýbris* onde qualquer pessoa, homem livre, criança, mulher, ou escravo, que julgasse ter passado por uma ação que infligisse desonra ou vergonha poderia evoca-la para fazer uma denúncia. Porém, novamente, o modo como a lei é pensada revela a intenção sutil de controlar o social: 1) a definição de *hýbris* (desmedida) era maleável e o fato de não haver uma pena pré-estabelecida permitia brechas no modo como a lei era aplicada; 2) a denúncia deveria ser apresentada por um “ateniense elegível”, mesmo que o ato não tivesse sido cometido contra um; 3) caso a acusação não recebesse um quinto dos votos a favor, o acusador deveria pagar uma multa de mil dracmas ao “tesouro público”; 4) a única pena pré-estabelecida pela lei era que se a *hýbris* fosse cometida contra uma pessoa livre e a punição fosse uma multa, o réu deveria ficar preso até o pagamento da mesma. Toda esta “burocracia” funcionava como um modo de controlar a inclusão dos não-cidadãos nas instituições da *pólis*, escolhendo os casos passíveis de serem julgados como um excesso da *hýbris*, além de tornarem os não-cidadãos dependentes de suas relações sociais com os cidadãos para que pudessem levar os processos adiante.

Dessa forma, esperamos ter conseguido mostrar as nuances às quais um modelo teórico-conceitual de *pólis* deve estar atento para que forneça uma compreensão da vida sócio-política na Atenas Antiga que consiga dar conta das disputas cotidianas entre cidadãos e não-cidadãos. E com disputas não nos referimos a planos “mirabolantes” para controlar ou coagir os não-cidadãos, referimo-nos às problemáticas cotidianas que se faziam presentes na casa<sup>17</sup>, *ágora*<sup>18</sup> e nos portos - locais onde a vida comum acontecia.

16 Isso não significa que não havia penas graves em processos de cidadãos contra cidadãos, pelo contrário, a disposição entre penas graves evidencia os limites e os momentos em que era aceitável um processo ser movido contra um cidadão. Isto é, para evitar atritos entre cidadãos o *corpus jurídico ateniense* atuava simultaneamente de duas formas: 1) tornando pouco vantajoso situações e processos “não letais” que poderiam ser relevados; 2) fazendo com que as penas por processos “letais”, como assassinado, fossem as piores possíveis como o exílio, e por outro lado, essas leis também previam punições para aqueles que não conseguissem provar sua acusação, punição esta que parecia ser mais comum em processos entre cidadãos.

17 O *Oíkos* inicialmente era usado como um termo que correspondia aos domínios aristocráticos, não só os meios materiais, como a casa e terra, mas as funções necessárias e aqueles que as realizam, os pais, servos e os escravos. No período Clássico, o significado é mantido, mas passa a ser empregado em relação às propriedades menores, centrando-se no mestre do lar [pai], a amante, os filhos e os escravos. MOSSÉ, Claude. **Dictionnaire de la civilisation Grecque**. Bruxelas: Editions Complexe, 1998. p. 475-477.

18 Tratava-se da praça pública, que tinha como função primordial a vida política. Em Homero e na Tessalia o termo designa tanto a assembleia quanto o local onde ela se reúne. No decorrer da época arcaica, a vida política emigra aos poucos da cidade alta para a cidade baixa, da acrópole para a *agorá*,

## Discurso, espaço e poder

Um ponto de partida para atender as nossas necessidades perante o binômio cidadão e não-cidadão é obra de Marta Mega de Andrade, *A Vida Comum: Espaço e Cotidiano nas Representações Urbanas da Atenas Clássica* (2002). Partindo de uma análise transversal entre política, cidade e relações de gênero na *pólis* ateniense, a autora usa da ideia de “vida cotidiana” para dar luz à uma história dos não-cidadãos da *pólis*, e na *pólis*. Para Andrade o problema de uma história do cotidiano na e da Atenas antiga localiza-se no hiato entre as análises da cidade-estado enquanto um espaço urbano [*astý*] e da cidade-estado enquanto um estado político [*pólis*] (ANDRADE, 2002, p. 15). Problema instaurado no campo dos estudos da Antiguidade devido à uma divisão em áreas, onde a Arqueologia encarregou-se da *astý*, e a História comprometeu-se com a *pólis* (ANDRADE, 2002, p. 26).

Perante esta bifurcação, a autora aponta que na historiografia as análises da Cidade-Estado Antiga focaram-se predominantemente no estudo das instituições e do caráter moral e dos vínculos que levaram à cidadania. A autora usa de exemplo *A cidade antiga* de Fustel de Coulanges, onde não está em questão o espaço urbano, e a cidade aparece como uma figura unificada da comunidade que se baseia em laços religiosos [ritos] antes de serem laços políticos, o que permite ao autor reunir em uma só interpretação a *pólis* grega e a *ciuitas* romana. Olhando para o trabalho de estudiosos das décadas de 1940 e 1950, que seguiram o modelo tracejado por Coulanges, mas modificaram o interesse inicial de uma história moral para uma história política, a autora consegue achar o cerne da questão sobre os vícios de análises nos modelos teóricos de *pólis*. Diz-nos a autora, que estes autores procuraram fazer um estudo da cidade-estado grega como instituição, uma primeira forma de Estado:

Tratava-se de desvendar não apenas o funcionamento das instituições, mas dialogar com as teorias políticas do mundo grego, fazendo dos textos antigos (de Platão, Aristóteles, Aristófanes, Xenofonte) testemunhos diretos de uma teoria e uma prática facilmente enquadráveis na história dos regimes políticos. Era preciso sublinhar, então, o fato de que na história política do Ocidente a experiência da política como forma de organização de uma comunidade, de uma sociedade, entre os gregos aparecia na origem, em sua forma pura e exemplar: o paradigma da cidade-estado antiga, da democracia, da oligarquia e da tirania. (ANDRADE, 2002, p. 27)

Diante da percepção que os gregos tinham de uma noção unitária de *politeía* e sociedade, a autora acredita ser impossível abordar um sem o outro, de modo que se torna necessário o encontro das teorias políticas com a das *representações do espaço*. Dessa forma ultrapassa-se a velha perspectiva apática com a qual se aborda o cotidiano, e este se torna capaz de oferecer uma visão de uma “dinâmica social que não pode se confundir com a inércia de um ‘como se faz’ que se basta a si

tornando-se o centro da comunidade cívica. No período clássico, surge a função comercial, e passa a designar o mercado, mas a sua como local de trocas se mantém. Estas eram delimitadas por pórticos, como o *Stoa Poikilè* local onde alguns filósofos se reuniam para debater, devido ao nome do pórtico *Stoa*, estes ficaram conhecidos como estoicos. Nos tempos helenísticos os *agorai*, tanto em Atenas como nas cidades gregas da Ásia Menor, foram equipados com uma decoração que prestigiava os soberanos. VIAL, 2013, p. 19-22; MOSSÉ, 1998, p. 45-46.

mesmo”, trata-se de um cotidiano que mostra a si mesmo como lugar de “apropriação e produção” (ANDRADE, 1997, p. 282-286).

Em detrimento ao velho modelo de espaço como representação do mundo neutro, este passa a ser encarado como suporte da vida social, determinante ou condicionante das histórias que nele se inscreve, dada a impossibilidade de separar o *tempo* do *espaço* onde este ocorre, ou seja, o espaço é sempre *lugar apropriado*. Cidade, campo, centro, periferia, subúrbio, instituições públicas, praça, lares, estradas e vielas, compõem o espaço através de uma articulação social. Articulação esta que é capaz de restringir, permitir, inibir e induzir determinados agentes sociais às práticas sociais determinadas:

Mas as práticas espaciais, se são tributárias de uma representação do espaço, não se determinam somente por ela; poderíamos suspeitar que as práticas e vivências do espaço a ultrapassam, gerando a possibilidade da produção do novo, ou, se se preferir, contribuindo, no *modo* de vida cotidiano, para a reprodução dos limites entre o que pode, e o que não pode *ser*, em acordo a uma época. (ANDRADE, 1997, 283-284)

A autora analisa o problema da textualidade, da representação dos espaços nas fontes textuais, não apenas através da ótica dos hábitos, mas das tensões e negociações. Não se trata de um problema de estrutura, mas de um problema de *poder*. Trata-se de questionar “o que o lugar possibilita?”. É esta a perspectiva que norteia a leitura que a autora faz dos modelos de *pólis* elaborados à Época Clássica, como se tais modelos buscassem um controle deste mesmo espaço social. É desse modo que tanto a comédia de Aristófanes, quanto os escritos políticos de Platão, Xenofonte e Aristóteles são lidos como respostas ao esgarçamento das formas precedentes do discurso cívico, que permitia a formação de uma identidade política com o espaço da *pólis*.

A produção dos autores no decorrer da última etapa do período Clássico, durante e após à Guerra do Peloponeso (431-386 AEC), carregam no fundo as tentativas de impor novas simetrias às noções de cidadão e não-cidadão. Na concepção de François Hartog (2014, p. 111) foi através das Guerras contra os Aquemênidas (490-491; 481-477 AEC) que os gregos *territorializaram* os bárbaros, pois definiram suas fronteiras e um outro. Não apenas concordamos com o historiador francês, como pensamos que seja possível complementar tal assertiva com o entendimento de que, por outro lado, a Guerra do Peloponeso serviu para *desterritorializar* os próprios gregos, onde a hegemonia de Atenas e sua atuação frente a Liga de Delos teve grande papel neste processo<sup>19</sup>. No decorrer da sucessão de golpes políticos, atritos externos e internos, e principalmente, sucessão de derrotas no campo de batalha, a *grecidade* expressa e

<sup>19</sup> Devido uma maior afinidade de origens e interesses, atenienses e jônios, e outras *póleis* da costa asiática, estabeleceram uma aliança defensiva-ofensiva com Atenas para fazer frente à Persia, sendo este o primeiro germe da Liga de Delos que seria formada em 478 AEC. Em 477 AEC Atenas passou a exercer uma *hegemonia* perante na Liga, que ficaria conhecida também como Liga Ático-délica. Durante a década seguinte Atenas utilizou de sua liderança na Liga para fortalecer-se, cobrando tributos e controlando o comércio marítimo do Ponto Euxino ao Adriático. A Liga contava com *póleis* de seis regiões distintas: Ática, Cidades gregas da Ásia menos, Ilhas do Egeo, Cidades do Helesponto Quersoneso Trácio, Trácia e Calcídia. BRAVO, 2000, p. 253-254.

formulada pelos atenienses não mais servia de pressuposto organizador do constructo de não-cidadão, a ponto dessa noção se deslocar de um entendimento de Gregos como uma raça [superior], expressa em Heródoto, para a noção de *grecidade* como algo passível de ser aprendido, e apreendido, como podemos ver nesse excerto de um dos discursos de Isócrates (436-338 AEC):

Nossa cidade está tão à frente do restante dos homens no pensar e no falar que seus alunos se tornam os professores dos demais, e que ela fez com que o nome dos gregos parecesse não mais à raça, mas à inteligência pertencer, e fez com que sejam chamados de gregos mais os que partilham da nossa educação do que da natureza comum. (ISÓCRATES, *Panegírico*, 50)

Este excerto foi retirado de uma passagem na qual Isócrates faz um elogio à filosofia ateniense que educou os atenienses para a vida pública e os tornou gentis uns com os outros. De fato, um último suspiro retórico que visava demonstrar a proeminência do *lógos ateniense*, talvez para que seus dominadores não viessem a fazer com os atenienses o que estes fizeram com seus dominados.

É nesta perspectiva que podemos localizar a *crise* do modelo clássico, esta é antes de tudo uma crise do *lógos* onde o *discurso da cidadania* pautado em um *poder democrático* já não comportava a assimetria do binômio cidadão e não-cidadão. O *lógos* já não bastava como prerrogativa que permitisse a ordenação e a apropriação do espaço ateniense.

### Referências:

ANDRADE, Marta Mega de. A Pólis Efêmera: Espaço Cotidiano na Cidade Grega. *Phoínix*, Rio de Janeiro. v.3, p. 281-299, 1997.

ANDRADE, Marta Mega de. **A Vida Comum**: Espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

ARISTÓTELES. **Constitución de los atenienses**. Introdução, tradução e notas de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1984.

ARNAOUTOGLU, Ilias. **Leis da Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus, 2003

BARROS, José D'Assunção. **Os conceitos**: seus usos nas ciências humanas. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016.

BERTACHI, André Rodrigues. **O Panegírico, de Isócrates**: tradução e comentário. 151 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, São paulo, 2014.

---

BRAVO, Gonzalo. **Historia del mundo antiguo**: Una introducción crítica. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe**: Postcolonial Thoughty and Historical Difference. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

COULANGES, Fustel de. **La Ciudad Antigua**: estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia e Roma. México: Editorial Porrúa, 2003.

**Dicionário Porto Editora da Língua Portuguesa**. Porto/Portugal: Porto Editora, 2013.

FRIGHETTO, Renan. **Exílio e Exclusão Política no Mundo Antigo**: de Roma ao Reino Godo de Tolosa (séculos II a.C. – VI d.C.). Jundiaí: Paco Editorial, 2019.

HARTOG, François. **A história de Homero a Santo Agostinho**. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

HARTOG, François. **Memória de Ulisses**: Narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

HERÓDOTO. **Historia**: Libros III-IV. Madrid: Editorial Gredos, 1979.

KOSELLECK, Reinhart. A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos assimétricos. In: \_\_\_\_\_. **Futuro Passado**: Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006. p. 191-231.

MOSSÉ, Claude. **Dictionnaire de la civilisation Grecque**. Bruxelas: Editions Complexe, 1998.

PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo. Las formas del poder personal: la monarquía, la realeza y la tiranía. **Gérion**. v. 25, n. 1, p. 127-166, 2007.

ROCHE CÁRCEL, Juan A. La frágil construcción de la democracia en la Grecia Antigua y la búsqueda del orden en la teoría democrática moderna y contemporánea. **Res Publica**: Revista de Filosofía Política, v.30, p. 15-58, 2013.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Tomás Rosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAINTE CROIX, Geoffrey Ernest Maurice de. **The Class Struggle in the Ancient Greek World**: from the Archaic Age to the Arab Conquests. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1981.

SOARES, Fabio Augusto Morales. Cidadãos e Habitantes: Por uma Dialética da Pólis. In: FLORENZANO, Maria Beatriz Borba; HIRATA, Elaine Farias Veloso (orgs.). **Estudos sobre a Cidade Antiga**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2009.

TODOROV, Tzvetan. **O Medo dos Bárbaros**: Para além do choque das civilizações. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis/RJ: Vozes, 2010.

VIAL, Claude. **Vocabulário da Grécia Antiga**. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

**Recebido em março de 2021.**

**Aprovado para publicação em outubro de 2021.**