

ESTADO, PODER E LIBERDADE: A POLÍTICA COMO CATEGORIA DE ANÁLISE DA DEMOCRACIA ATENIENSE CLÁSSICA

Fábio Augusto Morales¹

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar algumas das principais abordagens da política na democracia ateniense no período clássico, discutindo as relações entre Estado, poder e liberdade na conceituação da política.

Palavras-chaves: Democracia; Atenas Clássica; cidadania.

Abstract: This paper aims to analyze some of the main approaches to politics in the Athenian democracy in the Classical period, discussing the relations between State, power and freedom in the conceptualization of politics.

Keywords: Democracy; Classical Athens; citizenship.

As políticas de Aristóteles

Observamos que toda cidade (πᾶσαν πόλιν) é uma certa forma de comunidade (κοινωνία), e que toda comunidade é constituída visando algum bem (ἀγαθόν). É que, em todas suas ações, todos os homens visam o que pensam ser o bem. É então manifesto que, na medida em que todas as comunidades visam algum bem, a comunidade mais elevada de todas e que engloba todas as outras visará o maior de todos os bens. Esta comunidade é chamada cidade, aquela que toma a forma de uma comunidade de cidadãos (ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική). (Aristóteles, *Política*, 1252a)

A abertura da *Política* de Aristóteles, sem dúvida a obra que mais influenciou os estudos históricos sobre a Grécia em geral, traz informações interessantes sobre o que é a política. A *Política* é uma reflexão sobre a polis. Reflexão que, em Aristóteles, começa pela identificação da polis com uma “comunidade”, seguida pela discriminação

¹ Doutorando do Programa de Pós-graduação em História Social da FFLCH-USP, sob orientação do Prof. Dr. Norberto Guarinello; membro do Laboratório de Estudos do Império Romano e Mediterrâneo Antigo (Leir-MA/USP). E-mail: fabiomorales@usp.br. Este artigo é parte de Dissertação de Mestrado intitulada *A Democracia Ateniense pelo Averso: os Metecos e a Política nos Discursos de Lísias*, defendida na FFLCH-USP em 2009.

de dois aspectos da polis: a finalidade e a relação com outras comunidades. A finalidade da polis é atingir o bem maior, justamente porque a polis engloba todas as outras comunidades: a polis se apresenta não apenas como soma de diversas comunidades diferentes, mas como a síntese delas. A “comunidade dos cidadãos” visa um bem como “comunidade”, e não como soma de indivíduos: eis o caráter institucional da polis, que se autonomiza de outras dimensões da vida, de outras comunidades. Seria então possível dizer que a política é o que se faz no interior das instituições da polis, ou seja, atividades que visam por meio da comunidade o bem maior? Vejamos antes as comunidades que são absorvidas pela polis.

Quais comunidades? Aristóteles menciona três comunidades criadas de acordo com a natureza. A primeira, macho/fêmea, funda-se na necessidade natural da procriação, como ocorre com animais e plantas. A segunda, senhor/escravo, funda-se no fato natural de que alguns nascem para comandar e outros para obedecer. A terceira, a aldeia, é uma união de famílias e ao mesmo tempo uma família estendida. Cada uma das três foi formada visando um bem específico: homem/mulher, visando a existência; senhor/escravo, a segurança; a aldeia, a satisfação das necessidades não-efêmeras. A polis é o resultado da união (lógica, não histórica) destas três comunidades:

A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de auto-suficiência (αὐταρχείας). Formada a princípio para preservar a vida (τοῦ ζῆν), a cidade existe para assegurar a boa vida (τοῦ εὖ ζῆν). É por isso que toda cidade existe por natureza, se as comunidades primeiras assim o foram. A cidade é o fim (τέλος) destas, e a natureza de uma coisa é o seu fim, já que, sempre que o processo de gênese de uma coisa se encontre completo, é a isso que chamamos sua natureza, seja de um homem, de um cavalo, ou de uma casa. Além disso, a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a auto-suficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor dos bens. (Aristóteles, *Política*, 1252b)

O bem maior (fim e natureza) da comunidade de cidadãos é determinado: a auto-suficiência, a autarquia. No entanto, o autor introduz uma diferenciação de dois tempos da polis: no primeiro, da formação, a cidade visa à preservação da vida; no segundo, da existência, a cidade visa a “boa vida”. Duas tríades são estabelecidas: finalidade/formação/existência, autarquia/vida/boa vida. Seria a política a atividade que

visa a vida, a boa vida, ou a autarquia, ou todas juntas? E mais: estaria limitada esta atividade às instituições da comunidade dos cidadãos, ou poderia ser exercida em outras modalidades, como a vida cotidiana, a vida privada, e por outros sujeitos, como as mulheres, os escravos, os metecos? Poderíamos chamar de política a atividade de um meteco que, pelo comércio, garante a autarquia da polis, ou de uma mulher que, criando um filho, preserva a vida na polis, ou de um escravo que, lutando pela democracia contra a oligarquia, visa a restauração da boa vida na polis? Vejamos ainda a caracterização do ser humano no contexto da polis:

Estas considerações deixam claro que a cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político (πολιτικὸν ζῷον). Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano, tal como o homem condenado por Homero como “sem família, nem lei, nem lar”; porque aquele que é assim por natureza está, além do mais, sedento de ir para a guerra, e é comparável à peça isolada de um jogo. A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao acaso, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra (λόγον). Assim, enquanto a voz (φωνή) indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) a palavra, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. (Aristóteles, *Política*, 1253a)

O homem é um ser vivo político, pois é dotado de palavra, *logos*, e assim se opõe aos animais e aos deuses, aos sedentos por guerra e aos isolados “sem família, nem lei, nem lar” homéricos, inferiores ou superiores aos homens, ou como o autor vai dizer na seqüência, “um bicho ou um deus”. A palavra é oposta à voz: se a última exprime somente a dor e o prazer, a primeira consegue exprimir o útil/justo e o prejudicial/injusto. A capacidade política do homem é portanto uma capacidade discursiva, que visa a expressão da utilidade e da justiça. A política seria, portanto, esta expressão? Todo aquele que, por não ser nem inferior nem superior aos homens, consegue expressar a utilidade e a justiça, pratica portanto a política? Neste sentido, a guerra, o comércio ou a criação dos filhos não seriam atividades políticas; mas nem por isso a palavra da utilidade e da justiça estaria confinada às instituições da polis, e

portanto aos cidadãos. Ou estariam? Quando metecos, escravos ou mulheres participassem de uma discussão sobre a utilidade e a justiça de quaisquer coisas, e mesmo fora dos lugares “políticos” como a Assembléia, o Conselho ou os tribunais; esta discussão não seria política, por seus sujeitos não serem cidadãos? Mas ainda há mais elemento acrescentado na continuação do texto:

É evidente que a cidade é, por natureza, anterior ao indivíduo (ἕκαστος), porque se um indivíduo separado não é auto-suficiente, permanecerá em relação à cidade como as partes em relação ao todo. Quem for incapaz de se associar (μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν) ou que não sente essa necessidade por causa da sua auto-suficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será um bicho ou um deus (ἢ θηρίον ἢ θεός). (Aristóteles, *Política*, 1253b)

Neste trecho, à capacidade de fala, se acrescenta uma incapacidade de suficiência do ser humano individual. Se antes era a presença da fala, ou seja, uma característica positiva, que fazia do ser humano um ser vivo político, agora é a ausência da autarquia, negativa, que obriga o homem a se tornar político. A marca da politização do homem, neste trecho, é a entrada e o pertencimento à comunidade, que faz com que o ser humano passe do negativo para o positivo: a insuficiência individual leva o homem, dotado de potência associativa, à constituição da auto-suficiência da polis. O devir-político do homem aqui é definido, portanto, da vida em comunidade, para o qual o homem tem tanto capacidade quanto necessidade. Seria a política, portanto, a própria vida comunitária? Algo como uma arte do viver-com, uma habilidade dos homens para entrar em relação com outros homens capazes para e obrigados a viver deste modo?

O que é a política nestes trechos iniciais da *Política* de Aristóteles? Nesta leitura livre, quatro definições aparecem: a política é (a) a atividade própria à comunidade dos cidadãos; (b) a atividade que visa à autarquia, a vida e a boa vida na/da polis; (c) a expressão discursiva da utilidade e da justiça; (d) a vida em comunidade. Estas definições se conjugam, quando se lê tais definições como uma acumulação conceitual: política é o que a comunidade de cidadãos faz visando a autarquia/vida/boa vida por meio da expressão discursiva da utilidade e da justiça e da vida comunitária. No entanto, o encadeamento do texto não traz a idéia, a meu ver, de uma acumulação: o discurso é entrecortado de considerações metodológicas e idas e vindas lógicas da polis para a família, desta para a polis, desta para o homem. Se a idéia de uma acumulação

conceitual for deixada de lado, aparecem oposições entre as definições, e algumas categorias que seriam políticas de acordo com uma definição, não o seriam por outra: o comércio de metecos, por exemplo, pode visar a autarquia da polis, mas ultrapassa a comunidade de cidadãos e ao mesmo tempo que não é uma “expressão discursiva”; as interações entre mulheres em eventos fúnebres faz parte da vida em comunidade, mas não visa necessariamente a autarquia; cidadãos em batalha agem como uma comunidade de cidadãos, mas não o fazer por meio da expressão discursiva; etc. Como resolver estes impasses?

Uma outra questão parece mais apropriada: é preciso resolvê-los? Ora, as muitas definições de política, na primeira sessão da *Política*, podem apontar para a existência de um debate, realizado por diversos suportes, sobre o que era ou deveria ser a política, quais seus conteúdos, seus métodos, seus sujeitos. As contradições, ao invés de dilemas, se tornam pontos de partida metodológicos: a quais lógicas sociais correspondem cada definição (se uma correlação for possível)? Não é o caso, aqui, de realizar um estudo sobre a inserção social das definições aristotélicas de política, mas está à mão ao menos um dado precioso: se entendermos política num sentido bastante amplo, como o proposto por Francis Wolff em seu clássico comentário da *Política* de Aristóteles, segundo o qual “a política é a prática da polis que se tornou consciente de si própria, ou, inversamente, a investigação sistemática aplicada à polis” (1999, p. 7), o que dizer da própria *Política* de Aristóteles? Esta obra, certamente, é política, na medida em que é uma “investigação sistemática aplicada à polis”, ou, seguindo Aristóteles, uma expressão discursiva sobre o que é justo e injusto, útil ou prejudicial. Como se sabe, Aristóteles viveu em Atenas durante cerca de 40 anos, e tendo nascido em Estagira, sua posição institucional era a de meteco ateniense. Por que restringir a política aos cidadãos, mesmo quando Aristóteles o faz, se o próprio fazer da *Política* indica outras direções?

Na própria tentativa de definir o que é a política já está uma definição: a política como objeto do conhecimento, inteligível, definível, limitável, ou seja, a política é um objeto de um pensamento que consegue marcar suas fronteiras entre o que é e o que não é política, e mais do que isso, consegue traduzir em conceitos a finalidade da política. Seria a política definível?

A seguir, a política será não definida, mas problematizada, a partir de duas vias, de duas discussões: primeiro, das relações entre política e poder, e em seguida, das relações entre política e liberdade. Busca-se, com isso, promover uma ampliação

conceitual da política para além dos limites institucionais do Estado, na direção das relações de poder e das práticas de liberdade, analisando como que estas discussões influenciaram os estudos sobre a democracia ateniense.

O que é a política? Política é uma noção geralmente associada à idéia de poder, e em particular o poder do Estado. Mas o que esta associação significa exatamente? Pode-se dizer, de um modo geral, que quatro respostas têm orientado os estudos da política: a política é aquilo que o Estado faz; a política é o conjunto das ações orientadas para o Estado; a política é o conjunto das relações de poder que ultrapassam o Estado; e a política é a prática da liberdade, que tem no Estado um de seus eixos.

A primeira, que poderíamos chamar de institucionalista, oriunda principalmente dos estudos de direito constitucional, considera que uma boa descrição do funcionamento institucional dos Estados dá conta da política de uma dada sociedade: com tons positivistas, a via institucionalista se preocupa em determinar se é possível, com base na documentação, afirmar se esta ou aquela instituição tinha ou não determinadas funções.

A segunda, mais sociológica, derivada particularmente das análises de Max Weber, entende a política como prática que ultrapassa os limites institucionais, mas de qualquer modo sempre visa o Estado. Nas palavras de Weber, a “associação política propriamente dita” é o Estado, enquanto que a “ação politicamente orientada” é toda aquela que pode “produzir, impedir ou fomentar a manutenção ou a transformação ou a subversão” das relações de dominação dentro de um Estado (WEBER, 1999, p. 34).

A terceira, que pode ser chamada de genealógica, procura ultrapassar radicalmente as fronteiras do Estado e perceber as relações de poder fora dele e que não o visam, ao menos diretamente. É o caso da inversão provocada por Michel Foucault na sua genealogia do poder, que percebe o poder sendo exercido em múltiplos lugares e tendo um caráter produtivo de discursos, verdades, práticas, subjetividades - a leitura foucaultiana do poder o percebe como algo que não se limita à coerção e ao Estado, mas que atravessa as instituições e práticas sociais as constituindo.

A quarta, filosófica, procura analisar a política como a prática da liberdade humana coletiva contra os automatismos da vida social. Tendo nos textos de H. Arendt suas formulações clássicas, esta leitura da política toma a polis como o espaço

institucional próprio a esta prática - na bela expressão arendtiana, a polis seria um “anfiteatro da liberdade”.

Estas quatro vias de análise das relações entre política e poder (institucional, sociológica e genealógica) influenciaram direta ou indiretamente diversos estudos no campo da historiografia. No presente texto, tomaremos como objeto algumas abordagens que problematizam a política como categoria de análise, a partir de um objeto de estudo central nesta problematização: a democracia ateniense clássica.

O papel das instituições segundo M. Hansen

Mogens H. Hansen, certamente, tem sido um dos historiadores mais influentes nas últimas décadas a respeito do estudo da democracia ateniense: responsável pela realização e coordenação de estudos de vulto, o diretor do *Copenhagen Polis Centre* também se notabilizou pela abordagem institucionalista da história da democracia ateniense. Um dos exemplos mais eloqüentes é o seu estudo sobre a democracia ateniense na época de Demóstenes (1993), cujo núcleo é a descrição das funções e dos funcionamentos das instituições políticas da democracia, como a Assembléia, o Conselho, o Tribunal, as Magistraturas etc. Mas o que é uma instituição para Hansen, ou qual é a relação entre as instituições, a política e a sociedade? Em primeiro lugar, não havia separação entre política e instituições:

Para os atenienses, tudo o que concernia à polis era “político”: eles eram perfeitamente capazes de distinguir entre a preparação, a tomada de decisão e a execução, mas eles não faziam a distinção entre o político e o administrativo e a seus olhos, ser um magistrado ou um juiz era uma atividade tão política quanto tomar parte às reuniões na Assembléia. Quando Aristóteles define a liberdade política que reina em um Estado pelo fato de “ser governado e governante”, ele pensa na rotação dos magistrados e não a qualquer rotação no funcionamento da Assembléia. [...] Uma descrição da democracia ateniense como sistema político deve abarcar todas as instituições políticas da cidade: a Assembléia, os nomotetas, o Tribunal do Povo, os colégios de magistrados, o Conselho dos Quinhentos (o mais importante dos colégios), o Areópago e *ho boulomenos*, todo cidadão que o deseje (HANSEN, 1993, p. 98-9).

Desta indissociação entre política e instituições, derivada da concepção dos próprios atenienses, Hansen traduz a *politeia* como sistema político, ou seja, como arranjo institucional que abrange tanto os aspectos (que hoje seriam denominados

como) administrativos e políticos do Estado: citando Aristóteles como porta-voz dos “atenienses”, Hansen faz com que uma concepção política se torne um roteiro historiográfico – a história da democracia ateniense se faz pela descrição e análise das instituições da polis. Decerto, Hansen está consciente de suas escolhas metodológicas, como prova uma espécie de antecipação a críticas feita nas últimas páginas de seu livro:

Faz-se freqüentemente, a título justo, a observação de que a democracia não era somente uma constituição e uma série de instituições, mas também um modo de vida. Na mentalidade grega, nenhum regime poderia funcionar corretamente se o estado de espírito e o modo de vida dos cidadãos não se adaptassem a ele; não havia democracia sem o *homo democraticus* (*demokratikos aner*) e o “democratic way of life” (*demotikon ethos*). Certamente; mas por retornar ao pensamento grego, era claro que eram as instituições políticas que modelavam o homem e a vida democrática, não o inverso: as instituições da polis educavam os cidadãos e constituíam para seu modo de vida uma espécie de molde; para se ter a vida mais feliz, era preciso ter as melhores instituições e um sistema de educação que lhe fosse conforme (são referidas passagens de Platão, Aristóteles e Simonides) (HANSEN, 1993, p. 364).

Assim, novamente, é por meio do “pensamento grego” que Hansen fundamenta seu método: a descrição e análise das instituições demonstram a centralidade que os próprios gregos davam para o tema. Assim, a descrição e a análise das instituições democráticas atenienses são uma via privilegiada para se acessar o modo de vida, o *ethos* dos cidadãos atenienses: se as instituições modelam a sociedade, uma boa descrição das instituições modeladoras dá conta de uma descrição da sociedade modelada - a história da sociedade ateniense clássica é, pois, a história de suas instituições.

Ora, diversas críticas podem ser feitas (e foram) a este princípio metodológico. Uma das mais incisivas é a resenha de J. Ober, *The Nature of Athenian Democracy* (1996, p. 107-22) sobre um livro de Hansen dedicado especificamente à assembléia democrática ateniense (HANSEN, 1987). Segundo J. Ober, o método institucionalista adotado pelo historiador dinamarquês, pelo qual as instituições e seus princípios (moderação, separação de poderes, soberania da lei etc.) modelam as práticas sociais, resulta em uma visão teleológica da história:

Os princípios abstratos nos quais as constituições são construídas são, para Hansen, em algum sentido exteriores à matriz social e ao setor das práticas políticas. Princípios são aparentemente a força que causa mudança. Devido a estes princípios

guiadores, pode-se afirmar, o desenvolvimento constitucional era linear, teleológico e “conservador” [*whiggish*] no que era procurado como um fim definido, e este fim era bom. Assim, a evolução constitucional do quarto século procedeu inexoravelmente no sentido da criação de uma democracia moderada, legalista e ordeira (OBER, 1996, p. 112).

Assim, os princípios são os verdadeiros sujeitos das mudanças institucionais, às quais a sociedade deve se modelar – em outras palavras, os princípios ganham vida, enquanto as relações sociais são reificadas. Uma das conseqüências deste movimento é que determinadas questões sóciopolíticas são subordinadas a preocupações procedimentais:

[Hansen] afirma que a introdução do pagamento [pelo comparecimento na Assembléia] e subsequente crescimento na taxa deste pagamento foram motivados pelos requisitos constitucionais para se assegurar um quorum. Pode-se argumentar antes que a reforma foi motivada pela determinação das classes baixas atenienses para assegurar que a Assembléia não fosse dominada pelas classes altas - que eram vista (corretamente ou não) como prováveis apoiadores da oligarquia. (OBER, 1996, 113)

Segundo o autor, portanto, os conflitos sociais desaparecem na abordagem de Hansen em nome da estabilidade constitucional: é contra uma imagem pacificada da democracia ateniense que J. Ober lança mão de leituras foucaultianas da discursividade do poder, conforme será analisado mais adiante.

Estado e ação política segundo M. Finley

O livro de M. Finley, *A política no mundo antigo*, se levanta contra as visões neutralizantes da política, que ora tendem a ver os conflitos políticos como reflexos dos “vícios privados” dos sujeitos, como nas análises moralizantes de historiadores e juristas, ora tendem a minimizar os conflitos em nome de identidades, permanências e imobilidades tradicionais, como nos estudos antropológicos². Finley adota três

² Uma crítica semelhante à de Finley à neutralidade antropológica, especificamente de tendência francesa, está em dois artigos de Nicole Loraux: *Repolitiser la cité* (1986) e *Comment repolitiser la cité* (1994). Para uma resposta às críticas de Finley, cf. Terray (1989).

postulados para análise da política e do Estado no “mundo antigo”: (1) o Estado é uma arena de conflitos de classes; (2) o poder do Estado sobrepuja os outros poderes sociais; e (3) a escolha de governantes e os modos de governo dependem da estrutura da sociedade examinada (no caso, influem a escravidão, a restrição no acesso à cidadania e a exclusão das mulheres). Por meio destes três postulados, M. Finley constrói aquilo que seria uma história social da política, analisando temas como as relações entre ricos e pobres, a participação política, as relações de patronato, a aceitação popular da ideologia da elite etc. A certa altura, o autor afirma que:

a investigação sobre o Estado e o governo antigos precisam descer da estratosfera, dos conceitos rarefeitos, mediante um exame não só da ideologia, do orgulho “nacional” e patriotismo, de *Der Staat*, das glórias e misérias da guerra, mas também de relações materiais entre os cidadãos ou classes de cidadãos, tanto quanto as mais comumente observadas entre o Estado e os cidadãos. (FINLEY, 1985, p. 64)

Assim, contra a tradicional história política e militar das cidades-estados, Finley insere a problemática das relações materiais entre Estado e cidadãos. Mas, dentro desta visão sociológica, o que é a política para Finley? Seguindo M. Weber, Finley entende a política como a ação do ou visando o Estado: distinguindo o Estado de quaisquer outros agrupamentos “sociais, econômicos, educacionais ou o que for”, o autor afirma que não se interessa “por usos metafóricos tais como ‘política acadêmica’” (FINLEY, 1985, p. 68). Assim, a “academia” não conteria a política, monopólio do Estado em suas relações com os cidadãos.

É justamente neste ponto que se encontra uma importante limitação na abordagem finleyniana: a cidade é vista como uma comunidade de cidadãos, de modo que os não-cidadãos não contem para a história social da política antiga. Finley, portanto, identifica a “sociedade” a “cidadãos”, relegando os não-cidadãos ao plano de fundo da história. Esta exclusão historiográfica acaba gerando contradições na própria argumentação do autor, quando é abordado o tema da estabilidade política e social de Atenas e Roma.

Para o autor, em ambas as cidades “os corpos de cidadãos eram minorias que exploravam grande quantidade de homens, livres e escravos” (FINLEY, 1985, p. 104). No caso de Roma, a explicação se baseia principalmente nos valores hierárquicos da

educação, na oralidade da cultura antiga e no controle político-institucional e o poder religioso da aristocracia sobre as instituições da plebe. No entanto, Atenas é sempre exceção: quanto à educação, a possibilidade da participação política para todos os cidadãos servia como formação política; quanto à oralidade, especificamente no poder daqueles que detém a escrita no campo jurídico, em Atenas não houve uma classe de juristas profissionais oriundos da elite (como em Roma); quanto ao controle político-institucional e religioso da aristocracia, abundam exemplos contrários no caso ateniense. Como se explica então a estabilidade de Atenas? Finley dá algumas indicações: o fortalecimento do *demos* diante da dissolução do clientelismo dos aristocratas, a proteção econômica aos camponeses, a “responsabilidade cívica”. Isso explicaria, segundo Finley, a estabilidade *interna* do corpo cívico. Mas e quanto à “grande quantidade de homens, livres e escravos” que são explorados pelos cidadãos, porque não se rebelam, por que reproduzem a estabilidade? O autor nada diz sobre quais eram suas ideologias políticas, suas relações materiais com os cidadãos e com o Estado, e a estabilidade ateniense, diante da restrição da política às relações entre Estado e cidadãos, continua paradoxal.

Discurso, poder e política segundo J. Ober e M. de Andrade

A via que está sendo chamada aqui de genealógica se refere aos estudos que analisam a relação entre política e poder para além do Estado, ou seja, as relações de poder não são produzidas no Estado e dali parte para o controle da sociedade, mas, pelo contrário, são produzidas na sociedade e atravessam as instituições, inclusive o Estado. Exemplos dessa abordagem são as relações de poder estabelecidas entre um entrevistador e um entrevistado, como nota Michel Foucault (2004) durante uma entrevista, ou as relações de poder não-coercitivas que impedem o surgimento de um poder coercitivo, o Estado, como argumenta Pierre Clastres (1990, p. 17). Trata-se, portanto, de relações de poder que estão *fora* do Estado ou *contra* o Estado.

São poucos os estudos da democracia ateniense que explicitam a influência da via genealógica do poder; destes, destacaremos aqui as análises de J. Ober sobre a discursividade da democracia ateniense e de M. de Andrade sobre o caráter ideológico do discurso cívico ateniense e as possibilidades de uma política dos não-cidadãos.

J. Ober assume a perspectiva genealógica da análise do poder abertamente em dois textos, ambos voltados para a questão do discurso democrático. O primeiro,

intitulado *Power and Oratory in Democratic Athens* (OBER, 1996, p. 86-106), é um estudo de caso de um discurso de Demóstenes (*Contra Mídias*), no qual o autor discute as relações entre massa e elite do ponto de vista do controle discursivo da democracia por meio da oratória. Interessa-nos aqui, especificamente, a exposição dos pressupostos metodológicos da análise do poder feita pelo autor: rejeitando o “paradigma coercitivo”, pelo qual o poder é visto como centrado no Estado, que define o que é legítimo e ilegítimo, e baseado no uso da força repressiva, J. Ober defende, fortemente baseado em Michel Foucault, o “paradigma discursivo”, pelo qual:

o poder não está centralizado em lugar algum, e não é nem legítimo nem ilegítimo. Assim soberania não é um tema, e um estudo das instituições jurídicas formais isoladas não revelará os fundamentais mecanismos do poder. Antes de ver o poder como repressivo, o paradigma discursivo vê o poder como produtivo: ele emerge por meio da produção social de conhecimentos visando o que é verdade e quais condutas são corretas, próprias, e mesmo concebíveis. [...] A violência coercitiva é ela mesma parte de um discurso: o regime de saber prescreverá sob quais condições uma categoria de pessoas pode ou não perpetrar violência sobre outra e o que constitui violência [...]. O regime de saber/verdade/poder é pois mantido através do discurso. Uma questão chave que se coloca para o estudioso do poder pensando dentro do paradigma discursivo é como, e por quem, saberes sociais são produzidos e reproduzidos - ou desafiados e derrubados. (OBER, 1996, p. 89-90)

A partir do “paradigma discursivo”, J. Ober se volta para o problema do regime de verdade específico da democracia ateniense, e suas relações com o sistema de valores das elites. No texto em questão, o autor discute este problema especificamente no caso do *Contra Mídias* de Demóstenes; porém, em outro texto presente no mesmo livro, a questão é endereçada ao funcionamento geral da democracia ateniense. Em *Public Speech and the Power of the People in Democratic Athens* (1996, p. 18-31), J. Ober aborda a questão de se a democracia ateniense era uma democracia genuína ou se tratava de uma oligarquia disfarçada. O autor lista 5 formas de domínio de uma elite sobre uma democracia em geral:

1. A elite domina a assembléia e os tribunais numericamente.
2. A elite domina o voto aberto por meio do clientelismo.

3. A elite controla a agenda política.
4. As instituições controladas pela massa são submetidas às decisões de uma burocracia dominada pela elite.
5. O discurso e os valores da elite são hegemônicos, restringindo as práticas democráticas.

No caso da democracia ateniense clássica, o autor refuta as cinco formas, dizendo que (1) a massa dominava numericamente a assembléia e os tribunais, incentivada pelo pagamento pela participação; (2) as relações de clientelismo, regra para Roma, não existiam em Atenas; (3) a agenda política era determinada pelo Conselho, órgão composto por membros escolhidos em sorteio e que não poderiam ocupar o cargo por mais de dois anos consecutivos, impedindo assim tanto a seleção elitista quanto uma identidade entre as composições de conselheiros; (4) os magistrados, ainda que fossem na maioria eleitos e não tirados em sorteio, deviam prestar contas para audiências populares antes e depois do exercício da magistratura; e (5) a ideologia do *demos* ateniense era altamente democrática, como se observa em alguns princípios: primeiro, não era vista como necessária uma educação especial para o cidadãos, pois a própria Assembléia o fazia; a cultura da autoctonia ateniense fazia como que todos os atenienses compartilhassem de uma “nobreza” de nascimento; a ideologia democrática não era contrária à desigualdade econômica, mas incentivava a redistribuição voluntária da riqueza da elite (por meio da competição entre quem contribuía mais ao povo) e no reforço da igualdade política; os cidadãos eram livres para criticar a democracia, contanto que o fizessem fora do espaço do discurso público, ou seja, podia-se criticar a democracia somente na escrita e em conversas privadas.

Com essa argumentação, J. Ober procura provar sua premissa, exposta no início do texto, segundo a qual:

a democracia de Atenas, como todas as democracias, era ameaçada (de fato ou potencialmente) pelas tentativas de poderosas elites em dominar o setor público. No entanto, o exercício do poder coletivo pelo *demos* ateniense evitava a dominação política da elite - e isso era intencional. Assim, na Atenas Clássica, o “poder do povo” não era uma capa para o mando da elite. Essa vitoriosa defesa da democracia contra as forças do elitismo era predicada pela dominação

do aparato decisório essencial para a tomada de decisões pela massa dos cidadãos, ou seja, pela “hegemonia ideológica” do demos. (OBER, 1996, p. 19)

Assim, essa hegemonia ideológica do demos sobre a elite era o que fazia da democracia ateniense uma democracia de fato, caracterizada pelo controle popular do discurso público. Unindo estas conclusões às premissas do paradigma discursivo, pode-se dizer que, para o autor, a democracia se assentava justamente no controle popular da produção do regime de verdade (o saber-poder) democrático, ao qual a elite tinha de se submeter.

A abordagem do poder discursivo da democracia, segundo J. Ober, certamente contribui em grande medida para uma visão mais complexa das relações de poder presentes na prática política ateniense. No entanto, o autor reproduz uma limitação que marca a historiografia da polis, e esta limitação tem reflexos sobre sua própria interpretação. J. Ober limita a ideologia democrática aos cidadãos atenienses, que podem participar ativamente nos espaços civicamente determinados como “políticos”: a Assembléia, o Conselho, os Tribunais. Nestes espaços, a luta entre as massas dos cidadãos (pobres) e a elite de cidadãos (ricos) se realiza, com a vitória dos primeiros. Mas, pode-se perguntar, e os não-cidadãos? Se limitaria a ideologia democrática aos cidadãos, ou ela estaria espalhada socialmente, em espaços outros que as instituições restritivas?

A limitação da questão ao corpo cívico, mesmo que cindido em ricos e pobres, coloca problemas, assim como ocorreu com Finley, para a explicação da estabilidade da democracia ateniense. J. Ober vê a democracia a partir de um modelo liberal: faz parte da ideologia democrática o respeito à desigualdade econômica, pois esta é atenuada pela igualdade política - ambas restritas ao corpo cívico.

Em seu livro *A vida comum*, M. de Andrade abordou o tema dos modos pelos quais a apropriação do espaço urbano pelos habitantes, em particular as mulheres, eram representadas em discursos produzidos por cidadãos em suportes variados, tais como a cerâmica, o teatro, o discurso epidítico, a teoria política etc. Nesta abordagem, a autora constrói uma categoria de vida cotidiana a partir do termo grego *kath'oikian*, vida comum ou doméstica, na qual as interações sociais entre habitantes não se limitariam aos padrões determinados em função dos privilégios dos cidadãos: mais do que circular entre os espaços abstratos da *polis* e do *oikos*, os habitantes se apropriariam do espaço

de maneiras variadas - o discurso cívico, portanto, se torna uma ideologia, e o discurso sobre o cotidiano é chamado de uma *politização* do cotidiano.

Em *A vida comum*, M. de Andrade não realiza uma conceituação direta da política, que aparece ora com adjetivo do discurso dos cidadãos (o “discurso político grego”), ora como uma prática discursiva dos cidadãos sobre a vida cotidiana (a “politização do cotidiano”). Será num texto posterior (ANDRADE, 2008) que a autora se defrontará mais detidamente com a questão. Em uma leitura bastante influenciada pelas discussões do poder e da política de Michel Foucault e Pierre Clastres, a autora, partindo da idéia de que a política é a dimensão na qual uma sociedade coloca a questão do poder (Clastres) e do caráter discursivo e capilar do poder (Foucault), pensa a possibilidade política dos não-cidadãos:

Precisamos escutar o que se diz e perscrutar o que se faz da *polis* na Atenas Clássica quando o que está em questão é o poder, e a questão do poder coloca a *politeia* diante da vida comum dos habitantes, diante de negociações e conflitos *políticos* em torno dos espaços de exposição, publicização, palavra, guerra, economia, religião. Esta mudança de foco determina a superação de um modelo clássico de teoria política, possibilitando investigar o conteúdo político da participação e mobilização de outros atores que não os cidadãos, sem o privilégio do espaço institucional estratégico da “cidade-estado”. (ANDRADE, 2008, p. 12)

O deslocamento da política do Estado para “questão do poder” revelaria, portanto, a prática política dos não-cidadãos para além da restrição institucional, política, portanto, de mulheres, estrangeiros, escravos e crianças. Quais seriam os modos desta política? Retomando a definição de Pierre Clastres, diz a autora:

Lembremos do fundamental, a dimensão *política* como aquela em que a sociedade coloca a questão do poder, isto é, aquela que ela prepara não apenas para dizer algo ou exercer o poder, mas para recebê-lo, redirecioná-lo, fazê-lo circular e produzir. Não se remete somente ao âmbito da palavra, mas à dimensão prática da vida social, no que ela implica em termos das “artes de fazer”, mas também no que ela tem de discursivo. Assim, não é o poder que está em toda parte; podemos até dizer o contrário, ou seja, que o poder não está em parte alguma onde ele não seja colocado pela política. E isto tem efeitos bem concretos.

No mundo contemporâneo, o lugar do poder é aquele onde é colocado pela política: nas instituições, na incidência das instituições sobre os indivíduos – igreja e fiéis, estado e povo, família e sujeito, corpo e gênero, ciência e senso comum, eu e eu mesmo, enfim. [...] Mas o fato é que, também nesse indefinido “mundo contemporâneo”, tornam-se visíveis e pensáveis por esforços múltiplos de investigação outros espaços não institucionalizáveis para o problema político da vida social, da *koinonia* (ANDRADE, 2008, p. 14-15).

Entre discurso e ação, entre os lugares de poder instituídos e não institucionalizáveis (as heterotopias), a política assume a forma de uma dimensão, produzida socialmente, que coloca e desloca o poder como questão. Podemos supor que a heterotopia, presente no mundo contemporâneo, está presente em toda a sociedade que apresente o poder como questão, ou seja, sociedade “políticas”: no caso ateniense, a criação de heterotopias poderia se dar pela reconfiguração de espaços e de identidades contra as demarcações de funções presentes na ideologia cívica de identificação da polis com a comunidade de cidadãos³.

No entanto, neste fluxo contínuo de poderes e contra-poderes, a autora introduz um atributo a mais da política, que ultrapassa a questão do poder: a política que se volta à questão da vida social, da *koinonia*. Quais são os conteúdos desta dimensão política em que não estão (somente) em questão as relações de poder, mas a própria vida coletiva? Neste ponto, o estudo da política como relações de poder, *no e além do* Estado, indicam um caminho que aponta para uma problemática mais ampla da política, que passa pela questão do poder, mas não se restringe à ela, uma problemática que, incorporando as realizações da abordagem anterior (a indissociação entre teoria e prática, discurso e ação, lugar instituído e heterotopia, sujeito e objeto), coloca em questão o próprio sentido do poder: trata-se da abordagem que pensa a política como prática da liberdade.

O anfiteatro da liberdade em Hannah Arendt

Uma das principais pensadoras do século XX, Hannah Arendt tornou-se bastante conhecida por conta de suas reflexões no campo da filosofia política. De sua vasta obra,

³ M. de Andrade, em texto anterior (*O Tempo e os Outros*, 2004), parte de uma noção de política como arte do convívio, ou ainda, como colocação do viver-com como questão, para pensar as implicações ético-políticas de uma escrita heterotópica da história.

será retomado aqui um pequeno texto intitulado *O que é liberdade?*, no qual a autora analisa as relações contraditórias entre “filosofia” e “política”: a filosofia nos seus primórdios surgiu, segundo a autora, contra a política. Se por um lado a filosofia é marcada pela contemplação, por outro a política é marcada pela ação; se a filosofia pertence ao nível do pensamento, a política pertence ao mundo das palavras e feitos públicos. Onde se situa a liberdade nesta oposição? Segundo Hannah Arendt, se nos primeiros tempos da filosofia, em Parmênides e Platão, a liberdade pertencia à política e portanto não era um tema do pensamento, a filosofia do fim da Antiguidade operará uma transformação no significado da liberdade, transformando-a, de prática, em conceito: com o enfraquecimento da política e a influência do pensamento cristão, a tradição filosófica ocidental separou a liberdade da política, situando-a no nível da vontade e do pensamento do indivíduo - do “mundo”, a liberdade passaria ao “eu”. Como diz a autora:

Nem o coração nem a mente, mas a interioridade, como região de absoluta liberdade dentro do próprio eu, foi descoberta na Antiguidade tardia por aqueles que não possuíam um lugar próprio no mundo [...]. A teoria de que “a região apropriada da liberdade humana” é o “domínio interno da consciência” surge com maior clareza se voltarmos às suas origens. Não é representativo a esse respeito o indivíduo moderno, com seu desejo de se desdobrar, desenvolver e expandir [...], mas os sectários populares e popularizantes da Antiguidade Tardia que dificilmente tinham qualquer coisa em comum com a Filosofia além do nome. Assim, os argumentos mais convincentes para a absoluta superioridade da liberdade interna ainda podem ser encontrados em um ensaio de Epicteto, que começa afirmando que livre é aquele que vive como quer, uma definição que curiosamente faz eco a uma sentença da *Política* de Aristóteles na qual a asserção “a liberdade significa fazer um homem o que deseja” é posta nos lábios daqueles que não sabem o que é liberdade. (ARENDR, 2005, p. 192-3)

A liberdade, que durante a antiguidade foi um tema político que escapava à filosofia, tornou-se um tema filosófico por meio do deslocamento da liberdade do mundo público à interioridade do eu, que encontraria pleno desenvolvimento da filosofia agostiniana do livre-arbítrio e que informaria a filosofia política moderna de Rousseau a Stuart Mill. No decorrer do texto, a autora argumenta em defesa da retomada da noção política da liberdade, daí a ironia da “intertextualidade” entre

Epicteto e Aristóteles, na qual o primeiro é o mau exemplo citado pelo segundo. Mas o que seria essa liberdade política, anterior à “interiorização” filosófica do tema?

A autora argumenta que, longe de ser entendida como parte do pensamento ou da vontade individual, a liberdade era pensada e vivida na Antiguidade como um “estado de ser manifesto na ação”, que se realiza no quadro da polis. A autora utiliza diversos caminhos para pensar o estatuto da ação política livre, dentre os quais dois serão retomados aqui: a metáfora da política com a arte de realização virtuosa e a reflexão sobre o caráter “miraculoso” da política.

Segundo Hannah Arendt, a ação política não se assemelha às “artes de criação”, que produzem um objeto que terá uma existência própria, como um artesão que produz uma mesa ou um ceramista que produz um vaso. Mais adequado ao exercício político da liberdade é o paralelo deste com as “artes de realização”, as quais, ao contrário das artes de criação,

têm com efeito uma grande afinidade com a política. Os artistas executantes - dançarinos, atores, músicos e o que o valha - precisam de uma audiência para mostrarem seu virtuosismo, do mesmo modo como os homens que agem necessitam da presença de outros ante os quais possam aparecer; ambos requerem um espaço publicamente organizado para sua “obra”, e ambos dependem de outros para o desempenho em si. Não se deve tomar como dado um tal espaço de apresentações sempre que os homens convivem em comunidade. A *polis* grega foi outrora precisamente a “forma de governo” que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde pudessem agir - uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer. (ARENDR, 2005, p. 201)

Deste modo, a política é ação, execução virtuosa feita em público, diante dos outros que ao mesmo tempo são audiência e pressupostos da execução. A *polis* como anfiteatro da liberdade, metáfora que associa a política à arte, não de criação, mas de realização – a liberdade se realiza como ação no mundo público. Sendo assim, a liberdade está no relacionamento com os outros e não na interioridade do eu, como queria a tradição cristã e a filosofia política moderna que acabaram por equacionar a liberdade ao “livre-arbítrio”. Esta equação, segundo a autora, aprisiona a liberdade nos domínios da vontade do indivíduo, que busca dominar a si e eventualmente expandir seu domínio sobre os outros - o resultado imediato é o surgimento do ideal de soberania, da

soberania de si sobre si mesmo, do eu sobre os outros. A teoria da soberania afirma que a liberdade de uma comunidade só pode ser adquirida ao preço da liberdade dos indivíduos, e este é o fundamento da opressão e da tirania: a soberania só pode ser mantida pela violência, ou seja, “com meios essencialmente não-políticos” (ARENDDT, 2005, p. 213).

É preciso, portanto, resgatar o sentido político da liberdade, de vida com os outros, de arte de realização, de modo a libertá-la da opressão do eu e da soberania da vontade. E é justamente na tradição cristã, que equacionou liberdade e livre-arbítrio, que a autora vai encontrar uma concepção propriamente política da liberdade: o milagre, a ação inesperada. Retomando Santo Agostinho, algumas passagens do Evangelho e a etimologia da palavra grega *arkhein* (começar, agir, governar), Hannah Arendt pensa a liberdade como faculdade humana de começar, contra os processos de petrificação e automatismo do mundo natural e humano:

Sem dúvida nenhuma a vida humana situada sobre a terra é circundada por processos automáticos: pelos processos terrestres naturais, por seu turno envolvidos por processos cósmicos e sendo nós mesmos impelidos por forças similares na medida em que fazemos parte também de uma natureza inorgânica. Nossa vida política, além disso, a despeito de ser o reino da ação, faz parte também destes processos que denominamos históricos e que tendem a se tornar tão automáticos como os processos cósmicos e naturais, embora tenham sido acionados pelo homem. [...] Uma vez que processos históricos e artificiais se tenham tornado automáticos, não são menos destruidores que os processos vitais naturais que dirigem nosso organismo e que em seus próprios parâmetros, isto é, biologicamente, conduzem do ser para o não-ser, do nascimento para a morte. [...]

O que normalmente permanece intacto nas épocas de petrificação e de ruína inevitável é a faculdade da própria liberdade, a pura capacidade de começar, que anima e inspira todas as atividades humanas e que constitui a fonte oculta de todas as coisas grandes e belas. Mas enquanto essa fonte permanece oculta, a liberdade não é uma realidade tangível e concreta: isto é, não é política. [...] Em tais circunstâncias, a liberdade não é vivenciada como um modo de ser com sua própria espécie de “virtude” e virtuosidade, mas como um dom supremo que somente o homem, dentre todas as criaturas terrenas, parece ter recebido, e cujos sinais e vestígios podemos encontrar em quase todas

as suas atividades, mas que, não obstante, só se desenvolve com plenitude onde a ação tiver criado seu próprio espaço concreto onde possa, por assim dizer, sair de seu esconderijo e fazer sua aparição. (ARENDDT, 2005, p. 217-8)

A autora, portanto, discrimina dois tempos da liberdade: um, no qual a liberdade é oculta (ainda que seus vestígios sejam visíveis), reina o automatismo das relações sociais, dos processos históricos; outro, no qual a liberdade se realiza plenamente, a faculdade humana de começar, de alterar os processos automáticos da história, aparece enquanto *ação política*, em seu “espaço concreto de aparição” - como a polis, anfiteatro da liberdade.

A liberdade política de Hannah Arendt se volta contra a História, entendida como automação das relações sociais; é uma quebra na temporalidade cujo horizonte é o não-ser, um salto contra a previsibilidade do mundo: em uma palavra, um milagre. E assim como o automatismo não é específico do mundo natural, como se observa na petrificação da vida política e da história, o milagre não é específico do mundo humano: diversos processos naturais, como o surgimento da vida e a evolução humana, constituem milagres, o que a autora denomina de “improbabilidades infinitas” que interrompem o automatismo cósmico. As “improbabilidades infinitas” da realidade humana, bem mais frequentes na história do que na natureza, se devem justamente à faculdade de começar, da liberdade presente em todas as ações humanas, que se torna plena quando realizada no espaço público diante dos e com os outros.

Depois deste longo percurso, podemos voltar à definição de política que a autora dá no início do texto: “a *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio é a experiência e a ação”. Liberdade como faculdade humana de começar, de criar as “improbabilidades infinitas” que interrompem os processos históricos automáticos; experiência e ação como execução virtuosa da liberdade, diante dos e com os outros homens. O grande apoio para o percurso filosófico de *O que é liberdade?* é a polis, espaço-tempo em que a liberdade foi realizada plenamente: é contra a experiência da polis que se equacionou a liberdade com o livre-arbítrio, e é recorrendo à experiência da polis (romana) que a autora explica como Santo Agostinho formulou o conceito de liberdade como faculdade de começar. E aqui é o ponto em que se pode perguntar: o que era a política na democracia ateniense do período clássico, a partir das reflexões de

Hannah Arendt sobre a política? Estaria a política confinada aos cidadãos⁴, ou o exercício da liberdade como ação miraculosa se encontraria também entre mulheres, escravos, metecos?

Ora, se a liberdade é a faculdade humana de começar, de interromper os processos históricos automatizados, e a polis aparece como a concretização de um espaço onde a liberdade é executada publicamente como virtuosismo, certamente a resposta seria que apenas os cidadãos, ou seja, aqueles que possuíam o privilégio da “aparição política” no anfiteatro-polis, exerceriam a política. No entanto, o mesmo raciocínio pode ser utilizado para se pensar a própria “concretização” da polis: a restrição do acesso de não-cidadãos ao “anfiteatro político” da polis, ou seja, as instituições determinadas como *políticas* pelo corpo cívico (Assembléia, Conselho, Tribunal), também é um processo de automatização: a institucionalização da política como privilégio dos cidadãos em espaços restritivos é em si mesma um modo de *petrificação das relações sociais*. Os cidadãos agem/começam/governam, e disso excluem os outros, os não-cidadãos, e assim deve continuar sendo. “A liberdade dos cidadãos é a não-liberdade dos não-cidadãos”, isso é um truísmo; no entanto, o que dizer quando este monopólio é questionado, quando os não-cidadãos tomam parte dos movimentos de quebra dos processos históricos, em maior ou menos grau de aparição? O que dizer quando o automatismo da “polis como comunidade de cidadãos” é quebrado, e surge uma experiência da polis como espaço de habitantes, cidadãos ou não? Ou quando o espaço da casa, da rua, do porto e mesmo do tribunal, passa a conter ações que ultrapassam a especialização determinada pelo discurso cívico, entre as quais, está a participação política de habitantes? Ou quando os metecos, excluídos de qualquer atividade política, são qualificados como “democratas”, ou seja, quando um qualificativo político é dado a um indivíduo privado da política? Ou quando um meteco se põe a teorizar sobre a polis (Aristóteles), e outro a escrever discursos que (des)constroem memórias e identidades da polis (Lísias)?

A meu ver, a institucionalização da política como privilégio cívico faz parte dos processos históricos automáticos, que, no entanto, se apresentam de modo diferenciado

⁴ Esta é a visão da própria Hannah Arendt em *A Condição Humana*: fundando-se em Aristóteles e na historiografia produzida no século XIX e início do XX, a autora aceita a visão de que a polis é uma “comunidade de cidadãos”, ou seja, metecos, mulheres e escravos não compartilhariam deste modo de vida livre fundado na aparição da ação. Cf. Arendt (2007, p. 31-46). Um desenvolvimento da idéia arendtiana de espaço da liberdade no sentido da formação de uma identidade política, mas também restrita aos cidadãos, está em C. Meier (1995; 2004).

para cidadãos e para não-cidadãos. Para os primeiros, é o pressuposto da ação política livre; para os últimos, a barreira para tal ação. No entanto, mesmo quando o espaço concreto para a liberdade não existe, como diz Hannah Arendt, ou, pode-se dizer, não existe para todos, não significa que a liberdade como faculdade de começar tenha desaparecido. Nos termos da autora, e ao mesmo tempo desviando a *política* para além da “liberdade plena”, acredito ser possível dizer que, se os cidadãos exerciam a liberdade política plena na “polis-comunidade de cidadãos”, os não-cidadãos exerciam a “liberdade oculta” na “polis-comunidade de habitantes”.

Qual é o lugar da realização desta política dos não-cidadãos, desta liberdade oculta? As pesquisas sobre a produção política do cotidiano na democracia ateniense parecem particularmente fecundas. Como conclusão, fica indicado aqui somente que a análise da política na democracia ateniense não pode ficar restrita ao corpo cívico ou às instituições estatais, mas deve levar em conta a dimensão das relações de poder que atravessam as instituições e as formas possíveis de liberdade de grupos formalmente alijados da participação cívica. Um estudo neste sentido poderia trazer novas respostas para a questão da política nos dias atuais, diante da presença de novas formas de participação e de alienação política.

Referências bibliográficas

ANDRADE, M. M. de. *A Polis dos Atenienses: espaço político e políticas da diferença*. Projeto apresentado ao CNPQ, 2008.

_____. *A Vida comum - espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. O Tempo e os Outros: ensaio sobre História e Alteridade. *Boletim do CPA (UNICAMP)*, Campinas, v. 17, p. 7-30, jan-jun/2004.

ARENDRT, H. *A condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. de A. C. Amaral e C. Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

- FINLEY, M. I. *Política no Mundo Antigo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: MOTA, M. B. *Michel Foucault: ética sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- HANSEN, M. H. *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène : structure, principes et idéologie*. Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- _____. *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*. Oxford: Blackwell, 1987.
- LÍSIAS. *Lysias*. Trad. de S. C. Todd. Austin: University of Texas Press, 2000.
- LORAUX, N. Comment repolitiser la cité. In: *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, v. 9, n. 9-10, p. 121-127, 1994.
- _____. Repolitiser la cité. *L'Homme*, v.26, n. 97-98, p. 239-55, 1986.
- MEIER, C. *La naissance du politique*. Paris: Gallimard, 1995 [1980].
- _____. The Greeks: The Political Revolution in World History. In: RHODES, P. J. (ed). *Athenian Democracy*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2004. p. 328-48.
- OBER, Josiah. *The Athenian Revolution: essays on Ancient Greek democracy and political theory*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- TERRAY, Emmanuel. Un anthropologue africaniste devant la cité grecque. *Opus. Rivista internazionale per la storia economica e sociale dell'antichità*, VI-VIII, p. 13-26, 1989.
- WEBER, M. *Economia e Sociedade*. vol. 1. Brasília/São Paulo: Editora UnB/Imprensa Oficial, 1999.
- WOLFF, F. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.