

Maria Fernanda Rilho

Um Olhar por Grécia e Contemporaneidade

SOBRE A CONSTRUÇÃO MASCULINA DE *CIDADE*



DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
EM
ESTUDOS SOBRE AS MULHERES

ORIENTAÇÃO : Professora Doutora Teresa Joaquim
CO-ORIENTAÇÃO : Professora Doutora Teresa Beleza

UNIVERSIDADE ABERTA
LISBOA 2006

Para

M.C.R.

À memória de

Avô António Augusto Rilho
Avó Lívia Lopes Pintassilgo
Bobô Mário Gama Valente

Imagem de capa

Divisio, figura extraída do *Mau Governo (Dysnomia)* que juntamente com o *Bom Governo (Eunomia)* constitui um fresco, da autoria de Ambrogio Lorenzetti (s. XIV), que está a ornamentar as paredes do *Palazzo Pubblico* de Siena. Ela (*Stasis* ?) usa uma serra e veste um traje dividido em branco / negro e *si / no* , únicas palavras em língua vernácula que assim se salientam.

Imagem tratada digitalmente para sanear marcas de deterioração do tempo.

Agradeço

A orientação de

Teresa Joaquim e Teresa Beleza, Professoras e Amigas

A revisão de

Mestre Sofia Ullan Frade na transliteração e tradução do grego

A colaboração na pesquisa de

D. Odette Ribeiro, Biblioteca da Fac. Letras Lisboa (Instituto de Clássicas)

D. Manuela Rebelo, Biblioteca Nacional

D. Fátima Godinho, Hemeroteca Municipal de Lisboa

Sr. Sérgio Pereira, Centro de Documentação da U.A.L.

A ajuda material e emocional de

Catarina Fouto

João Aires Pinho

João Pequenão

M^a Alcina Costa e Sousa

M^a Conceição Valdágua

M^a Dulce Ilharco

M^a Flor Rilho Valente

e

Maria de Jesus Pintassilgo

Um Olhar por Grécia e Contemporaneidade

SOBRE A CONSTRUÇÃO MASCULINA DE *CIDADE*

Índice

PRÓLOGO - Fragmentos de ego-história ou um testemunho de <i>presença-ausência</i>	6
INTRODUÇÃO - Dos caminhos intermináveis para a Igualdade e a Liberdade.....	12
<u>PARTE 1</u> - A <i>Cidade</i> dos Cidadãos	20
1.1. <i>Cidade</i> à Ateniense: escola do Ocidente?	20
1.1.1 Atenas e o <i>Atenocentrismo</i>	20
1.1.2 A <i>Polis</i>	21
1.1.3 Cidadania como contingência dependente de qualificação	24
1.1.4 Dimensões jurídica, política, económica, social e cultural da cidadania	30
1.1.5 A <i>cidade</i> -modelo	54
1.1.6 A <i>Margem</i> da <i>Cidade</i>	65
1.2 <i>Cidade</i> iluminada?.....	75
<u>PARTE 2</u> - As Mulheres da <i>Cidade</i>	80
2.1 Mulheres Atenienses Privadas de <i>Polis</i>	80
2.2 Mulheres Portuguesas Privadas de Poder Político	89
2.2.1 A fronteira externa da Nacionalidade	89
2.2.2 Sufrágio, Representação e Governo	94
2.2.3 Justiça, Diplomacia, Defesa e Segurança Interna.....	100
2.2.4 Carência de poder e de autoridade.....	103
3 - NOTAS CONCLUSIVAS	105
4 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	107

“Fedra –
Desgraçados e infelizes destinos das mulheres ! Agora que fomos derrubadas,
que meios é que temos ao nosso dispor, e que discursos,
para desatar o nó das palavras ?”

Eurípides

“É preciso compreender que a sociedade poderia ter sido outra coisa
para poder explicá-la, e muito mais para mudá-la. Inclusivamente
talvez seja preciso compreender que a sociedade poderia ter sido outra coisa
para compreender porque é necessariamente como é.”

Catharine MacKinnon

PRÓLOGO – Fragmentos de ego-história ou um testemunho de *presença-ausência*

“Esta noite sonhei que voltava, de novo, a Manderley.”

Mrs. de Winter, *in Rebeca*

É assim que, em voz off, a incógnita mulher “de” Mister Max Winter inicia o seu revisitar do passado. Pormenor interessante, o da voz off. É que a presença-ausência – mais um oxímoro na História das Mulheres – é também crucial na obra de Daphne du Maurier e Hitchcock. Rebeca, permanentemente ausente mas sempre nomeada, *existe* apesar de morta. Mrs. de Winter, sempre presente mas nunca individualizada, vive mas *não existe*. Talvez no futuro, é a esperança do *happy end*.

Outro *filme*.

Outras situações de *presença-ausência*.

Onde se fala de homens emancipadores e de outros que nem tanto.

De mulheres, mais ou menos conservadoras, seguidoras de Pitágoras:

Uma mulher em público está sempre deslocada.

E de uma contraditora a quem se cobra ser estranha em lugar estranho.

Cresci entre “homens do mar” e mulheres bem em terra. Eram oficiais de Marinha, meu pai e o avô Rilho. O primeiro, regressando regularmente a casa de dois em dois meses, sempre um pouco visitante. Mas fosse qual fosse a duração da estadia havia uma prelecção certa (geralmente ao almoço de domingo) e se esta variasse na forma não variava no conteúdo: a superioridade em força e até em beleza de todos os machos da Criação. Aquilo incomodava-me. Recordo que cismava (mesmo sem a mente corrompida por *escritos subversivos*): *sei lá se é assim, conheço lá a zoologia mundial, mas seja que não seja (e mesmo que seja!) o que é que isto tem que ver com as pessoas?* À medida que fui crescendo percebi que era mesmo só às pessoas que aquilo interessava, era a base da lei da tropa em que *manda quem pode, obedece quem deve*. Quanto ao Avô a sua presença sempre me fez feliz e só aos quinze anos descobri que a felicidade não dura. Mas até aí...

Passávamos as “férias grandes” – de regresso às origens – em campos da Murtosa. Nós os dois mais “as mulheres”. A avó Rosa, madrasta de meu pai, sendo a auto-promovida chefe máxima do pessoal menor: uma sua irmã, uma sobrinha de ambas, mais a nora (minha mãe). Todas lhe chamavam *Madrinha* – escrevo e sinto que lembra Marlon Brando mas é mesmo verdade. Eu era a que mais lhe escapava por mais rebelde e mais protegida pela asa do Avô. Mas avó Rosa não era mulher para desistir.

Foi a idade de ouro das minhas férias. Vivi coisas de romance, até desfolhadas. Não obstante a avó Rosa, que nunca veraneava o gosto do mando e o exercício do comando, se manter de atalaia à costa. E eu pirateava demais. Demasiadas perguntas, demasiadas respostas, demasiadas saídas, enfim, era uma desmesura. Conclusão?

– És mesmo uma maria-rapaz!

Devias era ter nascido homem...

Nascer macho equivalia a nascer homem, note-se. A sentença enfurecia-me e intrigava-me, o que punha água na fervura. Desde pequena que sempre fui muito “minhone”, diziam as visitas. Eu ouvia e não percebia o que aquilo queria dizer mas percebia muito bem que era bom o tom em que era dito. Abro parênteses para recordar o quanto os sinais metacognitivos têm sido importantes na vida das mulheres: os tons de voz e os *ares* dos pais, professores e maridos assim como uma espécie de sinais de trânsito. Fechado o dito, e voltando à *mignonne*, lembro-me de vaidades apaixonadas que se foram sucedendo com a idade: fitas de *tafetá* para laços no cabelo, calças à *Silvana*, saias de *godés*. Apesar disso – e só porque gostava de saltar valas, pedalar de *bicla* até deitar os bofes pela boca, subir árvores à cata de fruta... – bandeavam-me de sexo e nem me pediam opinião nem nada ?! Ah não, ofensas não! Espumava eu, quase tanto como a Susaninha quando a Mafalda lhe disse que povo somos todos nós. Contudo, acalmava-me constatar como gente adulta podia ser tão obtusa. Pois não entrava pelos olhos dentro que, mais do que gosto, era questão de arrojo? À frente de moços e de moças (ainda por cima!) que amarinhavam, e *na pirisca*, uma lisboeta ia deixar os seus créditos por pernas alheias ?

Quando eu respingava – porque é que a Caridade e as outras meninas podem andar o dia inteiro lá fora ? – a razão invocada era óbvia para a Avó e obscura para mim:

– Porque essas *não contam*.

A minha primeira descoberta tinha sido que as mulheres têm sexo e idade como marcos geodésicos. Depois chocara com as diferenças de consciência que, não se sabendo nomear, deslizavam mutuamente para “que mau feitio”! Só agora esbarrava na classe, a que chamavam *nível*. E como para avó Rosa eu era uma menina que o tinha, então logo *contava*, logo concluía:

- Vem mas é p’ra casa fazer um trabalhinho de mãos que ficas entretida.
- Mas eu não gosto, Avó!
- Quem não gosta come só as batatas. Vá, venha lá, menina.

Mais crescida, lembrava-me (e lembro-me) muitas vezes do comentário do meu prezado Sergeo Leone pouco tempo antes de engrossar a lista dos *suicidados*: “Combato não para impor as minhas ideias aos outros mas para que os outros não me imponham as suas”. Um outro amigo, meu querido sogro “bobô” Valente (como lhe chamavam as crianças), disse-me até ao fim da vida que escrevesse, que escrevesse...

Mas aquela “menina” suscita-me mais um *regresso ao Futuro*. Estava eu com padrinho Victor e tia Dinhas a passar umas férias na Zambujeira. Numa esplanada oceânica, ele contente desfolhava o jornal e as ondas do mar, eu *idem idem aspás aspás*, e D. Maria de Lourdes Sá, ainda agora menina prendada educada nas *Doroteias*, aborrecia-se e suspirava. Ela era tão boazinha que o seu pesar me afligia:

- Dinhas, o que tens?
- Ó menina, então vê lá tu que me esqueci do trabalhinho de mãos com que me entretenho!!

Toda a vida detestei fazer rendas ou bordados mas tive uma paixão por *malhas* numa fase da maturidade. Tricotei camisolas lindas que usava deliciada. Mas nem no *tricot* as mulheres são idênticas, caramba! A Babá fazia umas ainda mais lindas, essas sim *lindas de morrer*, mas para toda a família.

Regressando à Murtosa e aos incidentes da *guerra da rosa*, não à inglesa mas à lusitana, lembro que o Avô nunca era chamado ao barulho. Gozava de respeito que o poupava a tricas e era com prazer divertido que me ouvia declamar-lhe – eu representava mais do que lia – o seu jornal de férias, *O Primeiro de Janeiro*. Estávamos ao pé do Porto...

Mas a desmesura espreita sempre um ser *feminino*. Da qual nem estar em casa é salvaguarda. Faça ela o que fizer nunca está na “justa medida” de Delfos.

– Tantas leituras!

Só servem para dar cabo dos olhos e volta à cabeça.

Desta crítica nem da outra Avó escapei. E se ela era uma querida, apesar do nome e garbo de imperatriz. Mulher prova provada de que se pode ter muito riso e muito siso. Mas os livros, ai os livros: *tu não fazes companhia, filha. Só lê!*

Não era bem assim. Recordo, por exemplo, o dia em que cheguei do Liceu entusiasmada com as leis de Mendel e, estando ela a visitar-nos, lhas expliquei *tim tim por tim tim* ora ervilheiras ora crianças ora que espanto! E avó Lívia, compreendendo que a torrente precisava de escoar, escutou-me, com aquela serenidade que só alguns idosos possuem, como se fosse a mais atenta das alunas. Hoje lamento não ter conversado mais com ela pois tempo não há sempre como pensam os jovens. Eu refugiava-me muito no universo dos livros, é verdade. Aí não havia as barreiras, de todas as maneiras e feitios, cá de fora. Também só hoje compreendo que a minha “mania da leitura”, mesmo não sendo como a pintavam, só era desmedida por me catalogarem num *segundo sexo*.

Ainda hoje constato que “mulher” e “conhecimento” são mundos que guardam sequelas antitéticas. Comprovei-o com um amigo que encontrei na *Baixa*:

- Gostava de desenvolver uma investigação sobre o pensamento de Elina Guimarães.
- Sobre quem?! A mulher do Palma Carlos?

Ao soltar aquela exclamação, o meu interlocutor fizera um súbito poema da perplexidade. Depois, foi desbobinando: *mas porquê ela?! Pois se conheceu o casal, é certo que a senhora só de nome e de vista, e até pensara ser mais um caso de mulher que domestica o diploma. Porém do Palma fora aluno e, enfim, esse dava páginas para mangas: opositor respeitado, advogado reputado, professor jubilado, Primeiro Ministro sem arte e D. Juan com charme, que mais queria eu?! Porquê a mulher dele? Que raio de ideia tão descabida!*

A jurista Elina Guimarães, para o meu amigo (academicamente Mestre em Direito), não era nem pessoa autónoma nem relevante intelectualmente. Mui simplesmente, era *a mulher do Palma*.

Na Lisboa das aulas não havia eiras nem leiras nem figos nas árvores. E a casa tinha tantas portas e só uma dava para o mundo. Eu gostava de ir, lá fora, respirar. Mas intuía que me responderiam que não se sufoca assim, sem mais nem menos, ora a

parvoíce! Para escapar até à papelaria da esquina vinha-me à ideia o plausível “papel cavalinho” gasto em cada aula de Desenho. Cheguei a ter resmas de “papel cavalinho”. Claro que acabou por notar-se e avó Rosa pôs os pontos nos is:

- Uma senhorinha não pode *andar no laréu*. Já saís o suficiente para o Liceu. O que não vão dizer os vizinhos...
(e ao ver a minha cara de espanto)
Pois, pois, é que o lugar das mulheres é em casa e bico calado!
- Ora, lugar cativo só na bancada central.
- Schut! Não querem lá ver a insolência?! Já a formiga tem catarro, hem !

Pois é, o pensamento masculinista pode ser expresso tanto por homens como por mulheres... Mas concordo com avó Rosa numa coisa: aquele “ora” foi mesmo insolente. Importa contar que eu fui, também, uma espécie de “epiclera cultural”. Neta sem concorrência de neto, era a *herdeira* do Avô, *herdando* a companhia pedagógica da sua reforma. Conversávamos enquanto íamos ao cinema, ao teatro, à música e à *bola*.

Na bancada central do velho estádio da Luz havia lugares reservados (“cativos”) para sócios que os pudessem pagar. Livres de confusões, empurrões e palavrões. Aí, em domingo da “festa do futebol”, o Avô fazia *Pssst* ao alugador de almofadas e ao vendedor de queijadas. Resguardados: os rabos da pedra, os estômagos das fraquezas e os ouvidos das *bocas da geral* – sentávamo-nos. Saboreávamos então triplamente os *dribles* e os *gôôolos* ! Mas fintas ou fífias tudo era espectáculo. Se os *marretas* davam um desgosto aos adeptos, por falta de engenho ou de força nas *canetas*, o Avô filosofava: vencido ou vencedor, será sempre a nossa cor. E, moralmente satisfeitos, regressávamos a *penates*.

As mulheres torciam o nariz intimamente convencidas de que o óculo e o leme de comandante não valiam para orientação de raparigas em terra. E eu, ao *levantar a garimpa*, justificara seus cuidados. Acabara de cometer uma dupla falta: não aceitar a norma costumeira; verbalizar o inconformismo. Crianças e adolescentes fêmeas eram ainda mais *formigas* do que as *menores* mulheres adultas. Em quem conciliava dupla limitação, a Palavra soava a dupla transgressão.

Ao mandar-me calar, avó Rosa olhara-me. Um olhar de preocupação, com réstia de receio: *o que se pode esperar de gente estranha?*

Recorrentemente, voltei a experimentar esse desconforto.

Um dia, recentemente, senti-o com surpresa porque já estávamos na viragem do século... Pensando que o mundo já mudara muito – pelo menos em certas camadas bem pensantes – fiquei admirada ao ler um sobrescrito enviado (publicitado) por Correio:

Ex. mo Senhor
Dr. Fulano de Tal e de Qual, e mulher

É justo confessar que não me lembro se “mulher” tinha letra grande ou pequena. Era um convite de casamento. Enviado por pessoas de muito bom nível social e intelectual, como se costuma dizer, que conheciam o destinatário desde a infância e o apêndice só há pouco. Faziam cerimónia comigo e não com ele? Sim, claro. Não obstante, apenas o destinatário era identificado: nome próprio e apelidos, de indivíduo filho de mãe e de pai; habilitação académica de um profissional adulto com maioridade, portanto, para ser cidadão; e, ainda, um marido pela espécie anexa. A *raça* “mulher” sem direito a qualquer individualidade nem categorias política, social ou familiar. Um

ser que está vivo mas *não existe*. Seria uma atitude voluntária de falta de cortesia para comigo particularmente? Não parecia provável pois sempre tinham sido delicados e até gentis. Não, a atitude não era pessoal mas sim patriarcal. O senso comum mostrava, mesmo no espaço público, não considerar importante identificar uma mulher. Arrivista recém-chegada que não consolidou sequer o direito a Nome. Continua um ser relativo... *O anonimato corre-nos no sangue*, como ironizou Virgínia Woolf? Ali no envelope estava o que nós ainda éramos, eu-MF e ela-EG: menos indivíduo e mais suplemento.

Juro que não rabujei. Mas senti uma incomodidade, difícil de definir, que me deve ter sombreado o rosto.

- O que se passa, estás aborrecida por *isto*?!
- O que sentirias TU se, por hipótese, o convite viesse dirigido a:
Ex Sr^a Dr^a Cicrana de Tal, e homem?
- Ora, isso não se usa!

O princípio da reciprocidade entre duas autonomias mostrava-se tão interiorizado como nada. A pateta que (sem ter dito uma palavra), de facto, se incomodara “por isto”, sobretudo por causa desse minimizar desopilou:

- Olha, “esposa”, mesmo incógnita, é estado civil; agora “mulher” é o quê?
É “mulher do povo” ou *da alta* ou *remediada* ?
É *sotôra* ou “dona” ou “senhora” ou simplesmente Maria?
Portuguesa ou da *estranja*? Alfacinha ou *da terra*?
Tenra ou serôdia? Tamanho petinga ou cavalona? Formato bilhinha ou Olívia Palito?
Com mamas ou mastectomizada – ó, e deixará então de ser mamífero?!
Mulher de ébano ou de marfim ou às bolinhas amarelas como os bikinis?
“Mulher a dias” ou *a noites* ou *com os minutos contados*?
Que ruma a Fátima ou a Meca ou ao Ganges ou reza à vida em todos os lugares?
Que vai para a cama com homens ou com mulheres ou com ambos ou com o gato ou com coisa nenhuma?...

Após o desabafo, o que eu gostava que tivesse acontecido era que...

Ele achava graça, isso era fundamental no meu guião. Soltava umas gargalhadas gostosas que me contagiavam, agarrava-me pela cintura e rindo rodopiávamos enlaçados até tomarmos em cima de qualquer coisa onde fizéssemos amor. Não era só a Lisístrata aristofânica que desejava a conjugação dos sexos. Depois, ele ficava a reflectir – e não é que concluía o que eu queria? Ser perfeitamente aceitável que (mesmo) uma simples mulher gostasse de ser tratada pelo nome. Usado benevolmente, digo eu, o tempo talvez seja “um deus rico em recursos” como disse Sófocles.

Mas o que realmente aconteceu foi que...

Ficou circunspecto. E é um amor da minha vida faria se não fosse. Sem que nada tivesse feito faísca, dirigiu-me um olhar que me pareceu parecido com aquele outro de tantos anos atrás. E murmurou:

- Essa tua alteridade... Não há já problemas que cheguem, é preciso arranjar mais?! Arma-se discussão, por tudo e por nada, quando a vida podia ser tão simples.

O meu ponto de vista ser considerado “arranjar problema e armar discussão” também acho que é discutir mas mais por nada do que por tudo. Isto de uma posição diferente ser equivalente a guerra civil é o diabo! Tive a consciência emocionada do que

não soubera nomear na adolescência, a de que *esta* alteridade não é mais do que um eufemismo para *lugar errado* e este é uma vivência de solidão. Dor que pressupõe um grau oculto de não-dito? Pois, como diz Tecmessa, “como dizer o que é indizível por palavras?”...

Em fins dos anos 70, quando tirei a carta de condução, o centro de Lisboa era um tal susto, para mim motorizada, que eu não guiava e apenas *pastelava*. Então, os *aceleras* desesperavam-se. E o protesto era sempre mais ou menos igual:

– Encosta, ó *naba!* E vai mas é p’ra casa coser meias!

De preferência, suponho, regressando *cosida pelas paredes*.

Ainda agora, ao menor pretexto, seja desemprego, maternidade ou véu, as mulheres são remetidas à procedência. Ameaça de exclusão de um espaço em que foram simplesmente toleradas para calar (e aproveitar) a força das suas fundas?

Como (e porquê) foram elas *ditas e feitas* e situadas (simultaneamente) fora e dentro da *Cidade*?

O tão desafortunado Marc Bloch já nos tinha alertado, antes da Gestapo e do fuzilamento nazi, que sem nos debruçarmos sobre o presente é impossível compreender o passado. E a (felizmente) afortunada Michelle Perrot segue-o: “O presente, sempre, coloca perguntas à história, não que ela detenha a resposta, mas pode pelo menos fornecer instrumentos de compreensão”¹.

Os meus fragmentos de ego-história que importância têm?

A importância de dar o testemunho de quem cresceu na segunda metade do século vinte e mesmo assim (ainda) acompanhada por essa sensação de *pothos*, de *presença-ausência*... Podem pensar alguns (e talvez também algumas) que exagerei na tinta da China ao fazer o tracejado das memórias. Podem até acertar, depende se o seu critério avaliativo foi por excesso ou por defeito; o meu, foi *soft*.

Estas são experiências pessoais que comprovam a existência de dissimetrias entre pessoas ditas homens e pessoas ditas mulheres, experiências que fornecem prova presencial do Tempo Presente.

À história, então.

Mas a qual história? *Histórias* há muitas...

¹ M. Perrot, *Femmes publiques*, p. 12

INTRODUÇÃO –

Dos caminhos intermináveis para a Igualdade e a Liberdade

Esta investigação é uma viagem – ao passado da *Cidade* – impulsionada por perplexidades do presente.

Por um lado, aí estão as conquistas da *revolução das mulheres...*

A sensação de *presença-ausência* que acompanha as marginalizadas da *Cidade* parece, à medida que o milénio se aproxima do fim, não ter mais razão de existência. Com efeito, na década de noventa, os indicadores de desenvolvimento humano já evidenciam massivas transformações sociais. Aceleradas com a revolução portuguesa de 1974, elas marcam de um modo mais igualitário e liberto a situação das mulheres. Mutações no campo vertical da ligação das cidadãs ao Estado: nacionalidade directa, sufrágio (mesmo) universal, directo exercício da soberania... Mutações no campo horizontal da relação entre cidadãos homens e mulheres consubstanciadas em direito ao trabalho e ao emprego, igual salário para trabalho de valor igual, coeducação, democratização da conjugalidade e da parentalidade, *habeas corpus* contraceptivo... Alterações que veiculam novas formas de autonomia e de individuação das mulheres.

Por outro, aí estão novas discriminações...

As cidadãs têm direito a eleger mas raramente são eleitas. É reduzida e subalterna a presença de mulheres nos centros e órgãos de decisão política, inclusive nas representações parlamentares. Esta situação, em que a participação permanece quase simbólica, é muito nítida na área das funções conotadas com o exercício directo da soberania:

justiça - diplomacia - defesa nacional - segurança interna

Se as trabalhadoras se profissionalizam cada vez mais, e se o quadro legal assenta no princípio da igualdade, em contrapartida descobrem-se novas e velhas desigualdades em questões como contratação, horário, salário, carreira, formação, precariedade, desemprego... *Descobre-se* o assédio sexual. E a investigação continua a questionar se a discriminação na esfera pública pode ser dissociada da privada. Os inquéritos aos usos do tempo demonstram que a melhoria na repartição do trabalho doméstico não é significativa, mantendo-se encargo mais *feminizado* o cuidar da casa, crianças, idosos e doentes. E, no entanto, a conjugalidade e a parentalidade assentam agora em novas regras igualitárias que impõem novos deveres como “respeito mútuo” e “cooperação.” E, no entanto... a violência doméstica também persiste. E aumentam tráfico e exploração de mulheres prostituídas.

Se as estudantes são cada vez mais numerosas e representam, desde 1990, a maioria dos sujeitos diplomados por Academias públicas e privadas, em contrapartida não constituem sequer metade dos professores do ensino universitário e politécnico nem metade dos cargos directivos nas organizações.

Se a contracepção química permite separar (quase) infalivelmente sexualidade e procriação, ainda há Estados europeus (Portugal, Polónia, Irlanda, Malta) que – sem sequer assegurarem todas as condições de concretização do direito à contracepção –

incriminam as mulheres que interrompem uma gravidez não desejada. E nos países em que existe liberdade, de contracepção e aborto, os *comandos* anti-IVG sabotam-na.

Ou estas mutações maiores sofrem de incompletude crónica ou de enviesamento.

Um tal dilema parece remeter para a existência de obstáculo estrutural à efectivação de Igualdade e de Liberdade.

Surge então uma interrogação.

Para que heranças remete esta *Cidade* que discrimina sistematicamente ?

A dúvida viaja até às *idades* do Passado.

a cidade iluminada

(re)invenção moderna com marcas de um modelo antigo

a polis

E detém-se na *Polis* por excelência da cultura ocidental, detém-se naquela que é a nossa matriz histórica de *Cidade*: a democrática Atenas. Comunidade baseada em pioneiro princípio de igualdade no direito à palavra e ao olhar da lei.

os que falam e agem em conjunto

Mas este núcleo de pares não concede a todos os habitantes o “direito de *cidade*“, ele deixa nas suas *margens* grupos sociais inteiros de escravos, estrangeiros residentes, bastardos, mulheres e crianças.

paradigma de *cidade* exclusiva

Como materializa ela a subordinação cívica e existencial das mulheres?

Como se articulam exclusão e inclusão na génese da *cidade*?

Esta a questão ponto de partida.

A que vai guiar o meu olhar por Grécia e Contemporaneidade.

Vias Da Investigação

Via investigativa a dimensionar nos seguintes objectivos, métodos e perspectivas.

Os objectivos que pretendo atingir são os seguintes:

A – Entender a génese da *Cidade* do(s) Cidadão(s).

B – Entender a génese da exclusão das Mulheres dos Cidadãos.

C – Entender a génese da inclusão discriminada das Cidadãs.

Para tentar alcançar os objectivos enunciados, desenvolvo duas linhas estratégicas de análise :

1 – Identificar na matriz histórica da *Cidade*:

dispositivos (institucionais e discursivos) de subordinação das mulheres
e
mecanismos (formais e informais) de reprodução do sistema.

2 – Detectar na *Cidade* portuguesa (sobretudo) do Tempo Presente:

mutações e continuidades na situação das mulheres.

Os objectivos exigem uma dupla travessia. A que atravessa o tempo da Longa Duração e o espaço cruzado de diversas áreas científicas.

E exigem métodos e perspectivas.

Historiografias há muitas, não havendo nenhuma que não tenha subjacente uma teoria política. O relato não é consubstancial às realidades que relata, como o tem sublinhado uma epistemologia contemporânea. A narrativa histórica, salienta Perrot, “é olhar, escrita, artefacto, não artifício certamente, mas escolha,”² uma escolha que não pode ser desligada do presente dos investigadores. Como historiadora assumo que sou uma mediadora, entre a História e a sua descrição, interpretação e teorização, operando em função de questionamentos do meu próprio tempo e da minha própria subjectividade. Assim me filiando na corrente epistémica que rejeita o “mito da investigação desapaixonada”(Jaggar). Não há investigador(a) *neutral*, quer o assuma ou não. À partida, é em virtude de razões políticas, implícitas ou mesmo inconscientes, que se prefere um quadro epistemológico a um outro.

Vou utilizar um método materialista para a análise da sociedade. Materialismo entendido como um sistema de explicação, uma teoria da história “onde esta se escreve em termos de dominação dos grupos sociais uns pelos outros; dominação que tem como móbil último a exploração.”³ Teoria privilegiada para explicar a opressão na medida em que esta é o seu ponto de partida, a sua realidade fundamental. Considera-se que toda a distribuição de riquezas e de poderes repousa sobre *relações sociais materiais*, que a dominação procede por meios materiais e tem finalidades materiais. Não se aceitando a existência de dominações naturais, postula-se que toda a dominação é motivada e procuram-se os benefícios (a todos os níveis) que o grupo dominante dela retira. Esse benefício gera um princípio de divisão e de hierarquização que constitui (define) os grupos antagónicos e a situação relativa de uns em relação aos outros. As partes são o produto dessa dinâmica de dominação e de exploração, e não preexistem à instauração destas relações. Este entendimento provoca a rejeição de quaisquer epistemologias aditivas mais ou menos naturalistas e traduz-se na adopção de premissas holistas ou

² M. Perrot, “ Histoire (sexuation de l’)”, p. 87; cs. in *Les Femmes ou les silences de l’ Histoire*, pp. I - XVII

³ Ch. Delphy, *L’ ennemi principal. Penser le genre*, p. 133

estruturalistas (em sentido estrito): considerar que o todo é anterior às partes e que este todo tem uma organização global da qual é preciso partir.

A abordagem holista aplica-se quer ao nível dos “domínios” ou “esferas”, como o público e o privado, quer ao nível das categorias de indivíduos. Cada qual é constituída da mesma maneira (e só existe) por oposição à outra e cada nível está organicamente ligado aos outros. Aqui onde o senso comum vê categorias naturais, diferenças naturais que a linguagem e a lei reconhecem e nomeiam, o senso crítico apercebe-se de que é pelo contrário a dicotomia que as faz aparecer e existir. Os domínios do “privado” e do “público”, que não existem independentemente da sua relação de oposição, contribuem para a constituição de categorias de pessoas igualmente dicotómicas: “mulheres”, “homens”, “adultos”, “crianças”...

Como se depreende, esta abordagem tem implicações revolucionárias: o estatuto e o conteúdo de uma categoria só mudam verdadeiramente se mudarem os da outra; o estatuto de cada categoria só muda verdadeiramente se mudar o seu conteúdo, visto o estatuto e o conteúdo de cada categoria serem uma única e mesma coisa, produto da hierarquia. Isto remete-nos para as mudanças, no tempo e no espaço, que estão na base desse elemento da análise materialista (de certa maneira já contido na visão holista) que é a ideia da historicidade de toda a formação social e de toda a dominação.

Afigura-se, pois, que uma análise em termos de relações sociais é fundamental para a compreensão de todas as opressões e para a construção de qualquer projecto de emancipação. Ao tomar em conta a opressão das mulheres – o que significa para mim uma definição minimalista de feminismo – eu pratico um materialismo feminista.⁴

Assumo perspectivas feministas no estudo da situação das mulheres. Por isso insiro a minha pesquisa na corrente disciplinar *estudos sobre as mulheres – estudos sobre o género – estudos feministas*, para mim vasos comunicantes e não estanques.

Estudos que, à roda de 1970, se começam a produzir beneficiando de uma confluência favorável de factores: políticos (certamente que decisivos) mas também sociológicos e científicos. Entre os movimentos que contestam a dominação do poder e autoridade patriarcais, de um lado e de outro do Atlântico – em função de “raça”, “sexo”, “idade”... – também os de libertação das mulheres desengatilham *lexis* e *praxis*. A propagação das reivindicações feministas encontra fermento na nova realidade sociológica da Universidade. Esta está a *feminizar-se*, progressivamente, com as estudantes primeiro, professoras e investigadoras depois. E o novo objecto de estudo “mulher” beneficia de terreno favorável, por um lado, no questionamento dos grandes paradigmas unificantes como o marxismo, o estruturalismo ou o funcionalismo, e, por outro, no da pretensa objectividade científica e na modificação das alianças disciplinares.

Se os *estudos sobre as mulheres* são fruto das reivindicações dos movimentos de mulheres eles são, em primeiro lugar, fruto da súplica de todas as suas interrogações identitárias sobre *quem são*.

Como qualquer outro grupo oprimido – silenciado, invisibilizado – as mulheres carecem de Memória. Nos estudos e nos compêndios elas *não existem*. Mas, para reivindicarem, as mulheres precisam de ter a legitimidade de existir. Porque concomitantemente com a rarefação anoréxica de informações concretas e circunstanciadas convive a bulimia das imagens e dos discursos *sobre* as mulheres. Ou, melhor dizendo, sobre a “Mulher” imaginada, imaginária, fantasma ou alucinação. Essa “Mulher” que não contém nem todas nem nenhuma.

⁴ Por exemplo breve, cs. Ch. Delphy, *in* L’ennemi principal. Penser le genre; cs. C. Guillaumin, *in* Sexe, race et pratique de pouvoir ; cs. N-Cl. Mathieu, *in* “Sexe et genre”.

Então sobressai a preocupação de encontrar e descrever as mulheres, na sua existência social e individual, traduzida nessas pesquisas empíricas sempre indispensáveis. Sem cujo fundamento uma teoria da história das mulheres será, assevera Thébaut, (no melhor dos casos) hipotética ou (no pior) irreal e estéril.⁵

Mas se a memória é indispensável também é insuficiente. Tornar visíveis as mulheres cumpre um “propósito compensatório” – ao recolher informação demonstrativa de que as mulheres foram (são) parte activa na história e na sociedade – que, favorecendo a interpretação, tem como efeito complementar ou modificar o quadro tradicional. Porém, para além dessa relevância, “não focam directamente certos problemas teóricos e metodológicos mais fundamentais”(Scott).⁶

Ao questionar os vários níveis de “silêncios da história”, imbricados uns nos outros como as telhas de um telhado, descobrem-se “todos enraizados numa mesma base: o da diferença dos sexos e de uma dominação masculina sobre o acontecimento, a narrativa e a simbólica que os rege”(Perrot).⁷ A invisibilidade das mulheres decorre de múltiplas dissimetrias: do público e do privado, das fontes, dos sistemas de valor que presidem às escolhas do olhar. Governar o *Outro*, governar a *Cidade* e construir (e conservar) a sua Memória são construções correlativas que importa precisamente *desconstruir*. Está aqui, a meu ver, a seiva da comunicação entre os vários *estudos*: aquela que ao tomar contacto com a descrição se preocupa com a explicação da sujeição e com a sua libertação.

Investigar a construção subordinada da “mulher” implica uma abordagem descritiva, indispensável para medir a (des)igualdade entre homens e mulheres. Mas implica articular essa descrição do real com uma reflexão sobre os processos pelos quais a sociedade utiliza a diferenciação para hierarquizar pessoas, actividades e valores. Hierarquia que nos remete para o sistema de *gender* da organização patriarcal.

Toda a análise se funda sobre teorias e conceitos, implícitos ou explícitos.

A minha análise da *construção* da “mulher” faz apelo – segundo a metodologia feminista de investigação e de teorização (da experiência e das estruturas de opressão) – ao uso de conceitos analíticos básicos como patriarcado, sistema de género ou relações sociais de sexo. Conceitos que *eu* uso como quase sinónimos e de algum modo complementares. Um pouco mais adiante explicarei porquê.

O conceito patriarcado, na origem grega, está ligado a *pater* e a *archê* (comando). A evolução semântica posterior confere-lhe os significados de dignitário religioso (que ainda hoje mantém na Igreja Ortodoxa) e de “estádio” de desenvolvimento humano (tal como matriarcado), no âmbito das teorias evolucionistas. Mas ele reaparece, na *segunda vaga* feminista, na acepção de sistema social em que os homens detêm o poder. Sendo emblemática a obra *Política Sexual* (1969), de Kate Millett, porventura com cordão umbilical a Virgínia Woolf.⁸ Refere Anthony Giddens que o domínio das mulheres pelos homens é universal: “Todas as sociedades conhecidas são patriarcais, embora haja variações no grau e na natureza do poder exercido pelos homens, em comparação com as mulheres. Um dos objectivos primeiros dos movimentos das mulheres nas sociedades modernas é combater as instituições patriarcais.”⁹ A objecção mais corrente que lhe tem sido feita – a de que o poder contemporâneo é do marido e não do pai – assenta num erro etimológico porque assimila *pater* ao progenitor. Ora *pater* na linguagem jurídica grega comporta uma tripla

⁵ Cf. F. Thébaut, in *Écrire l'histoire des femmes*, p. 20

⁶ J. Scott, “El problema de la invisibilidad”, p. 47

⁷ M. Perrot, “Faire l'histoire des femmes”, p. 230

⁸ Cs. V. Woolf, in *Os três guinéus*, p. 94; p. 128; p. 162

⁹ A. Giddens, *Sociologia*, p. 699

noção de autoridade social (sobre outros homens, sobre uma família, sobre um domínio) mas nenhuma noção de filiação biológica.

O conceito *gender*, originário dos meios académicos americanos e ingleses, tem tido uma aceitação mais vasta e pacífica na área de influência anglo-saxónica. Nos anos oitenta foi por vezes aplicado como termo descritivo, neutro e consensual – *cache-sexe* respeitável sem a sombra de “opressão” nem de “feminismo” – servindo para referir uma mera divisão do mundo entre o *masculino* e o *feminino*. E essa aplicação tem sido criticada. Em contrapartida parece noção útil, a muitas investigadoras, para evidenciar a diferença dos sexos como uma estrutura social móvel nos seus diferentes contextos históricos: “Por *género*, estou a referir-me ao discurso da diferença dos sexos. Ele não se reporta simplesmente às ideias, mas também às instituições, às estruturas, às práticas quotidianas e aos rituais, a tudo o que constitui as relações sociais. O discurso é um instrumento de ordenação do mundo, mesmo se ele não é anterior à organização social, é-lhe inseparável. Segue-se então que o género é a organização social da diferença sexual. Ele não reflecte a realidade biológica, mas constrói o sentido desta realidade.”¹⁰

Não se pode deixar de concordar quanto à historicidade do género. Mas, por outro lado, é polémica a aceitação, perfilhada por certas investigadoras e investigadores, da *naturalidade* de uma realidade biológica à qual (a cada uma das quais) *se vestiriam géneros*. Eu sigo a perspectiva das materialistas feministas cuja abordagem holista apresenta o género como um princípio de divisão que cria todas as partes (géneros e sexos). Estas categorias são criadas uma pela outra e simultaneamente. Podem ainda usar-se dois outros conceitos decorrentes do sistema de género, “divisão sexual do trabalho” e “divisão do trabalho sexual”. Isto na medida em que o género se exerce materialmente em dois campos fundamentais: a divisão sociossexuada do trabalho e dos meios de produção; a organização social do trabalho de procriação, onde as *capacidades* reprodutivas são transformadas (e muito frequentemente exacerbadas) por diversas intervenções sociais. Os outros aspectos do género – diferenciação do vestuário, dos comportamentos e atitudes físicas e psicológicas, desigualdade de acesso aos recursos materiais e mentais – são marcas ou consequências desta diferenciação social de base.¹¹ Todas estas reflexões permitem avançar das iniciais interrogações identitárias sobre *quem* são as mulheres para uma nova questão:

o que é uma mulher ?

Muitas autoras preferem usar o conceito “relações sociais de sexo”¹² para enfatizar que essas relações são construções sociais entre outras. Sob este ângulo, a *dominação masculina* é uma expressão da desigualdade das relações sociais, da qual se podem detectar os mecanismos e especificidades no tempo e no espaço. Concorro, com o cuidado de se salientar que a opressão de sexo não é *como qualquer outra* desigualdade pois ela é o modelo das relações de dominação: estruturante e transversal à totalidade da sociedade.

Prometi que explicaria porque entendo estes três conceitos-chave como quase sinónimos e de algum modo complementares, e o prometido é devido. Quase sinónimos porque os três têm a mesma pretensão de generalidade e a mesma denotação de organização; eles visam níveis descritivos e explicativos implicando a existência de um sistema sociopolítico. Complementares porque cada um convoca novos elementos de compreensão: “relações sociais de sexo” alude explicitamente a um conjunto de relações desigualitárias que não se devem ignorar (e muito menos negar); “sistema de

¹⁰ J. Scott, *La citoyenne paradoxale*, p. 15

¹¹ Cf. N-Cl. Mathieu, in “Sexe et genre”, p. 192

¹² Cs. D. Kergoat, in “Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe”, pp. 35 - 44

género” levanta a questão de saber se os “sexos” são simples categorias biossociais ou marcadores sociais de uma relação de poder (construídos por uma *gramática*) e alude a relações *genderizadas* não só *inter* mas também *intra* sexos; “patriarcado” lembra que é um sistema não redutível a “capitalismo” e nomeia *quem é* o grupo privilegiado.

Uma diligência teórica feminista está ligada a um movimento político ao qual devem ser úteis as questões que ela coloca, porque esse movimento visa mudanças efectivas na sociedade e na vida das pessoas, mulheres e homens.

É preciso estar consciente, como lembra Gregory Bateson, de que “as nossas descrições são feitas apenas de palavras, números e imagens enquanto que aquilo que nós descrevemos é feito de carne, sangue e acção.”¹³

Viajo então até à Antiguidade grega à procura da *Cidade* dos Cidadãos e das Mulheres *da Cidade*. Na companhia de helenistas e de amantes do helenismo, como Arendt ou Beleza, Foucault ou Joaquim... à procura da minha e da nossa compreensão: “O que é fascinante nos Gregos, quando temos que ir até eles, passo a passo, até à nossa própria compreensão, é que neles está a nossa miragem, que tornámos imagem nossa do Bem e da Verdade.”¹⁴

Apresentados que estão os objectivos, métodos e perspectivas desta investigação, resta referir certas escolhas objectivas e subjectivas.

As citações de fontes primárias são as únicas a ser destacadas em

janelas de texto

As abreviaturas para as obras clássicas estão convencionadas mas nem sempre são facilmente compreensíveis para um público que não seja filólogo. Por essa razão, optei por um compromisso entre o respeito pela convenção e a compreensão da maior parte das e dos leitores: sigo a convenção mas não em latim e só quando ela me parece explícita; caso contrário, escolhi uma forma abreviada mais óbvia.

No que respeita à transliteração de palavras gregas, dada a falta de uma regra uniformizada, opto por seguir a norma em vigor na maior parte dos classicistas portugueses ainda que nem sempre sistematizada. Assim, os ditongos mantêm-se inalterados, a aspiração é marcada por h (quer em início de palavra para denotar o espírito rude, quer nas consoantes aspiradas), as vogais longas por natureza são diferenciadas das breves correspondentes por utilização de um acento circunflexo. Não são notadas as acentuações originais a fim de evitar a multiplicação de sinais diacríticos que mais confundiriam do que clarificariam. Desta forma é sempre possível reconstruir a palavra grega original por detrás da forma transliterada.

Revisitar esse passado para entender um pouco mais este presente também é a certeza de revisitar o presente e entender um pouco mais o passado.

¹³ G. Bateson, *La Nature et la pensée*, p. 33

¹⁴ T. Joaquim, *Menina e Moça*, p. 61

O uso que faço, em todo o texto, do tempo verbal presente não traduz um mero estilo de escrita. É não só homenagem como um reforço de sentido. A ponte que procuro construir no tempo longo passa também por esta via, lembrando que John Stuart Mill em *Do Sistema Representativo* quer a tragédia grega, em que o imemorial e o actual se entrelaçam em tempos simultâneos e não cronológicos.

Também é recusa enfática do Pretérito Perfeito – um tempo que parece perfeito para a “enciclopédia acabada”(Rancière) mas não tanto para o carácter provisório, refutável e repensável do conhecimento.

1 - A Cidade dos Cidadãos

1.1. Cidade à Ateniense: escola do Ocidente?

1.1.1 Atenas e o Atenocentrismo

A *cidade* é – para uma longa tradição da história da Grécia – Atenas. Identificação que legam, aos comentadores antigos e modernos, os próprios Atenienses. Eles mesmos que, com insistência, a elaboram. Atenas pensa-se (e consegue impor-se) como *A polis*. A *cidade* dos Atenienses, esses “que são considerados, sem sombra de dúvida, os primeiros dos Gregos pela sabedoria.”¹⁵

Mas a Grécia *profunda* estende-se muito para além de Atenas. Da Arcádia, Tessália ou Epiro às costas da Ásia Menor, das colónias do mar Negro às da Itália do Sul e da Sicília, mais de um milhar de outras *idades* se vão somando. E, no entanto, proponho falar de Atenas. Muitas dessas outras *poles* fazem não só parte do mundo grego como participam activamente na sua história e na sua civilização; e, no entanto, continuo a propor, para falar de *cidade*, falar de Atenas.

Várias são as justificações deste *Atenocentrismo*.

As fontes atenienses – literárias, epigráficas e até mesmo arqueológicas – são não só as mais numerosas como as mais importantes de toda a Antiguidade grega.

Esta riqueza documental decorre, em grande parte, da longa supremacia política e militar que Atenas exerce, sobre uma vasta extensão do mundo egeu, no período do chamado classicismo. Desde o início do s. V, esse domínio só é interrompido pela sua derrota (405 a.C.) na guerra do Peloponeso mas restabelece-se, em certa medida, durante uma parte do s. IV. E só termina, verdadeiramente, com a vitória de Filipe da Macedónia em Queroneia, esse solo da Beócia onde Atenienses e Tebanos são vencidos em 338 a.C. A hegemonia fornece à *cidade* da Ática os meios de realizar uma política artística, religiosa e comercial que faz dela o centro intelectual de maior brilho do mundo grego. O teatro, a história, a filosofia, as ciências da natureza, a retórica e o pensamento político aí encontram condições incomparáveis de desenvolvimento. É na “cidade brilhante” que se encontram e cruzam as potencialidades das figuras atenienses e estrangeiras mais notáveis da época.

Enfim, mas não com menor importância, os Atenienses inventam a democracia. Esse regime político começado a inventar por Clístenes em 508-507 e terminado em 322 a.C. quando uma guarnição macedónica se instala no Pireu. Regime em que, pela primeira vez na História, a soberania pertence à totalidade dos membros do corpo cívico (restrito que ele seja). Regime baseado em pioneiro princípio de igualdade no direito à palavra e ao olhar da lei, e em que um tal princípio nega os privilégios ligados ao nascimento ou à fortuna. É certo que podem outras *poles*, influenciadas ou pressionadas por Atenas, ter adoptado instituições democráticas; certo é, também, que só podem os modernos reconstitui-las em funcionamento na *cidade* da deusa.

Mas o conceito de *politikos* é muito mais lato do que o de *dêmokratia*, este representando *apenas* a sua forma helénica última e acabada.

¹⁵ Heródoto, I, 60, 3, p. 92

Ao inventarem o *político*, os Gregos abrem essa porta estreita que, na opinião de Meier e de tantos outros, “a história mundial devia franquear a fim de conduzir à Europa moderna.”¹⁶ Então, qual é essa invenção grega de que Atenas é herdeira criativa?

1.1.2 A *Polis*

Uma nova forma de comunidade *política*

Nas populações gregas que vivem a Ocidente e a Oriente do mar Egeu, no continente e nas ilhas, no decurso do I milénio anterior à era cristã, vai desenvolver-se uma nova forma de vida em comum intitulada *polis* ou *cidade-Estado*.

A implantação deste novo sistema é um longo e difícil percurso.¹⁷

Na Longa Duração se inscreve a formação e desenvolvimento das *poleis* como processo multissecular – e não um modelo *pronto a usar* – que decorre entre as séculos VIII – IV a.C. Longo porque o controle das próprias condições de vida tem implicações que exigem tempo: um novo tipo de identidade social, uma nova modalidade de viver o tempo, uma nova relação entre a estabilidade e a mudança, inéditas formas de experiência, de percepção e de concepção das potencialidades do homem, da história, da sociedade e da transformação, inéditas formas de manifestação poética, de interrogação teológica, filosófica e científica, e tudo o mais que lhe possa ter sido conexo.¹⁸

Percurso também longo porque muito difícil. Abolida a monarquia um pouco por toda a Grécia, a *cidade* inicial parece mostrar-se como uma posse da nobreza em que esta, escorada nessa fonte (material e simbólica) de poderio que é a terra, domina de forma política, militar, judicial, religiosa e económica, numa concentração de poderes sem nenhum controle em que é fácil imaginar toda a casta de possíveis abusos. O fenómeno da colonização (à maneira grega, sem dependência política e económica da metrópole) estimula o comércio que, no meio do s. VII a.C, parece já uma actividade florescente cujos novos agentes, contactos, ideias e práticas vão ser dinamizadores. Dos aventureiros do comércio – artífices, pequenos e médios camponeses – certamente que alguns se arruinam mas outros prosperam e vão engrossando novas camadas de remediados e de ricos que procuram terra para promoção política. A exploração comercial e artesanal, junto com a da vinha e da oliveira, favorecida pelo incremento do uso da moeda, permite a acumulação de um novo tipo de riqueza móvel. Por seu turno, a nobreza também procura mais terra para aquisição dos novos produtos de luxo. Disputa fundiária às costas e às custas de camponeses e dependentes cujas condições de vida pioram, constantemente perseguidos pela pior das pestes que é o endividamento escravizante.¹⁹ Pressente-se como o percurso da *polis* deve ter estado semeado de tensões e recheado de crises que os poemas de Sólon reflectem. Deste turbulento percurso vai nascendo, parto a parto, a construção de uma nova ordem social e política –

¹⁶ Ch. Meier, *La naissance du politique*, p. 12

¹⁷ Percurso que, em larga medida, permanece mal conhecido. A história do período arcaico é muito mais difícil de reconstituir do que a do clássico dada a falta de informação, por um lado, e, por outro, o carácter tardio de informação existente.

¹⁸ Cf. Ch. Meier, *in La naissance du politique*, p. 12; pp. 11-40

¹⁹ Cf. Aristóteles, *in Const At*, 2, 2, p. 2 ; 4, 4, p. 5; cf. Plutarco, *in Sól*, 13, 4, pp. 436-437

A *Constituição de Atenas* é um texto atribuído a Aristóteles mas, para alguns helenistas, parece proveniente do Liceu.

em confronto com a ordem nobiliárquica e a desordem da guerra civil (*stasis*) – e se vai articulando o de uma nova racionalidade, o *logos*, no afrontamento mas “também na cumplicidade”²⁰ com o *mythos*.

De que falam os Gregos quando tentam definir o que entendem por *polis*? Falam da – *Koinônia tôn politôn* – comunidade de cidadãos. Comunidade que na segunda metade do s.VII a.C. já não é idêntica à de um século antes. A nobreza parece haver perdido dois monopólios. O económico, disputado por uma nova camada plutocrática. O militar, disputado pela falange hoplítica ou agrupamento de infantaria pesada cujos elementos podem armar-se e sustentar-se a expensas suas.²¹ Falange que remete, ao contrário da cavalaria, para disciplina e solidariedade cívicas de novas camadas ascendentes. Estas com maior consciência da sua importância e mais aspiração a participar nos destinos da cidade: *com o crescimento dos Estados e a força acrescida da infantaria pesada cresce o número dos membros do corpo político*.²² Já não é só um punhado de cavaleiros que governa a *polis* embora ainda o seja predominantemente.

No entanto, nessa referida segunda metade de Seiscentos, o descontentamento parece ter-se agudizado e alastrado em toda a Grécia das *ciudades*. Desse descontentamento aproveitam políticos particularmente ambiciosos (os *tiranos*) – nobres, geralmente – para usurpar o governo da *polis* e operar uma redefinição do poder no seio da nobreza. Todavia as tiranias também parecem aplainar o percurso²³ para ordens mais igualitárias, as isonomias e as democracias...

Traços gerais da organização política

Algumas analogias, em traços muito gerais, parecem poder ser apontadas entre as diversas *poleis*.

A *Cidade* é um Estado de muito pequenas dimensões.

Regra que as excepções confirmam: Atenas, em relação às outras *poleis*, é muito grande em gente e superfície. Ela constitui quase o dobro de Argos que é o 2º território da Grécia com cerca de 1.400 km² (posta à parte a Lacónia cuja situação é particular). Heródoto fala de 30 mil cidadãos para o ano 500²⁴ e as balizas actuais dos helenistas abrangem entre 40 a 25 mil para o século V. Se as pequenas dimensões possibilitam e favorecem a governação directa, não pode a extensão de Atenas deixar de causar cuidado que é visível tanto na filosofia política como na *praxis* da *polis*.

A *Cidade* é um Estado *republicano*.

Na maior parte das *poleis*, a reminiscência do rei (*basileus*) encontra-se no nome de uma magistratura. Em Atenas, o *basileus* é um dos membros do colégio de arcontes e este magistrado desempenha um papel religioso e judicial com dimensão (sobretudo) simbólica. Mesmo a realeza de Esparta não parece ser a de outrora pois o poder dos seus dois reis é importante no campo de batalha e não fora dele. Só no fim do helenismo, a partir da conquista de Alexandre e do estabelecimento do seu império, o título de *basileus* reaparece no vocabulário corrente.

Isto não quer dizer que a Grécia das *ciudades* não tenha experimentado formas de poder pessoal, mais conhecidas como tiranias. Formas políticas nas quais uma vontade própria parece sobrepor-se ao primado das *nomoi* – simultaneamente “tradições” e

²⁰ N. Loraux, *Les enfants d' Athéna*, p. 72

²¹ Cs. Y. Garlan, in “L' homme et la guerre”, pp. 75-119

²² Cf. Aristóteles, in *Pol*, IV, 13, 10 [1297 b], p. 177

²³ Cs. J. Ribeiro Ferreira, in *A Grécia Antiga*, pp. 64-68

²⁴ Cf. Heródoto, in V, 97, 2, pp. 116-119; cs. Tucídides, in I, 80, 3, pp. 53-54; cs. Aristóteles, in *Pol*, VI, 4, 13 [1319 a], p. 122; 4, 8 [1318 b], p. 121

“leis” – esses princípios superiores de cujo prestígio é feita a soberania interior da polis. Nem quer dizer que a instauração de tiranias no arcaísmo, desde meados do s. VII a.C, aqui e ali, e a sua reparação no classicismo de modo generalizado e menos ou mais espaçado mas regular, não seja uma problemática indispensável à reflexão da vida em *Cidade*. Porque a tirania não tem origem fora da *polis* e, por muito que custe, é preciso romper o encanto das histórias que os Gregos nos contam (e se contam) sobre a sua própria prática. É preciso não seguir a sua versão da natureza não política da personagem tirânica enquanto versão ideológica que oculta a questão do poder.

A *Cidade* é, como já disse, uma comunidade *republicana* – em itálico – formada por *os que falam e agem em conjunto*. O *político*, no sentido grego, equivale a “comum” (*koinos, xynos*) e refere-se aos *negócios públicos* de todos os cidadãos enquanto cidadãos. A acção política tem a acepção positiva de acção para o “bem comum” e o contrário helénico de “político” é “privado”, “pessoal”, “egoísta”. As decisões cívicas dizem respeito à guerra ou à paz, aos tratados ou às finanças, à legislação ou aos trabalhos públicos... em suma, só os interesses da *polis* considerados “gerais” são objecto de contrato social. Assim parece fazer-se a distinção entre a esfera política, delimitada pela constituição, e aquela não conforme à *polis*, sem delimitação nem organização pelo político, na qual a arbitrariedade pode dominar efectiva ou virtualmente.

A formação setecentista das *idades* parece não ter modificado a regra anterior da concentração das capacidades e das responsabilidades militares e governativas no topo da hierarquia social. Mas a progressiva fixação de novas relações comunitárias parece inverter o sentido dessa proporcionalidade: doravante, é qualitativamente enquanto cidadão, e na *medida* quantitativa em que se é cidadão, que se é guerreiro. O exercício da força armada parece constituir, pois, como sugere Garlan, não a origem mas “a expressão privilegiada de todo um complexo integrado de posições estatutárias representativas dos diferentes aspectos da cidadania.”²⁵

Os princípios gerais das *idades* ocasionam semelhanças na organização dos seus poderes públicos. No regime de *polis* – regime em que os poderes legislativo, executivo, administrativo e judicial não se entendem como independentes – podem encontrar-se, nomeadamente, três órgãos políticos característicos: Assembleia do Povo, Conselho e Magistraturas. Observe-se uma panorâmica, muito geral sobre eles, cujo olhar incidente se situa preferencialmente antes do advento das primeiras isonomias (cerca do fim do s.VI a.C).

Como órgão colectivo de base distingue-se a assembleia dos cidadãos e o direito de nela participar parece consistir no direito político mínimo. A sua existência generalizada, mau grado as eventuais vicissitudes do seu funcionamento, implica a concepção grega do exercício directo da soberania: participar na vida da *polis* é um direito pessoal que não se delega. O princípio permanece, por regra, mesmo que a soberania da assembleia se revele formal e ela não pareça ter, de facto, nem iniciativa nem sessões regulares nem independência face às outras instâncias de poder. Assim, consoante os sistemas constitucionais, as reuniões da assembleia podem ser mais ou menos fechadas, irregulares e esporádicas. Parece que as *idades* mais duramente oligárquicas manipulam um conjunto variável de condições muito restritivas de acesso: etárias (superiores à média dos vinte anos); fundiárias; censitárias; exercício de certas profissões (artesanato ou pequeno comércio, por exemplo). Se a influência dominante

²⁵ Y. Garlan, “L’ homme et la guerre”, p. 89

da nobreza, à medida que a vida económica algo se transforma e alarga, parece obrigada a reconhecer um lugar à riqueza, mesmo mobiliária, pelo contrário a pobreza parece permanecer uma tara irremediável que exclui não somente das funções públicas mas também, frequentemente, da assembleia. Imagina-se que o comportamento desta pode ser, ainda, bastante afectado pela influência das hierarquias sociais. Nesta fase, o papel eficaz da assembleia parece ser reduzido ou nulo.

O conselho parece ser um órgão político de importância capital. O seu carácter de corpo deliberativo restrito deve agradar bastante já que o seu recrutamento se pode encerrar em calmantes limites. Parece que estes podem acumular condições de idade, nascimento e riqueza. Além de que se pode designar vitaliciamente os conselheiros. Presumindo-se que, em pequeno círculo, actuam ainda mais facilmente as influências sociais e a força das tradições. Tal situação deve incitar a não diminuir a sua competência. O conselho parece reunir-se frequentemente, controlar de perto a acção dos magistrados, prover a administração corrente, guiar a política da *polis* ao escolher as matérias que apresenta à assembleia. Parece possuir, ou ele ou certos magistrados, o encargo de velar pela salvaguarda da moralidade pública e privada, poder tanto mais extenso quanto mais vagos forem os termos. Além de que parece deter, ainda, vastas atribuições judiciais tanto a nível civil como criminal.

Enfim, qualquer *cidade* possui magistrados. Relativamente aos quais há dados que parecem variar, como o número, o nome, o modo (e as condições) da designação e a partilha, entre eles, das atribuições. Em contrapartida, outros parecem constantes como a inicial designação por aclamação e o carácter vitalício da função. Os Arcontes constituem a magistratura ateniense suprema até ao princípio da época clássica, inicialmente eleitos entre os membros da nobreza e depois por método censitário no seio da primeira ou das duas primeiras classes.

A maior parte das analogias entre as *poleis* é acompanhada pela comunidade de um ideal, o de independência e liberdade tanto da *cidade* como do cidadão. Mas definir o verdadeiro cidadão é o ponto onde o fosso se há-de cavar entre oligarquias e democracias. Uma definição *estreita* da cidadania? Em cujo fundamento sobressaem sexo, ascendência e fortuna, e que distingue entre cidadãos activos e passivos sem que os dois se excluam pois tanto se pode ser cidadão activo como só cidadão. Ou uma definição *larga* que não pretende distinguir? Pois pretende que todos os cidadãos (machos, legítimos e *puro sangue*) sejam activos.

1.1.3 Cidadania como contingência dependente de qualificação

Cidadania e idoneidade

A *polis* é uma nova forma de vida *política* baseada numa ideia de cidadania: um corpo cívico compreendendo uma pluralidade de seres que não têm nenhum superior jurídico. Fundamentalmente, é essa comunidade de cidadãos em que conta mais a fronteira humana do que a territorial.

*Os homens são a cidade, e não as muralhas e os barcos vazios dos seus homens.*²⁶

²⁶ Cf. Tucídides, *in VII*, 77, 7, p. 150. Comparar Heródoto, *in VIII*, 61, p. 69

Jamais a língua oficial faz o que fazem os modernos: dizer ‘Atenas’ ou a ‘Lacedemónia’, ou a ‘república ateniense’ ou ‘lacedemónica’, mas sempre e unicamente “os Atenienses” (ou “os Lacedemónios”) ou a *polis* ou o “povo dos Atenienses”, *dêmos Athênaiôn*.

Ao contrário do político moderno, a *polis* identifica-se à comunidade dos cidadãos e à sua organização. Essa identificação atinge o zénite no classicismo ateniense como jamais o tinha sido anteriormente e como jamais o será. É bem por isso que Aristóteles pode perguntar se uma *cidade* fica a mesma quando a sua constituição muda (por exemplo, quando de aristocracia ela se torna democracia) e responder pela negativa.²⁷ Pois a *politeia* não é somente a constituição do Estado – um Estado que permanecesse, independentemente das mudanças constitucionais, idêntico a si próprio enquanto pessoa jurídica – ela é a comunidade cívica. Então, no caso de mutação, acontece que uma comunidade se substitui a outra. Uma comunidade que exerce um controle (sem precedente histórico) sobre as suas condições de vida.

Mas quem pode ser cidadão?

Cada uma das *cidades* gregas, em momentos diversos da sua evolução histórica, parece fazer escolhas políticas diferentes quanto à definição e organização do corpo cívico mas este parece ser, sempre, mais ou menos restrito. Convém, por isso, chamar a atenção tanto para o seu carácter multiforme como para esta *tela de fundo* comum: a *cidade* identifica-se com um grupo de machos (helenicamente ditos *andres*). Mas se *asty* designa o aglomerado populacional e só *polis* os cidadãos é porque nem todos os machos livres (e muito menos todos os seres humanos residentes no território) são considerados idóneos para pertencer à comunidade cívica e qualificados para governar e guerrear. No entanto, a pertença à *cidade* pode não implicar necessariamente a participação política que é reservada a uma minoria (mais ou menos) restrita de *notáveis*. E parece que, em todas as *polesis*, o sentido mais elevado do “direito de *cidade*” é esse acesso à participação activa nas escolhas, decisões, administração e controle da *coisa pública*.

Nem todos são considerados *merecedores* de ter direitos políticos mas, com o correr dos conturbados tempos arcaicos, parece que alguns dos que o *não merecem* o hão-de reivindicar. Os nobres que desposam a causa dos mais desfavorecidos quase sempre procuram, numa primeira fase, fundar uma tirania com a sua ajuda. Porém, à medida que se incrementa o interesse pela participação na *polis*, o processo parece receber um impulso suplementar. O de que esses nobres precisam de lhes oferecer direitos políticos e não mais somente vantagens económicas ou outras compensações.

O significado da cidadania compreende, pois, três sentidos: o de um estatuto (um conjunto de direitos e deveres); o de uma identidade (um sentimento de pertença à comunidade política); o de uma prática (a da participação crítica no destino da comunidade).

Os critérios de restrição da cidadania são diversos e parecem combinar-se em sistemas constitucionais variados, mais ou menos oligárquicos (no sentido de regimes de *alguns*, de *elite*). No decorrer deste processo histórico, em Atenas e outras *cidades*, parece tomar-se consciência de que o meio mais eficaz de transformar as constituições é alargar ou retrainir o círculo cívico, ou seja, ligar certos direitos políticos ao censo ou a outras condicionantes.

É assim que sob o governo de Sólon – o legislador cujo arcontado pode situar-se na primeira década do s.VI a.C – o círculo dos cidadãos parece alargar-se aos não possidentes, aos desprovidos de terra, mas sem que tal implique passarem a gozar da

²⁷ Cf. Aristóteles, in *Pol*, III, 3, 3 [1276 a], p. 56; 3, 7 [1276 b], pp. 57 - 58

totalidade dos direitos políticos. Esta permanece na posse das camadas censitárias superiores e médias. Ainda, a tradição pretende que Sólon tenha favorecido a instalação e integração de artesãos estrangeiros com a promessa da cidadania e Aristóteles refere que Clístenes, ao reorganizar as estruturas sociais e o espaço da *polis*, incorporou nas tribos muitos escravos e estrangeiros domiciliados.²⁸ O autor da *Constituição de Atenas*, a propósito desta medida de incorporação, fala só de *novos cidadãos*.²⁹

Entretanto parece que se alargara a fruição de direitos a partidários dos *tiranos* (Pisístrato e seus filhos) que *governam* Atenas durante quase meio século. E depois, quando em 510 a.C. é posto ponto final a essa dinastia dos Pisistrátidas, parece processar-se uma revisão restritiva:

*Nesse partido se tinham arregimentado, por causa da sua pobreza, os que tinham sido esbulhados, e aqueles, por temor, cujo nascimento não era puro. A prova é que após a expulsão dos tiranos se procedeu a uma revisão das listas de cidadãos porque bastante gente gozava indevidamente dos direitos políticos.*³⁰

Então, um nascimento *impuro* afasta o “direito de cidade” ateniense. O descendente precisa poder provar que é fruto de *união legítima*, isto é, que sua mãe havia sido *dada com contrato e dote*. Porque uma das reformas atribuídas a Sólon havia sido a reorganização do casamento (tornado a única união cívica) para instituir a cidadania por nascimento legítimo. Mas parece bastar, pelo menos durante algum tempo, a cidadania do pai para que a transmissão se efectue. Assim parece ainda acontecer durante as reformas de Clístenes (508-507 a.C.).

Entremos na *cidade* ateniense do chamado “classicismo” dos séculos V-IV antes da era cristã; se a quiserem imaginar sigam o *Itinerário* de Pausânias. Sobre a pertença à *polis* da deusa, pergunta-se: quem tem, agora, a qualidade de cidadão? Entre toda a população que habita a Ática – uma superfície semelhante à do actual grão-ducado do Luxemburgo – os cidadãos constituem uma ínfima minoria que, provavelmente, se situa entre dez a quinze por cento da totalidade da população.³¹

Até meados de Quatrocentos os atributos da cidadania ateniense são, *apenas*, Masculinidade e Legitimidade. Esta exigência é igual para todos os membros já que o corpo político de Atenas não comporta, como o de outras *poleis*, categorias intermédias e graus cívicos diversos. As oligarquias podem, por vezes, parecer muito mais permissivas porque a cidadania passiva conta muito pouco aos olhos dos Antigos.

Em meados da centúria, mais precisamente em 451-450 a.C, vai entrar em cena o chamado “decreto de Péricles”:

*por causa do número crescente dos cidadãos e por proposta de Péricles, decidiu-se (excluir...)
quem não fosse nascido de dois cidadãos.*³²

²⁸ Cf. Aristóteles, *in Pol*, III, 2, 3 [1275 b], p. 55

²⁹ Cf. Aristóteles, *in Const At*, 21, 4, p. 23

³⁰ Cf *Ibidem*, 13, 5, p. 14

³¹ Cf. J. Ribeiro Ferreira, *in A Grécia Antiga*, p. 27, p. 105

³² Cf. Aristóteles, *in Const At*, 26, 4, p. 29. O termo usado é *astos* e não *politês*; depois de muito se ter discutido sobre o valor respectivo de cada um, a única certeza é que *politês* acentua mais a função do cidadão do que o seu estatuto jurídico.

Ao proibir casamento entre Ateniese e estrangeira, esta lei evidencia mais um dos possíveis processos de “fechamento de grupo”. Ela estabelece outra barreira que o separa dos outros.³³ O que significa, então, a nova exigência de ser nascido de *dois cidadãos*? Significa exactamente isso: ser descendente de seu pai e do pai da sua mãe, ambos Atenienses.

O decreto sobre a dupla ascendência parece oficializar, diz Vernant, uma situação de facto: a prática corrente seria já, anteriormente, casar-se entre cidadãos e com uma tendência marcada para a endogamia familiar.³⁴ Todavia essa prática não deveria ser muito antiga pois conhecem-se exemplos anteriores de Atenienses filhos de estrangeiras³⁵ como Clístenes, Temístocles e Címon. Seja como for, a oficialização das restrições à transmissão da cidadania não pode ter deixado, segundo Brulé, de elevar o valor da legitimidade e de agravar o ónus da bastardia mais a vigilância sobre as mulheres.³⁶ Como seria de prever, parece que cedo se faz a actualização das listas de cidadãos de acordo com a nova regra restritiva: em 445-444 a.C, informa Plutarco.³⁷ Desde a *Cidade* grega que a história nos ensina que um *direito* nunca está (definitivamente) adquirido pois não se verifica uma progressão linear da conquista de *direitos irreversíveis*. O “decreto de Péricles” parece sofrer um período de relaxamento durante a guerra do Peloponeso mas estar, em 403-402 a.C, perfeitamente restabelecido.³⁸ E em meados do século seguinte (em 346 a.C.) procede-se a uma nova actualização das listas de cidadãos. Tudo parece indicar que nessa época, a de Demóstenes, os três critérios de Masculinidade, Legitimidade e Pureza de Sangue formam um todo solidário em vigor. A cidadania ateniense implica ainda: uma relação privilegiada com a propriedade fundiária (não é preciso possuir terra para ser cidadão mas só um cidadão pode possuir terra); a integração, por meio de uma educação particular, numa comunidade cultural que se pretende autóctone pela intermediação de um herói fundador (Ericciónio); a participação no esforço de guerra da *cidade* sempre que se for requisitado.

Regressando ao “decreto de Péricles”, que exige a dupla ascendência ateniense, ele mais não faz do que continuar o processo “de limitar o número”³⁹ dos beneficiários das vantagens da cidadania. De meados do s. V até ao recenseamento de 317 a.C, segundo a estimativa de Claude Mossé, esse número terá diminuído para metade. O que equivaleria a passar de cerca de quarenta mil para cerca de vinte e um mil.⁴⁰

Raridade da adopção cívica

Então a lógica parece indicar que deve haver restrição de concessão do “direito de *Cidade*”. Da mesma maneira que os cidadãos *produzem* filhos legítimos, tem a *polis* possibilidade de *produzir* outros Atenienses? A possibilidade existe mas não se usa. Só se efectiva em casos cuja enorme excepcionalidade não faz mais do que confirmar a regra restritiva.

O princípio da adopção cívica é exactamente o mesmo da particular: distinção de um próximo seja no campo da parentela seja no da aliança. Um homem estrangeiro

³³ Cf. A. Giddens, *in Sociologia*, p. 692

³⁴ Cf. J-P. Vernant, *in Mythe et Société*, p. 71

³⁵ Cf. Heródoto, *in VI*, 130, 2, p. 121

³⁶ Cf. P. Brulé, *in La Fille d'Athènes*, pp. 409-410

³⁷ Cf. Plutarco, *in Pér*, 37, pp. 55 - 56

³⁸ Cf. G. Cambiano, *in “Devenir homme”*, p. 124

³⁹ Cl. Mossé, *Histoire d'une démocratie*, p. 49

⁴⁰ Cf. Cl. Mossé, *in Politique et Société*, p. 22

pode obter a adopção ateniense mas deve preencher exigentes – muito exigentes – condições. Primeira, ter prestado “eminentes” serviços à *polis*. Segunda, a decisão tem de ser publicamente tomada em reunião da Assembleia do povo; depois ratificada na seguinte por um mínimo de 6.000 cidadãos; e só então pode proceder-se à inscrição em fratria e demo à sua escolha. Terceira, a integralidade dos direitos só é outorgada à sua descendência masculina legítima com uma mulher de Atenas, isto é, o cidadão filiado pela *cidade* tem de corresponder com uma assimilação activa na endogenia ateniense e sem direito de testar nem de adoptar.⁴¹ Além de que qualquer cidadão tem possibilidade de intentar um processo de ilegalidade se o contemplado não lhe parece merecer tal honra.

Concluindo, são também critérios contingentes e restritivos que permitem a adopção cívica após o que o grupo dos cidadãos se cerra novamente. Apenas se reabre em ocasiões de grande perigo e desespero. Como a dos preparativos, em 406 a.C, da batalha das Arginusas (as ilhas em frente a Mitilene), que provoca a libertação de escravos para servir na frota. Libertação sentida como um escândalo ou um tremendo remedeio mas, sempre, uma solução provisória por falta de homens.⁴² Como em outra ocasião desesperada, logo a seguir, a da perda da última frota em 405,⁴³ em que a *cidade* pressente, novamente, as virtualidades da extensão radical da cidadania. E concede a qualidade ateniense aos (seus mais fiéis aliados) democratas de Samos. Medidas efémeras que deixam testemunho sobre o modo como interesses conjunturais podem propiciar um alargamento cívico sem que tal represente uma mudança estrutural.

Quanto mais as vantagens materiais e morais da cidadania são apreciáveis mais é preciso velar sobre o direito de tal beneficiar? Sim, a cidadania parece ser um privilégio a guardar ciosamente. Pode dar-se mais um exemplo: o da criminalização da sua usurpação.

Criminalização da usurpação cívica

A qualidade de cidadão é não só assegurada pela letra da lei como também pelo sistema judicial. Diz o autor aristotélico da *Constituição de Atenas* :

*Aquele que os demotos afastam pelo seu voto (...) pode fazer apelo ao tribunal; o demo do seu lado elege 5 dos seus membros para sustentar a acusação. Se o tribunal decide que com efeito ele não tem o direito de se fazer inscrever, o Estado o faz vender; se ao contrário ele ganha o seu processo, os demotos são obrigados a inscrevê-lo.*⁴⁴

Parece que são possíveis fraudes, parece que pode conseguir-se a introdução no corpo cívico recorrendo a práticas de corrupção. Todavia, os riscos incorridos devem limitar as tentativas. A redução à escravatura, pela perda do estatuto de indivíduo livre, é uma pena pesada para o crime de usurpação da cidadania e essa pena mostra desta o valor preeminente.

⁴¹ Cf. G. Sissa, in “A família na cidade grega”, p. 147, pp.152-156, pp. 167-168.

⁴² Cf. Xenofonte, in *Helén*, I, 6, 24, p. 56 ; cf. Aristófanes, in *Rãs*, 33, p. 86; 190 *sqq.*, p. 95; 693 *sqq.*, p. 119

⁴³ Cf. L. Canfora, in “Le citoyen”, p. 183

⁴⁴ Cf. Aristóteles, in *Const At*, 42, 1, p. 45

Privação dos direitos políticos

Na história de Atenas, a privação dos direitos políticos coloca-se a dois níveis: por golpe de Estado oligárquico ou por condenação judicial democrática.

O direito ateniense comporta uma pena denominada atimia – que etimologicamente significa *privação de honras* – para os acusados de delitos mais ou menos graves. Um discurso de Andócides, *Sobre os Mistérios*,⁴⁵ elucida sobre as diferentes categorias de *atimoi*: os condenados por dívidas ao Tesouro, roubo ou venalidade; por deserção ou recusa de serviço militar; por falso testemunho reincidente; por maus tratos a pai ou mãe... Este texto mostra que há não só diversos graus na atimia como diversas penas. De que forma são impedidos os *atimoi* de aceder à honorabilidade? À maneira do castigo de Tântalo: não os intimando a deixar Atenas, não lhes retirando a qualidade de Atenienses, mas confiscando-lhes a propriedade (em alguns graus) e excluindo-os de certas actividades políticas (em todos os casos). Um *atimos* cujos bens não são confiscados pode continuar a viver na sua terra, o que é privilégio do cidadão, do mesmo modo que pode participar na vida religiosa da *polis* se só o acesso à Assembleia e ao Conselho lhe é retirado. Mas (significativamente) Andócides refere, numa passagem sobre casos de atimia incompleta, que os atingidos *não eram senão parcialmente degradados*. O mesmo termo usa Aristóteles quando nomeia a atimia como *degradação cívica*.⁴⁶ E não se pense que tal depreciação é apanágio do s. IV, longe disso. Oiça-se Péricles num dos seus discursos tucididianos:

(...) *não é a pertença a uma categoria, mas o mérito, que vos faz aceder às honras.*⁴⁷

Tucidides põe o acento, no elogio do regime democrático, sobre o facto que a lei “faz a todos parte igual” e que só o mérito introduz distinções entre os cidadãos pois nem a pertença a uma categoria cria privilégios nem a pobreza interdita participar activamente na vida da *cidade*. A sociedade pública, espaço relacional de semelhantes, está imbuída de espírito agonístico que pressiona cada um a *destacar-se entre os outros* (homericamente falando) para evidenciar a sua *aretê*. Os cidadãos podem e devem competir pelo reconhecimento dos seus pares. É competindo que os seres considerados livres e iguais “*realizam diferenças*”,⁴⁸ sintetiza James Redfield, isto é, que as diferenças são convertidas em valor. Assim se compreende que, mesmo permanecendo formalmente “cidadão”, o *atimos* fica um cidadão *morto*.

Deduz-se deste enunciado que aquilo que é retirado pode ser devolvido se as circunstâncias o exigirem. E, historicamente, assim acontece. Um caso, de retribuição dos direitos aos *atimoi*, ocorre a seguir à derrota de Aigos Potamos, em 405 a.C, quando as forças espartanas ameaçam (por terra e por mar) uma Atenas sem navios, sem aliados e sem provisões.⁴⁹

Atente-se, em seguida, na privação dos direitos políticos por golpe de Estado.

A revolta oligárquica de 411 a.C. estipula que somente Cinco Mil cidadãos, entre os *melhores* e mais abastados, sejam incluídos na *politeia* (mas parece que terão

⁴⁵ Cf. Andócides, in *Sobre Mistér*, 75-79, pp. 40-41

⁴⁶ Cf. Aristóteles, in *Pol*, III, 1, 5 [1275 a], p. 53

⁴⁷ Cf. Tucídides, in II, 37, 1, p. 27

⁴⁸ J. Redfield, “*Homo domesticus*”, p. 241

⁴⁹ Cf. Xenofonte, in *Helén*, II, 2, 11, p. 79; cf. Andócides, in *Sobre Mistér*, 77-79, pp. 40-41

sido inscritos nove mil); a de 405-404, apenas Três Mil.⁵⁰ E em 322 só aqueles que possuem o rigoroso censo exigido, o que conduz a excluir do exercício cívico “mais da metade dos Atenenses”.⁵¹ A condição destes Atenenses excluídos assemelha-se à dos *atimoi*, com a diferença que a exclusão não resulta de uma condenação mas de um decreto oligárquico. Essa condição apenas os impede de participar nos negócios públicos (*ta pragmata*, a mesma expressão usada por Tucídides e Xenofonte). Mesmo tendo sido verdade (como parece) que em nenhum destes contextos os indivíduos privados dos direitos políticos cessaram de ser cidadãos, mesmo assim basta relembrar a definição de cidadão em Aristóteles – *acima de tudo aquele que toma parte nas honras públicas*⁵² – para salientar, mais uma vez, o incomparável valor atribuído à actividade política como essência da cidadania.

1.1.4 Dimensões jurídica, política, económica, social e cultural da cidadania

A conquista da igualdade jurídica

Entra-se no período arcaico com infinita cautela e assim se prossegue até aos primeiros decénios do s.V. É um escolho o carácter tardio e ideológico das principais fontes históricas, a *Constituição de Atenas* aristotélica e as *Vidas* de Plutarco. Fontes que só esporadicamente se podem confrontar com o testemunho de quatrocentistas como Heródoto ou Tucídides.

Sobre os primeiros tempos do arcaísmo, os dados arqueológicos e literários – que se confirmam em certa medida – apontam para a existência de uma sociedade dominada por uma nobreza guerreira face a um mundo de pequenos camponeses. Desde a desapareção da realeza que os chefes das grandes famílias partilham a magistratura (então) suprema do arcontado e os assentos no Conselho do Areópago.

O desejo de uma *Nomos*⁵³ justa exprime-se por intermédio do sagrado: *aos homens Zeus fez o dom da justiça, que é de longe o primeiro dos bens*.⁵⁴ É esse dom que dita leis transcendentais, tradução da vontade divina, que fazem a prosperidade da *polis*. São a veneração (*sebas*) e o temor (*phobos*) aos deuses que devem obrigar os cidadãos a recuar perante a desordem ou a tirania, mas tal é difícil de conseguir devido às tensões no seio da comunidade. Por toda a Grécia, a alternância dos *senhores* no poder determina formas de governo – aristocracia, tirania, “interregno” de um “mediador” – que, apesar de diferentes denominações (muitas vezes devidas ao ponto de vista daquele que narra) são difíceis de distinguir umas das outras.⁵⁵ Esta alternância mostra as dificuldades em conseguir uma estabilidade sustentada.

⁵⁰ Cf. Tucídides, in VIII, 54 - 97, pp. 284-373; cf. Aristóteles, in *Const At*, 29, 5, p. 33; 36, 1, p. 39

⁵¹ Cf. Mossé, *Politique et Société*, p. 11

⁵² Cf. Aristóteles, in *Pol*, III, 5, 9 [1278 a], p. 64

⁵³ Cf. Ch. Meier, in *La naissance du politique*, p. 212. *Ordem* parece ter designado, originariamente, tanto as “regras em vigor” e os “modos de comportamento e de vivência”, como a “ordem da vida e do direito”. Em Hesíodo se encontram já estes dois sentidos compreendidos no vasto campo entre o hábito individual e a ordem comunitária. O termo conservará, até aos dias de hoje, esta polissémia. Eis porque *ordem* é bem mais geral e ambíguo do que o conceito jurídico de *direito* e o facto de Hesíodo ver em *dikê* o que caracteriza a *ordem* humana não faz mais do que confirmar a que ponto era lato o uso de *nomos*.

⁵⁴ Cf. Hesíodo, in *TD*, 279, 1, p. 96

⁵⁵ Cf. L. Canfora, in “Le citoyen”, pp. 174 -175

Um dos veios das reivindicações é o de uma justiça comunitária e não pessoal, escrita, ao alcance do conhecimento de todos e não sujeita ao secretismo e à arbitrariedade. A este movimento corresponde a codificação de leis um pouco por toda a Hélade.

No fim do s.VII ateniense, atribui-se a Drácon a redacção (c. 620 a.C.) de um código de leis que teria por objectivo pôr fim às vinganças familiares e criar um pacificador direito comum.⁵⁶ A insuficiência das medidas é logo proximamente comprovada pela tentativa empreendida por Cylon para se apoderar da tirania. Tentativa reveladora não só da ambição que opõe as facções nobres (usualmente⁵⁷) empenhadas no controle do poder mas também do crescente descontentamento do *dêmos* sujeito à arbitrariedade da nobreza e a numerosas modalidades de exploração que potenciam a miséria.

É esta a conjuntura da primeira das crises agudas que vão marcar a história de Atenas no s. VI a.C. Crise em que a *cidade* se vê ameaçada na sua própria sobrevivência; crise que (um *mediador*) o arconte Sólon – em 594-593 ou 592-591 – é chamado a superar.

Este arconte parece ter realizado um conjunto de reformas abrangendo os campos social, económico, político e institucional.

*Sólon estabeleceu uma constituição e publicou outras leis; deixaram de ser usadas as de Drácon, salvo as referentes ao assassinio.*⁵⁸

A *Constituição de Atenas*, o principal documento a respeito desta acção, diz que estas leis foram gravadas em prismas móveis de madeira e colocadas ao público no Pórtico Real da Agora. Há, todavia, dúvidas sobre se as leis não estariam na Acrópole na época soloniana e não seriam só posteriormente transferidas para o centro da *cidade*, tendo o (distante) autor aristotélico relatado uma realidade consecutiva às medidas de Efialtes (462 a.C.). Seja como for, este texto contém o testemunho valioso do próprio Sólon através da conservação de alguns dos seus versos. Este congratula-se de ter restabelecido a unidade da *polis* ao proceder para todos *imparcialmente*.

Imparcialmente porque, de um lado, liberta a terra dos marcos da servidão e assim liberta aqueles que, sobre o solo ático, *sofriam uma servidão indigna e tremiam perante o humor dos seus senhores*; teria, também, feito voltar à Ática muita gente, uma que se tinha exilado para escapar à escravidão e outra que fora vendida injustamente.⁵⁹ Esta legislação sobre “o alijar do fardo” ou “supressão das obrigações infamantes” permanece obscura e, por isso, não possibilita certezas: anularia conjuntamente o estatuto de rendeiro explorado, os marcos de sujeição (*horoi*) da terra, as dívidas passadas e a possibilidade de hipoteca pessoal no futuro? Os comentadores modernos consideram que uma consequência parece indubitável, a de melhoria da situação do campesinato ateniense pela interdição das relações de clientela desembocarem na servidão.

Imparcialmente porque, de outro lado, Sólon nega *dar aos bons e aos maus (grandes e pequenos em linguagem aristocrática) uma parte igual da gorda terra da*

⁵⁶ Cf. Aristóteles, in *Const At*, 4, pp. 4 - 5

⁵⁷ Cf. Heródoto, in III, 82, 3, p. 133

⁵⁸ Cf. Aristóteles, in *Const At*, 7, 1, p. 7

⁵⁹ Cf. *Ibidem*, 12, 4, p. 12

pátria.⁶⁰ Isto é, recusa proceder a uma partilha igualitária do solo (*isomoiria*). Daqui se podem tirar duas conclusões: existência coeva da ideia de um direito igual para todos à terra cívica; a recusa da reivindicação deixa subsistir as desigualdades sociais.

Porém, ao mesmo tempo, Sólon procura corresponder às expectativas estabelecendo a igualdade num outro plano: o da lei. Ele lembra, no mesmo poema, que tendo redigido leis *semelhantes para o bom e para o mau*, fixa uma *justiça recta* para cada um.⁶¹ Esta é a concepção primitiva de igualdade que se exprime enquanto justiça e garantia contra a arbitrariedade. Mas se *bons* e *maus* usufruem, a partir de agora, de igualdade jurídica, se o conhecimento das leis e o *direito dado a cada um de intervir em justiça em favor de uma pessoa lesada*, bem como o *direito de apelo aos tribunais*, dão garantias desconhecidas anteriormente, nem por isso tal é condição suficiente para fazer do povo o tutor (*kyrios*) da constituição. No que respeita à melhoria das condições de vida e da competitividade da *polis*, face a Corinto por exemplo, o arconte parece ter tomado um conjunto de medidas englobando o fomento da agricultura, artesanato, comércio marítimo (e protecção dos cereais nacionais) bem como o incremento da fixação de estrangeiros especialistas em ofícios urbanos.

Quanto às alterações constitucionais elas parecem prender-se com a divisão da comunidade cívica em 4 classes.⁶² Classes censitárias, segundo o rendimento colectável (ou segundo a fortuna declarada?): os *pentacosimedimnos*, que fornecem os candidatos às mais altas magistraturas; os *cavaleiros*, que podem suportar a posse e manutenção do cavalo com o qual servem no exército; os *zeugitas*, que podendo adquirir a panóplia do guerreiro formam a infantaria pesada dos hoplitas; enfim, os *tetas*, assalariados, muitas vezes desprovidos de terra, que servem na infantaria ligeira e sobretudo como marinheiros da frota. O acesso aos cargos políticos é limitado às três classes superiores e média onde há agora não só nobres como ricos. Esta classificação tem as vantagens de sistematizar as desigualdades sociais no seio da *cidade* e de evidenciar quem detém o poder.

No plano das instituições Sólon parece conservar os três órgãos cívicos tradicionais mas alterar o seu recrutamento e algum do seu funcionamento. A Assembleia passa a reunir todos os Atenenses, possidentes e indigentes, nobres e vilões, ricos e pobres, em datas fixas, para eleger os magistrados e decidir sobre um maior número de negócios. Da igualdade jurídica tinha que descolar um direito cívico mínimo para os não proprietários de terra. Quanto aos Arcontes passam estes magistrados a ser eleitos entre os membros da primeira ou das duas primeiras classes censitárias. O antigo conselho do Areópago, talvez a partir de agora constituído por ex-arcontes, talvez veja mais especificadas as suas competências (que devem ter continuado vastas) de supervisão geral da constituição e dos magistrados. Talvez tenha criado o conselho dos Quatrocentos (*Boulê*), como conselho paralelo, cujo recrutamento é aberto também à terceira classe censitária (a camada média dos *zeugitas*) e efectuado por tiragem à sorte. Talvez tenha sido Sólon a criar os tribunais de júri da Helieia,⁶³ dos quais até os tetas podem ser jurados, e seja dada possibilidade a qualquer pessoa livre ou escrava ou mulher ou criança de recorrer das decisões dos magistrados ou denunciar qualquer violência ou ofensa.⁶⁴ Evidenciando-se a ideia que ninguém está acima da lei. Porque a lei, mesmo uma boa lei escrita, não se aplica a si própria. A administração da

⁶⁰ Cf. *Ibidem*, 12, 3, p. 11

⁶¹ Cf. *Ibidem*, 12, 4, p. 12

⁶² Cf. Aristóteles, *in Const At*, 7, 3, p. 7; cf. Plutarco, *in Sól*, 18, 1-2, pp. 450-453

⁶³ Cf. Aristóteles, *in Const At*, 7, 2-4, pp. 7-8. A crítica moderna não aceita esta indicação unanimemente. De forma mais segura só se pode dizer que o tribunal popular já existe quando das reformas de Efiltes.

⁶⁴ Cf. Plutarco, *in Sól*, 18, 3, pp. 452-453

justiça é uma mediação que implica uma eventual desvirtuação. Mas parece continuar determinante, na *polis* pós-soloniana, o peso de conselho e magistrados aristocráticos.

A compreensão da acção reformista de Sólon ganha ao ser iluminada por dois focos.

O primeiro é o da sua visão optimista de *eunomia*.⁶⁵ O desejo de uma *boa ordem*, durante o arcaísmo, exprime-se, como já disse, por intermédio do sagrado. As filhas de Zeus são preciosas – sejam *Dikê* (direito, justiça), *Eirênê* (paz) ou *Eunomia* (ordem justa, bom governo) – e contrapõem-se às abomináveis filhas de *Eris* (discórdia, conflito, luta): *Dysnomia* (desordem, mau governo), *Atê* (calamidade, infortúnio, desastre). Consoante a boa ordem divina se veja mais ou menos realizada na *cidade* assim se fala de *eunomia* ou de *dysnomia*. Por conseguinte, no trecho seguinte do poema *Eunomia*, Sólon opõe a filha de Zeus à filha de *Eris*:

Dysnomia acarreta males sem conta a uma cidade enquanto que *Eunomia* (...) faz cessar o ódio da dissensão funesta e sob a sua influência todas as acções humanas são justas e inteligentes.⁶⁶

A *eunomia* e a *dysnomia* não são conceitos constitucionais, senão em sentido muito lato, pois englobam o económico, o social, o ético e o político. E têm fundamento religioso e metafísico. Elas só permitem apreender se é correcto, ou não, o estado da *cidade*; o mérito de Sólon é o de compreender que a origem dos fenómenos sociais é imanente da *cidade* e que o que está incorrecto pode ser corrigido. Porque tal corresponde, também, a um desejo (e não a um castigo) dos deuses. Optimismo que rompe com a visão pessimista da expiação que é comum aos seus contemporâneos. Pode presumir-se que esta visão soloniana da *eunomia* vem da observação do mundo: a arbitrariedade da nobreza, as numerosas modalidades da exploração, a miséria dos camponeses, nada de tudo o que ameaça provocar uma conflagração social pode ser desejado pelos deuses. Os próprios cidadãos são responsáveis pelas desgraças do tempo, porém, também responsáveis em fazer com que a *ordem justa* não pertença apenas ao futuro mas sim que se restaure no presente.

O segundo foco, para melhor compreender as reformas de Sólon, permite detectar a sua convicção de que a dominação da nobreza é natural. Provavelmente porque ela é uma *classe* de poder e de lazer devido às suas vantagens educacionais e financeiras. Sólon almeja *eunomia* mas não *isonomia*, ou seja, a “boa ordem” mas não a ordem igualitária.

A dominação *natural* dos nobres vai continuar a exercer-se por via directa ou indirecta. Porque os tetras são muito menos cidadãos livres nas suas decisões do que clientes dos poderosos, absorvidos no espaço vital das suas associações de culto e disponíveis como força privada das famílias que aí se impõem. A solução soloniana não faz desaparecer as relações de clientela embora interdite que elas desemboquem na escravidão. Só em alguns momentos excepcionais o *dêmos* consegue, na assembleia do povo, tomar partido contra a nobreza: ou agindo contra ela como um todo como naquele em que obtém o investimento de Sólon; ou agindo contra uma parte dela como quando concede guardas de corpo a Pisístrato.⁶⁷ Mas essa não é a situação vulgar, em política ordinária, na qual a nobreza conserva um domínio (mais ou menos) seguro sobre o

⁶⁵ Cs. Ch. Meier, in *La naissance du politique*, pp. 57 - 63

⁶⁶ Cf. Sólon, in fr. III, 31-33, p. 190

⁶⁷ Cf. Heródoto, in I, 59, 4-5, pp. 90-91; cf. Aristóteles, in *Const At*, 14, 1, p. 14

poder, aquela em que, apesar da legislação soloniana, a igualdade é mais formal do que efectiva e as relações pessoais continuam a jogar um papel essencial. É claro que nesta época a política é objecto de um debate público pois não se está em tirania. O próprio Sólon apresenta o seu programa aos concidadãos. É possível que tenha criado um Conselho (anualmente) renovável. É mais certo que tenha feito apelo à responsabilidade de cada um para com a *polis*, por intermédio de várias medidas, como a lei sobre a *stasis*⁶⁸ (visando fazer intervir, sob pena de atimia, cada cidadão *activamente* na guerra civil). Mas ele não é o “Pai” da democracia que os autores do s. IV, como o da *Constituição de Atenas*, pretendem fazer crer. *Bons velhos tempos* em que não estão, ainda, reunidas as condições suficientes para a acção política regular do *dêmos*. Novamente, Atenas vai sucumbir à tirania. Porque, no seio dos “bem nascidos” (*eugeneis, eupatridai...*) as facções vão continuar a digladiar-se pelo predomínio.

As perturbações não tardam a recomeçar. Desse turbulento final dos anos sessenta desta centúria, três principais textos relatam os acontecimentos. Os mais recentes – o da plutarquiana *Vida de Sólon* e o da aristotélica *Constituição de Atenas* – parecem traduzir essas lutas só em termos do s. IV, ou seja, a oposição do *povo* aos *poderosos* ou a dos “pobres” aos “ricos”. Assim perdendo de vista o carácter *clientelar* da relação que une gentes da planície, da costa e da montanha a esta ou aquela família que aí tem a maioria dos seus bens patrimoniais. Por seu turno, a narrativa herodotiana é a que parece permitir uma maior aproximação a uma realidade quinhentista: a de um conflito, entre os representantes (Pisístrato, Mégacles, Licurgo) das grandes famílias atenienses, no qual cada uma delas se apoia numa clientela local.⁶⁹ Para se apoderar da tirania, Pisístrato teria formado uma terceira modesta facção com os seus partidários, a dos *montanheses*, que se opõe às outras duas maiores. Seria por isso que, muito depressa, toma o cuidado de se apresentar como defensor de todo o *dêmos* e de capitalizar o prestígio adquirido na condução da campanha contra os Megarenses. Porém, pouco tempo depois, os partidários de Mégacles e os de Licurgo chegam a um entendimento para o expulsar. Mas, diz Heródoto, os que o tinham afastado recomeçam as lutas entre si.⁷⁰ É assim que Pisístrato se apodera da tirania em Atenas, depois a perde e a volta a recuperar. Ao ser escorraçado, uma segunda vez, regressa apoiado num exército de mercenários e volta a retomá-la. E consegue transmiti-la aos filhos Hípias e Hiparco (527-510 a.C.). Todavia, como salientei atrás, agora os nobres, para contarem com o seu apoio, precisam de oferecer ao *dêmos* mais do que vantagens materiais. Porque a *boa ordem*, estabelecida pelos deuses, tão facilmente se exprime em preceitos éticos fundamentais como dificilmente se manifesta na estrutura socioeconómica e nas instituições políticas de uma *cidade* em que prevalece acentuado desequilíbrio de forças.

A aspiração e a disposição para participar na política são encorajadas pela consolidação da situação económica e a institucionalização da justiça sob o governo de um Pisístrato respeitador das leis. Mas essas aspiração e disposição incrementam-se muito à medida que o *dêmos* ateniense se vai desiludindo com a tirania dos Pisistrátidas. A qual, ao desestabilizar-se, endurece o seu regime.⁷¹ Todavia Atenas não é caso isolado pois a sua situação insere-se num movimento que parece estender-se a uma grande parte da Grécia.⁷² Movimento impulsionando numerosas tentativas de reforma, da ordem das *ciudades*, de que são prova a criação de novos conselhos, renovados

⁶⁸ Cf. Aristóteles, in *Const At*, 8, 5, p. 9

⁶⁹ Cf. Heródoto, in I, 59, pp. 89-92

⁷⁰ Cf. *Ibidem*, 60, 1-2, p. 92

⁷¹ Cf. Aristóteles, in *Const At*, 19, 1, p. 20; cf. Heródoto, in V, 62, pp. 66 - 67

⁷² Cs. Ch. Meier, in *La naissance du politique*, pp. 64 - 66

anualmente, novos tribunais, a reorganização das tribos em bases locais... No rescaldo destas reformas, a experiência deve provar que nem as oligarquias nem as tiranias conseguem erradicar a crise eficaz e duravelmente. Porque elas também beneficiam com diversos dos prejuízos que fazem sofrer e revoltar os cidadãos *passivos*.

Progressivamente, toma-se consciência que uma melhoria real e sustentada da ordem cívica não é possível sem uma participação política activa de vastas camadas dos cidadãos; dito diferentemente, tal não é possível enquanto a política permanecer uma coutada da nobreza porque permanecem arbitrariedades, usurpações e lutas de facções. Porque *a lei cria um estado de direito*⁷³ mas não efectiva o direito à igualdade.

É assim que a aspiração à *isonomia* – uma aspiração política ainda inserida no pensamento nomístico – corresponde a uma vontade crescente de assentar a *cidade* sobre bases mais largas. No fim do século vive-se o começo de uma nova etapa com a grande tentativa de Clístenes. Ela visa institucionalizar, por meio de uma reforma global e complexa, a *presença cívica*.

A conquista da igualdade política

Ao conceito central do s.VI, a *eunomia*, vão suceder outros como o de *isonomia* e o de *dēmokratia*. Pressupondo-se uma relação entre mudança do universo conceptual e mudança sociopolítica global.

A evolução quinhentista acabada de resumir permite entrever que, a termo, dela resulta uma sensibilidade acrescida aos abusos dos regimes aristocráticos e uma aversão pela tirania. Esta é, também por isso, um trampolim importante para a *isonomia*.

Todos os indicadores deixam pensar que o regime tirânico, apesar de autoritário, consegue alcançar – ao longo de quase meio século⁷⁴ – um importante desenvolvimento material para Atenas. Esta consolidação favorece que o *dêmos* concentre o seu interesse sobre o domínio político e que ele possa jogar um papel determinante no destino da *polis*. Crescimento económico que contribui não só para o benefício dos camponeses mas também, em particular, para engordar o fraco peso do *dêmos* urbano. Reforço importante pois é nestas camadas populares que Clístenes se vai apoiar quando, após a queda dos Pisistrátidas (510 a.C.), se tem de defrontar com o partido oligárquico. Este, no arcontado de Iságoras (508 a.C.), havia conseguido expulsar Clístenes e mais setecentas outras famílias; “uma drástica operação de limpeza” visando, provavelmente, “estabelecer uma apertada oligarquia que tivesse em conta os interesses de Esparta.”⁷⁵ Essa população urbana – que ele *fará entrar na sua hetairia*, para retomar a expressão de Heródoto – é precisamente aquela que, cerrando fileiras atrás do conselho da *Boulê*,⁷⁶ vai escorraçar Iságoras e seus partidários, mais os Espartanos vindos em seu socorro; e aclamará o Alcmeónida como guia e chefe do partido popular.⁷⁷ *Dêmos*, constituído por Atenienses de cepa e *neopolitai*, que lhe dará o seu apoio para proceder à reforma da constituição. Esta situação é um exemplo de como a cidadania não pode ser centrada exclusivamente sobre os direitos, e exige a abordagem da sua dimensão *activa* de participação diversa na vida da comunidade.

⁷³ Cf. Aristóteles, *in Pol*, I, 6, 5 [1255 a], p. 21

⁷⁴ Cf. Aristóteles, *in Const At*, 19, 6, pp. 21- 22

⁷⁵ J. Ribeiro Ferreira, *A Grécia Antiga*, p. 78

⁷⁶ Cf. Heródoto, *in V*, 72, 2, pp. 78 - 81

⁷⁷ Cf. Aristóteles, *in Const At*, 20, 3-4, p. 22 ;

cf. Heródoto, *in V*, 66, pp. 72 - 73 ; 69-70, pp. 76 -79; 72-73, pp. 78 - 83

Antes de apontar, em traços sumários, os pontos da reforma clisteniana que criam condições para a igualdade política, penso que importa lembrar a relação entre o domínio político dos nobres e a teia de fios de que usufruem: os laços familiares, os de alianças matrimoniais e os de clientela.

Veja-se, então, a reforma de Clístenes. Ela pode ser enquadrada em dois eixos. Um, a reorganização do corpo cívico e a criação de quadros políticos novos; outro, a transformação das instituições políticas já existentes.

No primeiro eixo, alarga-se a cidadania a não Atenienses; cria-se uma nova divisão administrativa e autárquica, o *demo*; divide-se a Ática em 3 zonas (urbana, interior e costeira) para que cada uma englobe 10 grupos de *demos*, as *trítias*; forma-se uma tribo com uma *trítia* de cada zona. Este novo sistema de repartição territorial dos cidadãos em 10 tribos *geométricas* – que substitui o antigo sistema de 4 tribos gentílicas fundadas num parentesco mais ou menos real – vai reorganizar as instituições da *polis* a partir desta mesma repartição e criar um calendário cívico distinto do religioso. A unidade política de base, o *demo*, espécie de comuna, constitui o quadro no qual a cidadania é definida, transmitida, controlada. Como curiosidade, note-se um exemplo de como o demótico passa a ser o sinal de pertença à *polis*: *Péricles, filho de Xantipo, do demo de Colarges*.⁷⁸

Relativamente ao segundo eixo, é aumentado o número de membros do Conselho que passa a ser composto por 50 representantes de cada uma das 10 tribos e por isso passando a denominar-se “Conselho dos Quinhentos”. Também é provável ter havido um começo de nomeação dos conselheiros por meio de tiragem à sorte (de e pelos *demos*), também um aumento dos seus poderes bem como o da importância da Assembleia. Ainda é possível que date desta época a implantação de certos dispositivos legais (como os do ostracismo e juramento dos *buleutas*) e a instituição da nova magistratura da *estrategia*.

Será que, para classificar o regime instituído por Clístenes, em 508-507 a.C, se pode concordar com Heródoto?

“Clístenes, que instituiu as tribos e a democracia em Atenas (...).”⁷⁹

A resposta é sim e não, à moda normanda. Será mais certo que instituiu as tribos e inicia a invenção da democracia. Porque Clístenes cria condições para a igualdade política mas não cria a igualdade política. Para que esta se estabeleça são precisas três outras condições. Primeira, que o antigo Conselho do Areópago seja privado, *mesmo*, do seu poderio. Tendo *emagrecido* mas sobrevivido às reformas e *engordado* no decurso das guerras posteriores a 480 a.C, este vitalício baluarte aristocrático detém, ainda, poderes vastos e efectivos que lhe permitem inviabilizar as medidas populares e permanecer o órgão determinante na prática política. Segunda condição, que as assembleias se tornem periódicas e frequentes. Terceira, que o peso do *dêmos* cresça em proporção ao papel que vai jogar, durante as guerras médicas e nos anos seguintes, na importância da frota de guerra.⁸⁰ Já aludi á regra cívica entre a proporcionalidade do estatuto social e do papel militar. Segundo a capacidade financeira dos indivíduos, para se dotarem de armamento adequado, assim lhes é requerido um certo serviço cívico de guerra. Aos tetas, sem posses para cavalo ou panóplia, não se pode pedir senão um serviço pessoal, mais desvalorizado. Integram, por um lado, as tropas ligeiras (de

⁷⁸ Cf. Plutarco, *in Pér*, 3, 1-2, p. 16

⁷⁹ Heródoto, VI, 131, 1, p. 121

⁸⁰ Cf. Aristóteles, *in Const At*, 23-25, pp. 25 - 28

lanceiros, arqueiros e fundibulários) cuja intervenção à margem da falange hoplítica é, até à guerra do Peloponeso, de pouca eficácia e de pouca moral; por outro, o corpo de remadores que assegura a propulsão das trieres. Ora se é da sua capacidade de manobra que depende o triunfo do abalroamento, fundamento da táctica naval, outro tanto é dizer que constituem uma peça mestra no desenvolvimento do imperialismo marítimo ateniense inaugurado com as gloriosas vitórias em Salamina e Mícale. Desse modo, criam-se condições para que as classes não hoplíticas joguem um papel político decisivo na *cidade*.

No seu tempo, a reforma de Clístenes tinha dotado os cidadãos de uma importância e de uma potência novas no seio da ordem tradicional; tinha restringido a potência e a arrogância dos nobres; tinha feito aparecer novas regras do jogo. Porém a nobreza vai permanecer a camada dominante. Clístenes abre o caminho à democracia, outros políticos como Efialtes e Péricles vão dar-lhe pernas para andar. O nascimento da democracia na Grécia da época clássica vai estar ligado não só a essa fractura no seio da nobreza e ao compromisso entre o *dêmos* e uma camada de senhores – que “apoia um regime *de liberdade* expurgado de todo resíduo *tirânico*”⁸¹ – como também à viragem para a política marítima.

A igualdade jurídica formaliza a igualdade dos cidadãos mas não a efectiva. Porque não assegura nem a socioeconómica nem a igualdade política. É preciso fazer *descer a lei* entre os cidadãos. Em Atenas só se começa a efectivar quando se recusa ao Areópago o poder de contrapeso da Assembleia do povo, quando se lhe retira o direito de supervisionar a vida política da *cidade*. Quando a ordem, na sua globalidade, for compreendida enquanto organização política e relação entre os cidadãos como tais, nesse cerne em que a questão de saber como se governa depende das instituições.

Só a partir de 462-461 a.C. se demonstrará que toda a ordem assenta sobre uma decisão e não sobre uma norma.

A evolução não há-de parar em Clístenes. Em 488-487 a.C, Atenas vai viver um novo conjunto de reformas que continuam e aperfeiçoam as clístenianas. E mais umas outras, em 462-461, cujo emblema é o evento profundamente marcante da destituição do Areópago. O ancestral Conselho ao qual se liga a aura de um terror sagrado. A esta revolução fica associado o nome de Efialtes, o homem que luta para que a cidadania seja conferida (*de facto*) aos indigentes. Ele que é seguido por Péricles e por outros nobres partidários democratas, seguido pelo *dêmos*, temido pelos oligarcas como *incorruptível e implacável* contra os que lesam o povo.⁸² Estratego eleito em 465-464 ou 464-463 a.C, está bem colocado para investir contra os membros do Areópago “que se serviam das suas posições para enriquecer.”⁸³ Aponte-se a importância crescente da magistratura da *estrategia* paralelamente à decrescente do arcontado, em consonância com as alterações constitucionais de 488-487. Os membros desta magistratura suprema na época arcaica, coto de nobres e ricos, tinham passado a ser designados para um mandato anual e por tiragem à sorte: para cada tribo, o *dêmos* elege uma lista de 500 nomes da qual é sorteado um. Assim se contrariando as influências pessoais e sociais *efectivas* na escolha dos arcontes, assim se insuflando algum sangue novo na composição do Areópago. Em breve o arcontado seria um simples cargo. Ao mesmo tempo assiste-se, desde a batalha de Maratona, à ascensão dos estrategos. Agora chefes

⁸¹ L. Canfora, “Le citoyen”, pp. 199 - 200

⁸² Cf. Plutarco, *in Pér*, 10, 8, pp. 25 - 26

⁸³ J. Ribeiro Ferreira, *A Grécia Antiga*, p. 87

das forças armadas de terra e mar, renovavelmente eleitos⁸⁴ pela Assembleia, eles tornam-se os magistrados mais influentes em política interna. Gozando desta influência, o estrategista Efialtes inicia a sua acção tentando processos de corrupção a alguns areopagitas. Depois apresenta e vê aprovado pela Eclésia um conjunto de leis que, por um lado, privam o Areópago das suas funções legislativas e judiciais e as transferem para a Assembleia do povo, o Conselho dos Quinhentos e os tribunais populares da Helieia, e, por outro, o reduzem à jurisdição em crimes de religião e de homicídio. Uma barreira efectiva à democratização tinha sido derrubada. Porque uma questão fundamental tinha sido posta claramente: *quem* tem o poder e *de que maneira* tem o poder.

Em 462-461 a.C, no seio da “ordem igualitária”, distingue-se a oposição entre uma forma de governo mais dominada pela nobreza e uma outra apoiando-se essencialmente sobre o povo; oposição que se entenderá, mais tarde, como a democracia em sentido estrito e a oligarquia em sentido lato, ou, ideologicamente, como uma democracia mais *radical* e uma mais *moderada*. Está à vista que há dois grupos poderosos que se enfrentam no seio da comunidade: a nobreza e suas clientelas de um lado, o povo (e seus apoiantes nobres) do outro. Determinar qual dos dois grupos é preponderante só pode relevar de uma decisão consciente, ou seja, negócio de confrontação política. Ou, subvertendo as regras, negócio de conspiração. Aristóteles refere que, nas cidades democráticas, os oligarcas prestam juramento explícito de abater o *dêmos*: *Juro ser sempre inimigo do povo, e fazer contra ele todo o mal que eu puder*.⁸⁵

O helenista Ribeiro Ferreira faz uma comparação pontual oportuna entre as situações políticas⁸⁶ no tempo de Clístenes e de Efialtes (e Péricles): em 508, a assembleia elegia os nobres e eles decidiam; em 462, elege ainda nobres para postos determinantes mas estes têm de obter a sua aprovação antes das decisões e prestar contas delas. Até o próprio Péricles, quando as desgraças da guerra do Peloponeso e da peste acirram os ânimos, é levado a tribunal e punido com uma multa. O que não impede o *dêmos* de, pouco tempo depois, o eleger novamente considerando-o “o mais capaz”.⁸⁷ Com as reformas dos anos 508, 488 e 462 anteriores à era cristã, segundo Meier, realiza-se o político no sentido grego: “um ideal de justiça cívica, a eliminação da arbitrariedade e a limitação do poder. É o que dizem explicitamente as *Euménides*.”⁸⁸

Assim se começa a poder exercer a soberania do *povo em comum*, ou, dito à maneira oligárquica, assim começa uma *democracia radical*. Essa que, em 404 a.C, os Trinta *tiranos* procuram logo eliminar: eliminando (o que consideram ser o seu pilar) as leis pelas quais Efialtes tinha anulado o poder do Areópago.⁸⁹ Essa *democracia radical* que o insubmisso Trasíbulo, chefe dos populares, procura restabelecer.

Alguns helenistas consideram, parafraseando a linguagem da Revolução francesa, que se pode datar o *Ano Um* da democracia ateniense – “pela minha parte, eu não hesito em fazê-lo”⁹⁰ – a partir das reformas de Efialtes. O estrategista ao qual a tradição anaximéniana atribui ter feito *descer a lei* entre os cidadãos quando, por um

⁸⁴ Na Atenas democrática, o processo de eleição irrestrita das magistraturas militares e financeiras constitui a única excepção à regra de tiragem à sorte e de mandato não renovável (pelo menos imediatamente). Esta excepção é bem confirmada pelo caso paradigmático de Péricles: ele é eleito 15 vezes. Acontece mesmo que, em certos anos, a sua eleição é supra-numerária visto já haver um representante do seu demo para o colégio de estrategistas; e, mesmo assim, o *Dêmos* escolhe-o também.

⁸⁵ Cf. Aristóteles, in *Pol*, V, 9, 11, [1310 a], p. 72

⁸⁶ Cf. J. Ribeiro Ferreira, in *A Grécia Antiga*, pp. 90 - 91

⁸⁷ Cf. Tucídides, in II, 65, 3-4, p. 47

⁸⁸ Ch. Meier, *La naissance du politique*, p. 110

⁸⁹ Cf Aristóteles, in *Const At*, 35, 2, p. 38

⁹⁰ N. Loraux, *La cité divisée*, p. 68

gesto eminentemente simbólico, ele manda deslocar os veneráveis suportes das leis solonianas da colina sagrada da Acrópole para o centro político e não mítico da Ágora.

A revolução de Efiltes dá os primeiros meios efectivos à dominação (*kratos*) do *dêmos*. Por isso é um choque bem mais brutal para os oligarcas do que as reformas de Clístenes e aqueles não vão esquecer nem o seu nome nem a sua obra. Ele é vítima de um assassínio político numa época em que domina essa outra forma (não sangrenta) de *juízo* que é o ostracismo, decidido pela assembleia. O facto de tal não acontecer é mais uma prova do seu suporte popular. Como para grandes males são precisos grandes remédios, é eliminado liminarmente. E teme-se que esta minoria vencida, bastante forte, tome mais medidas para abolir a nova constituição. Na primavera de 458 a.C, quando a *Oresteia* é representada, os seus apelos à concórdia mostram que a calma ainda não reina em Atenas. A *cidade* de Atena vivera na preocupação permanente de que os oligarcas conspiram com Esparta⁹¹ para derrubar a democracia. E que uma guerra civil rebente a qualquer momento.

Todavia Efiltes só tinha sido riscado da vida mas não do pensamento nem da acção. Não custa acreditar que ele tenha sido o grande mentor político de Péricles ao constatar-se a sua obra de efectivação do governo do povo.

Clístenes e Efiltes são ambos protagonistas de dois desses momentos de tensão em que muda o carácter da luta política na história das *idades*. Péricles será o continuador. No caso vertente: quem detém, *efectivamente*, a superioridade (*kratos*) na vida política, o povo ou os oligarcas?

Soberania do povo: isonomia ou isocracia *versus* democracia ?

Em que medida o universo conceptual acompanha a luta política? De imediato, logo ao tempo das reformas de Clístenes, passam as diversas constituições a diferenciar-se na base da repartição do poder? Não, e compreende-se porquê. Um pensamento dirigido essencialmente para uma *Nomos* assente sobre dados *a priori* e sobre funções individuais deve ter tido muita dificuldade em conceber uma ordem em construção assente sobre largas camadas da população. Assim se compreende que esta última tenha começado por ser percebida como “ordem igualitária” (*isonomia*).

A concepção isonómica pode ter surgido, nas últimas décadas de Quinhentos, veiculando uma aspiração que se manifesta em slogans políticos e mesmo em canções de mesa.⁹² A noção é claramente dirigida contra a arbitrariedade do tirano, ou de súcias nobres no poder, e nela soa o eco da concepção primitiva da igualdade como justiça e garantia contra os abusos. A consciência geral nela pode ver não um regime de poder mas uma simples realização do ideal da *ordem justa* modificada pela igualdade (*ison*). E que assim se tenham interpretado as reformas de Clístenes. Redefinem-se as novas relações entre os cidadãos – a todos um quinhão igual – na ordem já existente, ou seja, enxerta-se a igualdade política na *eunomia*. As formas anunciadoras de democracia – isonomia, isocracia, isegoria... – mostram que ela não se compreende inicialmente senão através da instalação de elementos novos na ordem tradicional. E o conceito de isonomia vai continuar, durante bastante tempo, a servir de critério de avaliação das constituições: *ordem (des)igualitária* ?

No entanto, a igualdade (a palavra e a coisa) não é algo de inócuo que possa deixar de se reflectir sobre a estrutura de poder. Nos tempos quatrocentistas, a isonomia vai adquirir o significado de “governo do povo” ou “governo da maioria” e em

⁹¹ Cf. Plutarco, *in Pér*, 10, pp. 24 - 25

⁹² Cf. J. Ribeiro Ferreira, *in A Grécia Antiga*, p. 80

documentos datados dos anos sessenta em diante⁹³ há uma consciência de que se pode distinguir as constituições segundo o critério da dominação. Começam a distinguir-se as dimensões qualitativa e quantitativa da igualdade.

Oiçamos o que diz um contemporâneo como Heródoto (c. 480-425 a.C.). No terceiro livro das suas *Histórias* – talvez publicadas entre 430 e 424 – ele ficciona um debate, sobre a melhor forma de governo, entre três nobres persas: Megabizo exalta a oligarquia, Dario a monarquia e Otanes a democracia. Este acusa a constituição monárquica de arbitrariedade e de excessos e de insolência e de inveja e de desconfiança e de não observância das leis e de condenação à morte sem julgamento. E Otanes propõe que a todos os Persas *em comum* sejam confiados os assuntos do Estado falando nestes termos:

“Ora, quando o povo governa, esse poder tem, antes de mais, o mais belo de todos os nomes – isonomia ; em segundo lugar, de todas as coisas que um monarca faz, nenhuma existe em isonomia: é por sorteio que se recebe cargos públicos, exerce-se o poder prestando contas, todas as deliberações são expostas à comunidade. Exponho-vos, pois, a opinião de que, recusando a monarquia, é o povo que devemos exaltar, porque é em comum, na unidade de todos, que tudo deve estar.”⁹⁴

Este passo é muito interessante. Por um lado, usa-se a bitola do poder para distinguir as constituições: saber se um só governa, ou alguns, ou a maioria. E da constituição democrática Heródoto aponta como características fundamentais a igualdade, liberdade e justiça. Quer por meio da tiragem à sorte e da responsabilidade dos magistrados, quer por via do governo da maioria (*plêthos archôn*) pois que se tomam as decisões em comum na Assembleia e nos júris do tribunal onde vigora o princípio maioritário. Porém, por outro lado, o poder do povo não tem o nome de *dēmokratia* mas sim o (mais formoso) de *isonomia*.

O uso de isonomia remete para um embaraço que a palavra democracia provoca?

A partir de meados de Quatrocentos a democracia existe e não só a coisa como também a palavra. Aliás, existe não só *dēmokratia* como todo um novo leque de conceitos constitucionais em que a distinção da ordem comunitária se faz pelo critério da dominação.

A democracia significa o *kratos* do *dêmos* e isso é um bicudo problema duplo. Primeiro, *kratos* remete para vitória, superioridade, preeminência, dominação... remete para divisão. Ora a política não é a *cidade* una e pacífica? Então, regularmente, *kratos* se apaga em proveito de *archê*, nome do sempre partilhado e sempre renovado poder institucional legítimo. Assim, o poder fica *no meio*, lugar comum a todos e lugar de pôr em comum, onde se opera a partilha igualitária dos cargos rotativos e da palavra no debate. Mais vale abster-se de *kratos*. Mas há, ainda, um segundo escolho. *Dêmos* pode designar tanto o povo enquanto totalidade cívica como o partido popular e convenhamos que este uso partidário remete para divisionismo... Mais vale abster-se de *dêmos*. Os democratas, já no s. V, ou abstêm-se de mencionar *dēmokratia* ou mencionam de forma breve e cautelosa como é visível em Tucídides.⁹⁵ Mesmo se este historiador dá uma imagem harmoniosa da democracia ateniense pois respeitadora das

⁹³ Cf. Ch. Meier, *in La naissance du politique*, p. 198

⁹⁴ Heródoto, III, 80, 6, p. 132

⁹⁵ Cf. Tucídides, *in* II, 37, 1, p. 27; 65, 9, p. 48

leis e da liberdade individual (pelo menos enquanto ele acha que ela foi bem dirigida por Péricles).⁹⁶ Enfim, os democratas comportam-se como se este nome lhes tivesse sido imposto pelos adversários do regime como a mais depreciativa das alcunhas.⁹⁷

Contudo esta história de *kratos*, *archê* e *dêmos* ainda não terminou. Pensando bem, melhor será dizer que o bicudo problema não é duplo mas triplo. Entram em cena os críticos da democracia. Pois não basta substituir *kratos* por *archê* se a questão se desloca para o “governo da maioria” (*plêthos archôn*). Escutemos o autor da *Constituição de Atenas* enquanto último de uma série de escritores clássicos que, com diferenças de tom e de grau, diz quase a mesma coisa:

*chegou-se ao regime actual atribuindo sempre maiores poderes à maioria (plêthos) e o povo (dêmos) tornou-se senhor de tudo e tudo é regulado pelos decretos e os tribunais onde o povo é soberano (kratos).*⁹⁸

A questão é que, desde Efialtes e Péricles, tinha sido posta com clareza uma das alternativas mais fundamentais com que pode ser confrontada uma comunidade cívica: a de saber se os governados não especializados politicamente devem ou não, *de jure* e *de facto*, ter um direito de palavra política decisiva. A qual se exprime pelo princípio maioritário.⁹⁹

Agora o busílis é *plêthos* pois que “a maioria” não representa outra coisa senão as massas e o seu epíteto bem pejorativo de *populaça*. E esta, agora, tem *kratos*. Esta inovação tão radical tem de expressar-se, também, ideologicamente. *Plêthos* é uma cambada dotada de baixos instintos, incompetência e preguiça que, mesmo não sabendo distinguir o bom do mau, emite decretos com força de lei e sentenças de condenação à morte ou exílio ou confisco de bens. Assim fazendo reinar o terror contra a *gente bem*. Esta acusação aristotélica retoma a crítica que, anteriormente, Xenofonte, Platão ou Isócrates tinham formulado: a democracia tinha-se *radicalizado*.¹⁰⁰ Opondo, de bom grado, a *grandeza* passada – a da “constituição dos antepassados” (*patrios politeia*) associada, normalmente, à constituição de Sólon – à *decadência* presente.

Muitos comentadores modernos seguiram o esquema destes antigos e viram uma democracia *radical* (em que o *dêmos* está acima da lei) edificada sob a influência dos demagogos cleonianos sucessores de Péricles. A qual teria ocasionado um declínio que explica, em grande medida, a derrota sofrida em Queroneia. Outros mudaram de opinião.¹⁰¹ E outros nunca a tiveram, como é o caso de Mogen Hansen. Este helenista dinamarquês opina que a hipótese de Atenas ter experimentado uma democracia *radical*, a colocar-se, só pode ser para o período compreendido entre as reformas de Efialtes e o fim da guerra do Peloponeso. Mas não é credível, de maneira nenhuma, para a democracia de Trezentos em que os tribunais fazem respeitar as leis (revistas a seguir à tirania dos Trinta) e se restringe o papel da Assembleia privando-a de capacidade legislativa.¹⁰² A crise económica seria bastante circunscrita aos anos que se seguiram (imediatamente) à guerra do Peloponeso e a prosperidade, bastante inegável, do s. IV

⁹⁶ Cf. *Ibidem*, 37-41, pp. 27 - 30

⁹⁷ Cf. N. Loraux, in *L' invention d' Athènes*, pp. 175 - 222; in *La cité divisée*, pp. 65 - 68

⁹⁸ Cf. Aristóteles, in *Const At*, 41, 2, p. 44; comparar in *Pol*, V, 5, 10 [1305 a], p. 56

⁹⁹ Cs. Ch. Meier, in *La naissance du politique*, pp. 109 - 110

¹⁰⁰ Cs. Xenofonte, in *Mem*, I, 2, 42, pp. 32-33, 45, pp. 34-35; III, 5, 15, pp. 196-197; cs. Platão, in *Rep*, VIII, 557 a, p. 386

¹⁰¹ Cf. Cl.. Mossé, in *Politique et société*, pp. 228 - 230

¹⁰² Cf. M. Hansen, in *La Démocratie athénienne à l' époque de Démosthène*, pp. 343 - 347

haveria de prolongar-se à centúria seguinte. A *guerra entre pobres e ricos*, tão cara aos autores gregos que fazem de Sólon o heróico democrata por excelência, aparece a estes historiadores como uma crise social absolutamente relativa. E o regime democrático não pode ser acusado do falhanço final, face à Macedónia, como assevera Mossé: “a democracia funcionou, e funcionou bem, enquanto ela subsistiu.”¹⁰³

Se Queroneia tem consequências tão graves, e não é por causa das instituições democráticas, é porquê? A resposta, agora à moda portuguesa e não à normanda, fica para mais logo.

Igualdade política e desigualdades sociais

Em meados do s. V ateniense a democracia existe. Os seus fundamentos são a igualdade e a liberdade traduzidas nesses dois termos frequentemente usados como símbolos democráticos: *isonomia*¹⁰⁴ e *isegoria*.¹⁰⁵

Intrinsecamente ligada à concepção de igualdade aparecera uma forma absolutamente nova, substantiva, de liberdade (*eleutheria*). Sendo a igualdade dos cidadãos que impede a arbitrariedade e a tirania, é a igualdade que assegura a liberdade cívica de expressão.¹⁰⁶ Sobre o binómio igualdade-liberdade se funda o princípio maioritário: qualquer voz que se exprime no seio das assembleias, dos tribunais e dos colégios de magistrados tem valor igual. Duas personagens de Eurípides verbalizam esse direito eminente, que só a cidadania concede, a liberdade de Palavra.¹⁰⁷ Íon faz prece que sua mãe seja de Atenas, e não estrangeira, “para que dela eu receba o direito de falar livremente.”¹⁰⁸ O mesmo direito invoca Fedra ao desejar que os filhos sejam “livres de dizer o que quiserem.”¹⁰⁹ O ritual do início de cada sessão da Assembleia é significativo. Após a leitura do relatório do Conselho, o arauto dá voz – perguntando, sempre, *quem quer tomar a palavra?* – primeiro aos cidadãos com mais de 50 anos de idade e depois a qualquer um que o deseje.¹¹⁰ Estas marcas distintivas de democracia (igualdade-liberdade) têm, em Atenas, um sentido político essencial: é unicamente no domínio da “presença cívica” que elas são asseguradas (e não como a posse de direitos inalienáveis).

*A cidade é livre. O povo aí governa; os cidadãos administram o Estado, rotativamente, como magistrados anuais. Não há nenhum privilégio de fortuna pois o pobre e o rico têm direitos iguais nesta terra.*¹¹¹

¹⁰³ Cl. Mossé, *Politique et société*, p. 230

¹⁰⁴ Cf. Heródoto, *in* III, 80, 6, p. 132

¹⁰⁵ Cf. Heródoto, *in* V, 78, pp. 86 - 87

¹⁰⁶ Quando se alarga o grau de abstracção do conceito liberdade ele adquire, também, o sentido de viver à sua vontade, fazer da sua vida o que se deseja; então ficam reunidas as suas duas faces, a cívica e a pessoal. Assim o entende o elogio de Péricles tucidiano: *nós praticamos a liberdade, não só na nossa conduta política (...) como no que diz respeito às maneiras de viver quotidianas*. Cf. Tucídides, *in* II, 37, 2-3, pp. 27 - 28

¹⁰⁷ O conceito usado, nas tragédias euripidianas que vão ser citadas, para significar “liberdade de Palavra” é *parrhesia* que é equivalente mas (cronologicamente) posterior a *isegoria*.

¹⁰⁸ Eurípides, *Íon*, 672, p. 74

¹⁰⁹ Eurípides, *Hipól*, 421, p. 36

¹¹⁰ Cs. Cl. Mossé, *in* *Politique et société*, pp. 127 - 128

¹¹¹ Cf. Eurípides, *in* *Suplic*, 405-408, p. 118

É verdade que, com as reformas de Efialtes, toda a vida política passa para as mãos da Assembleia do Povo e do Conselho dos Quinhentos (e dos órgãos que daí derivam). O que quer dizer que, numa proporção absolutamente inédita, os negócios públicos podem concernir os cidadãos não só das camadas médias mas também das inferiores. O *dêmos* inteiro passa a ter o direito de fazer escolhas e de tomar decisões sobre o destino da *Cidade*. Reunido em assembleias, tem o direito de participar nos negócios da guerra ou da paz, dos tratados ou das finanças, da legislação ou dos trabalhos públicos, do ostracismo ou da adopção cívica... Reunido em tribunal, nos júris da Helieia, tem direito a julgar causas civis ou criminais, públicas ou privadas. O *dêmos* tem direito a eleger certos magistrados e a ser designado pela sorte para ocupar todas as outras magistraturas. O *dêmos* tem direito à *presença cívica*.

Mas tem o *dêmos* inteiro inteiras possibilidades de exercer este direito?

Efectivar o princípio da igualdade qualitativa

A igualdade política alcançada no tempo de Efialtes não faz desaparecer o problema das desigualdades sociais, como o não tinham feito nem as reformas de Sólon nem as medidas de Pisítrato.¹¹² Elas melhoram as condições de vida populares mas sem modificar o regime fundiário. Lembre-se o juramento que prestavam os arcontes e os juízes heliastas de não atentarem contra o regime da propriedade.¹¹³ E, em 462 a.C, também não é feito qualquer atentado nem à propriedade privada da terra nem à possibilidade de enriquecer livremente a favor do desenvolvimento das trocas. Ora ricos e pobres são todos cidadãos, porém só os primeiros possuem rendimentos e dispõem desse lazer (*scholê*) que lhes permite consagrar-se à vida da *polis*. E responder à sua forte solicitação. Agora as assembleias deliberativas têm lugar central nesta constituição – é ilustrativa a mudança do local da Eclésia da praça da Ágora para a colina da Pnyx – reunindo-se regular e frequentemente para que seja tomado o maior número possível de decisões. No tempo de Aristóteles, a Assembleia do povo deve realizar um mínimo de quarenta sessões por ano; na segunda metade do s. V o número seria idêntico ou ligeiramente inferior. Tribunais de jurados e magistraturas solicitam também os cidadãos.

Neste momento histórico a questão-chave é participação, ou seja, a ligação concreta com o direito a garantir: como pode uma igualdade formal de direitos que rege o acesso à vida política tornar-se real para *gentes miúdas* que precisam de trabalhar para sobreviver?

Um direito formal não é condição suficiente para o exercício cívico. Não sendo generalizado o princípio da cidadania, a todas as instituições sociais, daí resulta que a igualdade básica de direitos jurídicos e políticos pode ficar não só compatível como até legitimadora das desigualdades socioeconómicas.¹¹⁴ São indispensáveis recursos económicos e educacionais (desigualmente repartidos na sociedade) para o exercício dos direitos, sem o qual, considera Barbalet, “a cidadania fica vazia para todos os objectivos práticos.”¹¹⁵ Nessas circunstâncias o sistema sofre uma dupla mutilação: grande parte dos seus membros não participa, de facto, na comunidade da cidadania à qual juridicamente pertence; esta detenção de direitos meramente formais não pode contribuir para alterar os condicionalismos que tornam “a posse da cidadania ineficaz,

¹¹² A crer na tradição que faz do tirano um protector económico do *dêmos*.

¹¹³ Cf. Aristóteles, in *Const At*, 56, 2, p. 59

¹¹⁴ Cs. T. H. Marshall, in *Citizenship and Social Class*.

¹¹⁵ J. M. Barbalet, *A cidadania*, p. 109

se não inútil.”¹¹⁶ É esta (des)vantagem – segundo a perspectiva – do cidadão *passivo* que depende do tipo de regime. É necessária qualquer forma de favorecer um processo inacabado de acesso à plena cidadania. E a igualdade política pode contribuir para atenuar as desigualdades sociais. Porque é preciso decidir sobre medidas que visem complementar a conquista igualitária nos planos social e cultural.

A democracia ateniense demonstra, ao instituir a mistoforia, ter consciência que da emancipação legal e política não decorre automaticamente a prática cívica. Um direito só passa de formal a real quando é exercido, e só então as capacidades e oportunidades passam de abstractas a concretas. Ao começo desta nova fase histórica da *cidade* está ligado o nome do estratega Péricles.

Depois, quando Péricles tomou a direcção do partido popular (...) a constituição tornou-se ainda mais favorável ao povo.¹¹⁷

Bem podem os cómicos de segunda linha chamar-lhe *Olímpico, cabeça de cebola, sátiro, tirano* e outros mimos, Péricles é o protagonista dos trinta gloriosos anos (até à guerra do Peloponeso) dos quais o emblema é o *Parthenon* (c. 440 a.C.). Diz o mesmo autor aristotélico que ele não só continuou a retirar direitos ao Areópago como *impulsionou vivamente o Estado a aumentar a sua potência marítima, o que deu às massas a audácia de puxar para si cada vez mais toda a vida política*; e, ainda, que foi ele o primeiro a dar uma indemnização (*misthos*) aos jurados do Tribunal da Helieia (c. 457 a.C.). Esta retribuição da presença diária de cada heliasta é uma moeda *trióbolo*.¹¹⁸ O móbil de Péricles, ao instituir a mistoforia, seria (para a corrente antidemocrática) demagógico: rivalizar em popularidade com a riqueza de Cimon.¹¹⁹ Tal afirmação levanta dúvidas ao pensar-se, por um lado, se no fim dos anos cinquenta, e depois do seu ostracismo, a influência de Cimon faria muita sombra ao *primeiro cidadão*, por outro, se os ataques guilhotinantes – os das revoluções oligárquicas de 411 e 404, bem como o da ocupação macedónica em 322 – contra o *misthos* não evidenciam que o debate se situa entre regimes políticos e não em rivalidades pessoais. É o regime democrático que tem o intuito do assegurar um suplemento, à massa do *dêmos*, por via da repartição do excedente dos recursos da *cidade*.

Péricles não institui subsídios do Estado para se beneficiar a si próprio ou aos seus pares. A retribuição das funções públicas não é, nunca, generalizada ao universo político. Os estrategos fazem parte dos magistrados que jamais receberam *misthos*, pois tanto para a eleição das magistraturas militares como das financeiras são tidas em conta competência e fortuna especiais. Os outros magistrados talvez tenham recebido *misthoi* no s. V mas seguramente que não os recebem no IV. Mas tanto num como no outro século recebem *misthoi* os conselheiros da *Boulê*. É às camadas médias e inferiores que é necessário atribuir uma indemnização de presença a fim de que possam dedicar-se à política – “sem o temor de perder um dia de trabalho”¹²⁰ – e continuar a sua educação cívica no teatro e na festa. Por isso, cerca de 410 a.C, parece ter sido Cleofonte que institui o subsídio do *theorikon* – relativo aos teoros, espectadores e lugares teatrais – então no valor do dióbolo, para a assistência às festividades públicas. Em meados de

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 13

¹¹⁷ Cf. Aristóteles, *in Const At*, 27, 1, p. 29

¹¹⁸ O dracma ático pesava 4,36 gr de prata. As divisões do dracma são representadas por peças também de prata: o óbolo (1/6), o dióbolo (1/3) e o trióbolo (1/2). As peças ainda menos valiosas são as três divisões do óbolo. Cf. R. Flacelière, *in A vida quotidiana dos Gregos no século de Péricles*, p. 135

¹¹⁹ Cf. Aristóteles, *in Const At*, 27, 3, p. 29

¹²⁰ Cl. Mossé, *Histoire d' une démocratie*, p. 44

Trezentos, mais precisamente em 355 a.C, altura crítica para o *dêmos* com o desabamento (dos proventos) da segunda confederação marítima, a democracia aumenta a distribuição do *theorikon* para o trióbolo. De modo a permitir a mais *gente miúda* a assistência cívica aos concursos dramáticos e musicais quando das grandes festas religiosas. Quanto ao *misthos ecclesiasticos* – como o nome indica a indemnização de presença na Assembleia do povo – apenas é instituído nesse quarto século anterior à era cristã. Este *misthos* começa por ser de um óbolo, depois dois, e só finalmente três óbolos.¹²¹

Falta falar da remuneração de outras funções públicas, as militares. Remuneração que não se sabe ao certo (mais uma vez) quando teria começado. Sabe-se como a função guerreira começa por ser um privilégio reservado à elite nobre e rica. Logo que ela se estende a todos os que têm capacidade de se equipar como hoplitas torna-se o outro aspecto da actividade cívica, o que implica não ser retribuída. Ou apenas retribuída sob a forma do saque partilhado entre os combatentes. Este dado leva a supor que o serviço público armado (com a razão das armas) só começa a ser remunerado quando o é igualmente o serviço público desarmado (mas com as armas da Razão), a partir de meados de Quatrocentos. Um passo da *Constituição de Atenas* parece relacionar a atribuição dos soldos militares com o início da política de Péricles de remunerar as funções públicas.¹²² O serviço na marinharia pode ter sido retribuído antes do serviço na infantaria dos hoplitas na medida em que é preciso assegurar a subsistência (*trophê*) aos marinheiros em longas campanhas pois eles pertencem à camada mais pobre da comunidade cívica, a dos tetas. De qualquer modo, é certo que este *misthos* militar já existe na véspera do golpe oligárquico de 411 a.C. Quanto ao montante deste soldo supõe-se que corresponda ao do *misthos* dos juízes, na mesma época, com base numa referência de Tucídides. Este atribui a Alcibíades – que procura mostrar ao sátrapa persa como ele paga demasiado aos marinheiros da frota peloponésica – a observação que *os Atenenses, mesmo com a sua experiência muito antiga da marinha, só davam 3 óbolos às suas equipagens*.¹²³

Esta questão do montante dos *misthoi* não é uma curiosidade supérflua digna de almanaque histórico. É muito importante salientar que todas essas subvenções são modestas, muito modestas, bastante inferiores à jorna de um trabalhador especializado (duas ou três vezes superior). A motivação financeira da prática cívica não parece poder ser exclusiva já que parte da participação política é gratuita (no s. V) e outra parte (sempre) modestamente subvencionada. De modo que os rendimentos políticos regulares facilitam a actividade cívica mas são demasiado baixos para fazer dela um *negócio chorudo*. Assim, o móbil dominante não pode ser instrumental mas sim político.

O que levanta a questão do reforço da identidade cidadã. Tendo em conta que a identidade de uma sociedade pode englobar e mesmo reintegrar diversas pertenças, muitos helenistas chamam a atenção para uma especificidade da Atenas clássica. Em muitos elementos da sua comunidade cívica, e mais marcadamente entre as camadas desfavorecidas, a identidade social ateniense é total e exclusivamente política. As reformas de Efialtes tinham possibilitado que a política passasse a dizer respeito tanto aos cidadãos das camadas médias como aos das inferiores. A instituição da mistoforia por Péricles torna essa possibilidade efectiva para um maior número de indigentes. Para estes acontece ser cidadão num sentido completamente novo. Porque os tetas, em virtude dos critérios tradicionais, não têm nenhuma identidade política como classe – ao

¹²¹ Cf. Aristóteles, in *Const At*, 41, 3, p. 44

¹²² Cf. Aristóteles, in *Const At*, 27, 2-3, p. 29

¹²³ Cf. Tucídides, in VIII, 45, 3, pp. 266 - 267

contrário dos camponeses – e o seu nível enquanto cidadãos depende totalmente do seu empenhamento cívico. Não admira, por isso, que seja (não só mas sobretudo) entre eles que a cidadania possa revestir uma politização mais intensiva. Se a igualdade ateniense se resume à igualdade na “presença cívica” nem por isso deixa de ter um significado considerável, pois “os direitos conferem capacidades que de outro modo não seriam acessíveis”(Barbalet).¹²⁴ Donde se compreende que sejam muito mais significativos para os *pequenos* do que para os poderosos. Só pela qualidade de “cidadão” – e apenas por ela – um Ateniense pobre é “livre e igual”. O sentimento de pertença dominante pode ser à cidadania e participação política ultrapassando largamente os laços estreitos de casa, família, vizinhança, trabalho... Ser um cidadão concreto (*anêr*) sobrepõe-se às diferenças pessoais, sociais, económicas ou de educação, e essa identidade reproduz-se na percepção e realização de interesses concretos sejam eles segurança jurídica, engrandecimento da cidade, consideração inspirada, prestígio das actividades públicas... Lembra Meier que a politização dos revolucionários franceses – que não só se consideram cidadãos como se interpelam por esse título – “parece bastante próxima do sentido específico grego da *cidadanização*”.¹²⁵ Mas esses cidadãos de outros contextos históricos, como os da Revolução francesa ou da Revolução soviética, vivem este domínio da identidade política identificando-se com uma *coisa pública*, representada e simbolizada, que os transcende e lhes compensa o quotidiano. Enquanto os agentes da democracia directa e plebiscitária ateniense personificam eles próprios a *politeia*. Eles encarnam a *coisa pública* – ela que lhes preenche a parte central e mais gratificante do quotidiano – autonomizada da sociedade estratificada intocada no essencial. É a sua categoria cívica que lhes *politiza* grande parte do tempo, do pensamento, da acção, da aspiração. Para muitos contemporâneos, como Stuart Mill ao reflectir *sobre o governo representativo*, um Ateniense tem a possibilidade de desenvolver o patriotismo e simultaneamente cultivar o espírito em estreita ligação com as suas instituições democráticas, e isto num grau provavelmente muito maior do que alguma vez se conseguiu alcançar em qualquer outra comunidade antiga ou moderna.

A questão é que, pela primeira vez na história universal, a ordem da *cidade* na sua integralidade está à disposição dos cidadãos, isto é, torna-se objecto de controvérsia e de política. Separado o conteúdo de igualdade, de liberdade e de outros conceitos constitucionais ou jurídicos do contexto religioso, socioeconómico ou moral, o processo democrático fica inteiramente um projecto realizável e modificável por discurso e acção políticos. Deste processo, uma das conclusões históricas é, obviamente, a que Meier salienta: em pleno s. V, “e especialmente em Atenas, homens estão em vias de se tornarem donos do seu destino e de se apropriarem do seu mundo de maneira completamente nova.”¹²⁶ De facto, alguns homens – que podem governar-se a si próprios e governar a sua *cidade* – podem controlar o seu destino. Ainda mais extraordinário será quando este princípio se aplicar à totalidade, e não (só) à parte, sem apropriação do mundo de outras/os.

O problema é que facilitar a participação numa sociedade estratificada tem custos complicados. Os tetas não têm só o estigma da pobreza mas também o do número (mais de metade da comunidade cívica), pelo que os custos das medidas sociais pesam. Mas este é um duplo problema pois o bom funcionamento da *cidade* exige equilíbrio.

¹²⁴ J. M. Barbalet, *A cidadania*, p. 35

¹²⁵ Ch. Meier, *La naissance du politique*, p. 204

¹²⁶ *Ibidem*, p. 281

As medidas sociais, condicionadas por custos e por conflitualidade de interesses divergentes, conseqüentemente apresentam um maior grau de instabilidade. Não é por acaso que o panfleto *República dos Atenienses* testemunha o quanto “os *misthoi* indispunham certos reaccionários”¹²⁷ nem é por acaso que esses incómodos *misthoi* são logo eliminados durante a vigência do governo oligárquico de 411 a.C. com o argumento de exaustão financeira. O soldo militar é o único mantido enquanto são suprimidas, *enquanto durar a guerra*, todas as outras remunerações das funções públicas.¹²⁸ Esta situação traz-me à memória uma informação do helenista Luciano Canfora¹²⁹ sobre a frequente acusação dos democratas atenienses: *os inimigos da democracia respeitam as leis enquanto há paz e enquanto são por assim dizer constrangidos a não as violar ; mas logo que há guerra eles encontram facilmente toda a espécie de pretextos para aterrorizar os cidadãos afirmando que é impossível salvar a cidade se não se tomarem medidas ilegais.*¹³⁰ A rápida restauração da democracia total vai restabelecer em breve, apesar da *exaustão financeira*, o pagamento integral dos *misthoi*. Mas poucos anos depois, no golpe de 404,¹³¹ a receita oligárquica da supressão é novamente aplicada. A partir do ano seguinte, a restabelecida democracia vai pagar todos os *misthoi* durante as oito décadas posteriores. Comportando-se *como se* considerasse as prestações sociais mais como um direito do que como uma forma de assistência. Até que, em 322, a ocupação macedónica coloca claramente à luz como a exclusão *de jure* e a discriminação *de facto* se reforçam. O decreto de Antípato retira a capacidade cívica formal a todos os Atenienses cujo património seja inferior a 2.000 dracmas (cerca de 12.000 em 21.000¹³²) e retira a capacidade cívica efectiva a outros, em número indeterminado, por via da definitiva supressão dos *misthoi*. Restringe-se a democracia. Lembre-se que os *kaloikagathoi* autores do s. IV que a criticam competem à porfia na estigmatização do *misthos* e do *teórico*. Acusam demagogos como Péricles e seus sucessores de regalarem as massas e lhes servirem tudo o que elas desejam tornando esses Atenienses *preguiçosos, poltrões, tagarelas, ávidos de dinheiro...* Pobres, eles trabalhavam, eram honestos; o seu novo desafojo prejudica a sua virtude. Parece poder concluir-se que, tal como vai acontecer com as mulheres, *só o trabalho deve ser a política* das camadas inferiores. No entanto, os lugares-comuns acusatórios confirmam a preocupação dos democratas em conferir ao seu ideal político uma certa tradução económica e social. Importa reflectir que a dimensão social da cidadania não pode ser separada nem hierarquizada relativamente às outras dimensões e que todas elas se articulam ao mesmo título de fundadoras democráticas.

As medidas sociais não podem, pois, ser desligadas de diferentes concepções e práticas de democracia.

Atenuar as desigualdades quantitativas

Por muito que custe a alguns, para que uma comunidade funcione (estavelmente) é preciso que as desigualdades sociais não sejam demasiado gritantes. Um dos meios pelos quais a *cidade* arcaica parece procurar o equilíbrio social é o da generosidade privada.

¹²⁷ E. Will, *Le Monde Grec et l'Orient*, p. 511

¹²⁸ Cf. Tucídides, in VIII, 67, 3, pp. 306 -307; cf. Aristóteles, in *Const At*, 29, 5, pp. 32 -33; 30, 2, p. 33

¹²⁹ Cf. L. Canfora, in “Le citoyen”, pp. 183 - 184

¹³⁰ Parece acusação a certa retórica americana sobre a luta contra o terrorismo mas é só coincidência.

¹³¹ Cf. Tucídides, in VIII, 97, 1-2, pp. 370 - 373; cf. Aristóteles, in *Const At*, 33, 1-2, p. 36

¹³² Cf. Cl. Mossé, in *Politique et société*, p. 86

Nesse domínio da generosidade privada a reciprocidade é pessoal. As grandes famílias exercem não só o poder (estritamente) político como um outro poder, ao nível local, simultaneamente religioso e militar. Controlam os cultos locais e talvez também alguns comunitários mas financiam o fornecimento de animais para os sacrifícios, a organização dos banquetes rituais, o treino dos coros que acompanham a procissão ou que culminam o desfecho da festa. Controlam a força armada mas asseguram a vida e a segurança dos seus vizinhos mais pobres. Mas estes ficam na sua “dependência” ou na sua “clientela”.

Na época dos Pisistrátidas e depois na dos primeiros decénios do s.V a.C, o desenvolvimento dos grandes cultos cívicos – as festas das Panateneias, das Dionísias e outras – torna verosímil a hipótese que o sistema de dádivas se tenha incrementado e institucionalizado. A noção de liturgia toma então o carácter eminente de um serviço público do qual o titular suporta as despesas e recebe louvor. A *cidade* solicita aos ricos, com base nas suas responsabilidades morais e disponibilidades monetárias, o financiamento de necessidades cívicas. Em troca recompensa-os com honras públicas como sejam coroas de glória e decretos honoríficos. Assim, a liturgia é também uma competição (*agôn*), profundamente inserida no espírito agonístico da *polis* (durante o s. V pelo menos), que permite ao titular destacar-se entre iguais. No entanto, as liturgias públicas, em prol de toda a *cidade*, não fazem desaparecer as formas de generosidade privada para com indivíduos conhecidos do benfeitor ou os membros do seu demo ou da sua tribo. A *Constituição de Atenas* afirma que Címon, filho do famoso general vencedor de Maratona, é possuidor de *uma fortuna digna de um tirano* e que aumenta o seu renome não só desempenhando *magnificamente as liturgias públicas* como, mais ainda, sustentando *muita gente do seu demo* e abrindo as suas propriedades *a fim de que quem quisesse pudesse beneficiar dos frutos*.¹³³ Parece ser prática corrente a de os membros das camadas elevadas oferecerem distribuições de vinho e de azeite, refeições, etc. É claro que a generosidade de Cimon e seus pares não é gratuita e apela ao reconhecimento dos que recebem tais benesses. Contudo a relação entre uns e outros já não é a mesma. Os “dependentes”, que tinham tido acesso à igualdade jurídica e depois política, são agora concidadãos do demo com direito a assento na Assembleia e a participar na eleição dos estrategos. Agora, a reciprocidade é política.

O sistema clássico da liturgia não implica uma submissão dos seus beneficiários a uma forma de clientelismo onde os pobres estão dependentes dos ricos; ele é, de preferência, uma expressão da comunidade de direitos, deveres e valores cívicos. Uma expressão aguardada pelos primeiros e livremente oferecida (pelo menos em termos ideológicos) pelos segundos enquanto mediação da clivagem económica. A ideia implícita é a de que a riqueza privada, quando está ao serviço da comunidade, não contradiz o princípio da igualdade, fundamento da democracia.¹³⁴ A noção de um imposto pagável por todos é estranha ao espírito da *polis* enquanto que a de compensar a desigualdade de fortuna por meio de encargos pesando sobre os ricos é um tema corrente da reflexão e prática políticas.

As liturgias mais vulgares, às vezes referidas como ordinárias, são as contribuições para a organização das grandes festas religiosas. Assumir os custos dos coros ou das equipas para os concursos dramáticos e musicais ou desportivos (coregia e ginasiarquia), as despesas dos banquetes rituais ou outras. No início da sua carreira Péricles é o corego da vencedora tragédia *Os Persas*, no ano de 472 a. C, o que significa ser coroado do mesmo modo que o poeta Ésquilo. Este prestígio, por exemplo semelhante ao de vencer os grandes jogos, seria no s. V mais motivante do que o

¹³³ Cf. Aristóteles, in *Const At*, 27, 3, pp. 29 - 30

¹³⁴ Cf. Cl. Mossé, in *Politique et société*, p. 118 ; pp. 104 - 119 ; pp. 215 - 221

constrangimento. Porém a generosidade individual parece ter um alcance limitado pois, no que diz respeito ao século seguinte, parece já existirem listas de cidadãos obrigados às liturgias ordinárias. Mas havia outras despesas mais *extraordinárias*, e tal é o caso da trierarquia.

A *cidade* clássica é um complexo político e religioso mas também militar. Em que as guerras são uma constante. A viragem definitiva para o mar – que pode ser simbolizada pela criação da Simaquia de Delos, em 477 a.C, para contrariar o perigo persa¹³⁵ – acresce as despesas militares de uma *cidade* cuja força passa a assentar, essencialmente, sobre a frota. A instituição da trierarquia – liturgia, talvez originária da lei naval de Temístocles, a assumir periodicamente em função das necessidades – determina que os benfeitores sustentando equipamentos e equipagens de trirremes públicas sejam agraciados com o comando das mesmas durante as operações navais. E o sistema parece ter funcionado, até ao fim da guerra do Peloponeso, com os trierarcos rivalizando nesse *agôn*. Todavia essa liturgia já apresenta disfuncionamentos evidentes na centúria seguinte, a que voltarei mais adiante. Entretanto, na última metade de Quatrocentos, o início da guerra do Peloponeso (432 a.C.) vai aumentar ainda mais as despesas. Tucídides relata que, pela primeira vez, é levantada uma contribuição extraordinária de guerra (*eisphora*) no valor de 200 talentos.¹³⁶ Destinada a cobrir os custos do cerco à capital (Mitilene) dessa ilha de Lesbos que urge castigar por, em 427, se ter desligado da Simaquia ateniense.¹³⁷ Defecção inaceitável – pelo mau exemplo e por perda de uma posição estratégica importante no Egeu – tornada ainda mais dramática num momento em que a Ática sofre no seu solo os assaltos dos exércitos peloponésicos.¹³⁸ Outras *eisphorai* são levantadas durante a guerra e o imposto vai tornar-se mais ou menos regular. Porém, presume-se que as dificuldades da sua arrecadação sejam regularmente enormes não só devido ao modo de cobrança como à fuga de contribuintes. A *eisphora* é considerada mais uma obrigação do que uma devoção litúrgica, pois nem sequer ocasiona honras públicas, e talvez daí ainda maiores reticências ao pagamento. Tais dificuldades financeiras obrigam a *polis* a tomar medidas. Entre as mais importantes, uma é a instituição da *proeisphora* que (esta sim) é uma liturgia honorífica. Ela é o adiantamento feito pelos mais ricos – por vezes referidos como “os Trezentos”, cuja maioria deve pertencer à primeira classe censitária – do montante global que a *cidade* deve receber relativamente à contribuição de guerra. Outra medida é a tentativa de pôr em prática um sistema de cobrança da *eisphora* (tornada) permanente. Envolve o pagamento anual de uma (possível) taxa fixa em função da fortuna declarada e não do rendimento difícil de estimar. Pagamento a cargo dos membros das três classes possidentes e dos metecos, distribuídos por recém-criados grupos de contribuintes fixos (as simorias). Esta transformação surge na época da Segunda Confederação marítima (378-377 a.C.) e não pode deixar de se relacionar, também, com uma nova *dificuldade*: o compromisso assumido pelos Atenienses de não mais exigir tributo aos seus aliados. Se esse compromisso seria inteiramente cumprido é outra história posterior decorrente das diferentes conjunturas das relações imperialistas. No momento Atenas está preocupada em cumprir e em assegurar receitas por um modo mais seguro de arrecadar o imposto de guerra. Esta preocupação vai estender-se, igualmente, ao recebimento da trierarquia.

¹³⁵ Cf. Heródoto, *in* VIII, 3, 1-2, pp. 38 - 39; *in* IX, 90-122, pp. 85 - 109

¹³⁶ As moedas áticas múltiplas da unidade são : a peça de 2 dracmas, a de 4 dracmas e a de 10 dracmas. Acima apenas se conhecem unidades “de conto”: a mina, que vale 100 dracmas, e o talento, no valor de 6.000 dracmas. Cf. R. Flacelière, *in* *A vida quotidiana dos Gregos no século de Péricles*, p. 135

¹³⁷ Cf. Tucídides, *in* III, 19, 1, pp. 11 - 12

¹³⁸ Cf. *Ibidem*, 1, 1 - 2, p. 1

Já tinha referido que são visíveis (neste s. IV) disfuncionamentos no sistema da trierarquia. Ela é uma liturgia cujo encargo muito oneroso – elevando-se por vezes a verbas perto dos 6.000 dracmas¹³⁹ – leva a *cidade* a repartir o seu peso, no fim da guerra peloponésica, entre dois trierarcos. Medida que parece sofrer de insuficiência e esta ser agravada por dois factores que favorecem comportamentos laterais: um talvez maior interesse pelos lucros dos negócios privados em prejuízo dos públicos; uma duração muito mais longa das campanhas militares em que os trierarcos (e os estrategos) escapam ao controle da *polis*. Há referências, por exemplo, a actos de aluguer da trierarquia para alijar os custos ou a actos de pirataria própria para os recuperar. Além disso, são cada vez mais frequentes os processos de *antidosis*. Este é um meio legal de troca intentado por um Atenense sujeito a uma liturgia contra um concidadão que ele estima mais rico e que, por isso, deve tomar o seu lugar. Embora legal, este tipo processual evidencia, na sua multiplicação, mais um sintoma do mesmo problema: um certo desinteresse e muito maior reticência dos ricos a encarregarem-se daquilo que, para uma sociedade banhada pela ideologia da reciprocidade, faz parte dos seus deveres cívicos. Os ricos acusam o *dêmos*, aos seus olhos dono do regime, de os espoliar não só com as despesas de *eisphorai*, de liturgias ordinárias e da trierarquia como com os confiscos de bens consecutivos a acusações levadas perante tribunais que só defendem os interesses populares. O *dêmos* acusa os ricos de preferirem consagrar a fortuna mais ao luxo ostensivo, ao crédito marítimo ou à compra especulativa de terras do que às necessidades da comunidade cívica. O *povo miúdo* acusa-os de, por isso mesmo, privilegiarem o entendimento com Esparta e a via das negociações quer com a Pérsia quer com a Macedónia em vez de uma política egeia activa que permita reencontrar as vantagens populares. A agitação parece querer dizer que, se ricos e pobres sempre tinha havido, ao menos devem os possidentes compensar a desigualdade pondo uma parte dos seus bens à disposição dos indigentes. Os líderes do partido democrata pressentem o agudizar dos antagonismos e, para evitar *desvios* e continuar a edificar um sistema financeiro mais eficaz, agem. Em 357 a.C, ano inicial da desastrosa guerra dos Aliados, transforma-se a trierarquia em imposto pagável pelos agrupamentos de contribuintes, já criados, as simorias. Ela deixa de estar adstrita à nata dos cidadãos mais abastados e passa a concernir todo o conjunto contribuinte já afecto à *eisphora*. Ao recordar-se o quase simultâneo (355) aumento do *theorikon*, o trióbolo dado ao povo para fomento do lazer e educação cívica no teatro e na festa, parece poder concluir-se que esta política financeira e de paz social privilegia os extremos em detrimento das camadas médias.

Deste breve resumo se podem, em minha opinião, tirar algumas conclusões. Estender o princípio da cidadania a todas as instituições sociais esteve fora de qualquer horizonte da democracia ateniense. Persistem desigualdades – que podem conduzir a uma *lumpencidadania* – cuja atenuação o regime democrático se sente obrigado a financiar. As insuficiências do financiamento interno geram dificuldades que têm de ser colmatadas em prol da paz social: “sendo certo que cada sistema é tão forte quanto o seu elo mais fraco.”¹⁴⁰ O remédio pode residir no financiamento externo.

Financiar o equilíbrio social

Diga-se, de entrada, que o imperialismo tem custos enormes não só os inerentes à sua edificação e manutenção como os decorrentes da oposição dos regimes rivais de Atenas.

¹³⁹ Cf. Y. Garlan, in “L’ homme et la guerre”, p. 98

¹⁴⁰ B. de Sousa Santos, *Reinventar a democracia*, p. 45

Mas será que a política marítima tem, para a democracia ateniense, mais vantagens e ganhos do que danos e prejuízos?

Mesmo se a modicidade do *misthos* e a rotação isonómica interditam imaginar a constituição de uma classe de ociosos sustentada pela *cidade* – sem menosprezar a *sorte grande* que o *misthos* deve ter representado para os velhos e os inactivos – a questão do seu financiamento impõe-se.

A democracia social cunhada por Péricles vai ser financiada pela império. A política marítima forma com o seu projecto de aprofundamento democrático um todo inseparável. Esta obra pressupõe dotar-se dos meios militares de domínio do espaço marítimo, para isso usando o quadro da Simaquia de Delos. A aliança, inicialmente voluntária e em bases equitativas, rapidamente é liderada pela mão de ferro ateniense que castiga duramente os pagamentos atrasados ou incompletos bem como as tentativas de secessão. A transferência do tesouro e da sede da liga, para Atenas (talvez em 454), pode bem ser interpretada como o símbolo do seu predomínio.

Oficialmente, Atenas não deve levantar senão uma ínfima parte do montante do tributo dos aliados em proveito de Atena; porém, muito depressa todo o dinheiro vertido é confundido com o dos Atenienses. O Péricles de Plutarco afirma que:

*o dinheiro não pertence mais aos que o dão mas aos que o recebem pois que prestam os serviços para que o recebem.*¹⁴¹

As receitas recebidas vão servir para engrandecimento da *polis* ática e alimento do seu processo democrático. Estima-se que o total anual das receitas externas seja ligeiramente superior ao das receitas públicas derivadas dos recursos internos.¹⁴²

Parece claro que esta nova política exterior, muito expansionista, responde (sobretudo) aos interesses dos tetas. Mesmo logo no início, do maior peso destes na Assembleia, um tal expansionismo se havia renunciado com duas verdadeiras guerras de rapina: uma contra os Persas para a conquista do Egipto, outra na própria Grécia para destruir as concorrentes comerciais Egina e Corinto.¹⁴³ Ao conseguir-se a hegemonia marítima o financiamento fornecido pelo imperialismo deixa de ser uma hipótese para se tornar facto realizado.

O império assegura soldos, saques e terras a ocupar. Em termos financeiros, a parte da receita que a *cidade* distribui sob a forma de *misthoi* deve pesar menos do que a dos soldos pagos aos soldados e marinheiros que servem oito meses por ano nas trirremes públicas. É rentável o tempo de paz, o da vigilância dos aliados e da colecta do tributo. É muito mais rentável o tempo de guerra, que propicia saques e o acesso inestimável à propriedade fundiária. Nos territórios tomados aos Bárbaros ou aos Gregos – entre os quais aliados rebeldes – fundam-se colónias e cleruquias. Estas últimas são lotes de terra atribuídos por sorteio que visam, simultaneamente, a subsistência do cleruco e a vigilância militar no terreno. O número de dez mil cleruquias, instaladas na época de Péricles, pode ser exagerado pelas fontes tardias. Mas esse número duvidoso traduz uma realidade certa: o movimento de milhares de Atenienses pobres para as ilhas, Trácia, costas do Ponto-Euxino, Itália. Além de que uma frota muito poderosa garante aos que ficam não só o desenvolvimento das indústrias da construção naval (e derivadas), armamento e amoedamento mas também pão em abundância e a baixo preço ao controlar a segurança das importações de trigo.

¹⁴¹ Cf. Plutarco, *in Pér*, 12, 3, pp. 27 - 28

¹⁴² Cf. J. Ribeiro Ferreira, *in A Grécia Antiga*, p. 125

¹⁴³ Cf. Heródoto, *in V*, 74 *sqq.*, p. 82 ss

O império assegura salários. A multidão dos trabalhadores não enquadrados pelas forças militares não deve ser excluída dos benefícios da guerra, nem deles aproveitar sem trabalhar. Sendo considerados todos os cidadãos colectivamente proprietários das riquezas da *cidade*, a ideia de distribuir uma receita suplementar é bastante banal para os espíritos do s. V ateniense.

Péricles é responsável por uma política de obras públicas. Desenvolvida na sequência da aprovação (pela Assembleia) de projectos grandiosos cuja execução pede muito tempo, muitos braços, muitos ofícios. Essas obras, diz Plutarco, fazem nascer indústrias de toda a espécie e necessidades variadas que, acordando todas as artes e ocupando todos os braços, fornecem salários a quase toda a população. Assim a *cidade* tirando do seu seio aquilo com que se embelezar e nutrir ao mesmo tempo.¹⁴⁴ Tudo isso, em grande parte, graças ao cofre federal. Não admira que os democratas sejam acusados de *demagogos* pelos críticos do regime:

*eles deram às massas o meio de viver facilmente, como tinha aconselhado Aristides, pois os tributos, as taxas e os aliados alimentavam mais de vinte mil homens.*¹⁴⁵

Parece ser lícito supor que, com a segurança de salários e subsídios das actividades políticas e culturais, o *dêmos* possa viver menos dificilmente. As prestações sociais não modificam as relações de classe – pois só têm influência sobre os mecanismos da distribuição e não sobre os da produção – mas contribuem para as amaciar. Quanto ao carácter cívico atribuído às obras – uma espécie de *cidadania salarial* – ele é bem visível neste pormenor: cidadãos, metecos e escravos que trabalham lado a lado na Acrópole, em tarefas repartidas segundo a competência e não pelo estatuto político, todos ganham 1 dracma por dia.¹⁴⁶

Em relação à estabilidade, conseguida por este projecto de democracia, é sabido que Atenas vive em paz civil até 411. Péricles havia criado um império sem os recursos do qual o tipo de sistema plenamente democrático – dentro do reduzido círculo cívico – que ele implanta “não se teria mantido.”¹⁴⁷

Império que a guerra do Poloponeso há-de derrubar, essa e outras agruras conduzindo a dois golpes oligárquicos no fim da centúria. Destes golpes, das imediatas guerras civis e das rápidas restaurações democráticas se podem tirar, a meu ver, duas conclusões. Uma, a de quão frágil é o consenso assente sobre desigualdades sociais. Outra é a de quanto uma prática plenamente democrática cimenta a ligação de muitos ao regime, dispostos a morrer por ele, nas décadas difíceis de fins de Quatrocentos em que o império já mostra sinais de fraqueza antes de desabar em 405 a.C.

O império que outros Atenienses do s. IV querem e conseguem (parcialmente) reerguer, conscientes da sua importância para a manutenção de uma ordem igualitária alimentada, precisamente, por esse cordão umbilical. O desabamento da Segunda Confederação marítima, em 355 a.C, coloca o desafio de encontrar soluções (democráticas) para viver sem império. Prevalece uma política, iniciada por Eubules e continuada por outros, que visa simultaneamente melhorar a administração financeira e evitar confrontos sociais. Fazem-se tentativas para tornar mais eficaz a cobrança do imposto de guerra ou a manutenção da frota e, ao mesmo tempo, aligeirar as cargas

¹⁴⁴ Cf. Plutarco, *in Pér*, 12, pp. 27 - 29

¹⁴⁵ Cf. Aristóteles, *in Const At*, 24, 3, p. 26. Aristides é o general experiente, e homem com fama de justo, encarregado de construir as bases da aliança marítima.

¹⁴⁶ Cf. P. Brulé, *in Périclès. L' apogée d' Athènes*, p. 24

¹⁴⁷ J. Ribeiro Ferreira, *A Grécia Antiga*, p. 126

pesando sobre os ricos ao distribuí-las por um maior número de contribuintes. Mas também se eleva o *theorikon* aos mais pobres, o abono cultural concedido para as grandes festas cívicas, pois estes estão agora privados das vantagens materiais das operações marítimas. E até 338 a.C, ano fatídico de Queroneia, o sistema subsiste sem guerras civis. Resta saber se, perante carências estruturais, ele se poderia manter (sem cordão umbilical) mais do que de forma conjuntural.

Duas questões ainda não abordadas são a da *exportação* da democracia e a da legitimação do imperialismo.

É facto que qualquer das duas superpotências demonstra tendência a alargar a sua área de influência. Atenas favorece e às vezes impõe – tal como faz Esparta no âmbito da Simaquia do Peloponeso – o estabelecimento de regimes afectos, *amigos*. Parece considerar-se que a extensão do sistema democrático às outras *ciudades* constitui um laço de solidariedade com estes aliados-súbditos. Parece pretender-se que, apesar da dominação imperialista, haja sempre nas comunidades aliadas uma fracção da sociedade que encontre interesse na aliança. Laço que é preciso cimentar adoptando o sistema político do Estado guia. É preciso que haja, em suma, como resume Luciano Canfora, “uma base social da democracia, inclusive nas cidades submetidas a Atenas.”¹⁴⁸ O quanto se entende do presente ao estudar o passado...

A segunda questão é a de saber como é que no âmbito de uma comunidade como a *cidade* – que obedece a esses bens intangíveis que são a liberdade, a igualdade e a justiça realizada pela lei positiva, fruto de deliberação e decisão da vontade da maioria (expressa pelo voto) – se aborda a natureza e legitimidade da dominação imperialista na sua dupla dimensão de potência e de comando.¹⁴⁹ Ela resume-se, basicamente, “à lei do mais forte.”¹⁵⁰ Embora não possa identificar-se o funcionamento interno da *polis* com a justiça absoluta nem o do império com a absoluta injustiça, é inegável que este último foi de grande dureza (tingida de hipocrisia no s IV). Os constantes ataques às liberdades daqueles que, mesmo ornamentados com o título de “aliados”, são sempre tratados como súbditos e sobrecarregados com exigências de toda a ordem são traços do poder imperialista. E a questão da força *legítima*, colocada em termos bastante crus na teoria política do s. IV, detecta-se já no pensamento do s. V. Tal como se observa em Tucídides quando o historiador diz que se obtém *segurança na sujeição que convém aos subordinados*.¹⁵¹ Fora da *polis*, quer na sua *margem* interna quer na externa, têm de ser impostas a desigualdade e o constrangimento, *justificadamente*, porque a força e a violência constituem os únicos meios certos (de sujeitar) para poder “vencer as necessidades”.

Prometi voltar a Queroneia e à questão levantada: porque tem essa derrota tão graves consequências? Parece ter sido porque se perde (definitivamente) a chave que tinha dado corda ao sucesso da estabilidade durante mais de um século e meio. Perda definitiva porque o império de Alexandre, que transforma o mundo mediterrânico oriental, vai tornar irrealizável a ambição ateniense de restabelecer o seu próprio imperialismo. E só este cordão umbilical permite equilibrar igualdade jurídica e política com desigualdades sociais ao compensar as carências do financiamento interno.

¹⁴⁸ L. Canfora, “Le citoyen”, p. 179

¹⁴⁹ Cf. Tucídides, *in* II, 62, 2, p. 44

¹⁵⁰ E. Will, *Le Monde Grec et l’Orient*, p. 477; pp. 504 - 505

¹⁵¹ Cf. Tucídides, *in* II, 63, 3, p. 46

1.1.5 A cidade-modelo

Atenas propõe-se como figura ideal de *cidade*.

A análise desta proposta pode começar em Tucídides no passo em que o historiador reconstitui a oração fúnebre pronunciada por Péricles. Veja-se um excerto do presumível discurso oficial com que a *polis* homenageia, no fim do primeiro ano da guerra do Peloponeso, os mortos caídos pela pátria:

*o nosso regime político não toma por modelo as leis de outrem,
antes somos mais exemplos para outros do que seus imitadores.*¹⁵²

A diferença entre a *polis* ateniense e as outras *poleis* não é redutível, e não o será nunca. Este é um postulado que anima todos os epitáfios, do s. V ao fim do s. IV, do de Péricles tucidiano aos de Hipérides.¹⁵³ Atenas propõe-se, infinitamente, como *escola da Hélade*. Mas para ensinar as outras *idades* com o seu exemplo, para ser esse modelo de *grecidade* que ela pretende representar, a *cidade* deve, antes de tudo, ser o seu próprio modelo.¹⁵⁴

Unicidade e consenso

Modelo cujas características constitutivas são, para já, a unicidade e o consenso.¹⁵⁵

Esta é uma recorrente apologia do pensamento cívico: a *polis* do Mesmo tem de ser consensual pois da divisão das opiniões ao afrontamento sangrento não dista senão um passo. Esta ilação é uma das que os Atenienses, e os Gregos em geral, repetem incessantemente. A condenação da diversidade – suposta divisão enquanto dilaceração – remonta longe. Ela se pode detectar em versos do beócio Hesíodo ao estabelecer o poeta uma equivalência entre *agora* e *neikos*,¹⁵⁶ entre o lugar da divisão pela Palavra e o conflito como encarnação da *má luta*. A mesma condenação do confronto se encontra em Atenienses muito posteriores, sejam Sólon¹⁵⁷ ou Ésquilo. Que distância breve pode ir da discordância à dissensão mortífera? O breve instante de encontrar *Atê*, o infortúnio, o desastre...

Encontro terrível esse com *Atê*, outra funesta filha da mãe *Eris*. Porque, para o pensamento grego do político, o perigo da *stasis* está sempre perto. Temor da sedição nesses oito paradigmáticos versos das *Euménides*, os do vibrante apelo de Atena às Erínias:

“sobre estes lugares que me são caros não lances esses agulhões sangrentos, que devastam as entranhas dos jovens, embriagando-os, sem vinho, de raivas furiosas. Nem implantes Ares no peito dos meus cidadãos, como se para eles transferisses o coração dos galos, fonte de guerra civil.”¹⁵⁸

¹⁵² Cf. Tucídides, in II, 37, 1, p. 27

¹⁵³ A obra mais completa que conheço sobre a Oração fúnebre é a tese de doutoramento de N. Loraux : *L' invention d' Athènes. Histoire de l' oraison funèbre dans la « cité classique »*. Consultar, especialmente, capítulos I e II.

¹⁵⁴ Cf. N. Loraux, in *L' invention d' Athènes*, p. 337; cs. pp. 332 - 343

¹⁵⁵ Cs. N. Loraux, in *La cité divisée*, toda 1ª parte da obra, pp. 11 - 89

¹⁵⁶ Cf. Hesíodo, in *TD*, 29-30, p. 87; in *Teog*, 86-90, p. 35

¹⁵⁷ Cf. Sólon, in fr. III, 31-33, p. 190

¹⁵⁸ Ésquilo, *Eumén*, 858-866, p. 228

Perigo pressentido ainda e sempre nos anos vindouros, seja exemplo o de Platão :

“Ora nós teremos algum mal maior para a cidade do que aquele que a dilacerar e a tornar múltipla, em vez de uma ? Ou maior bem do que o que a aproximar e tornar unitária ? ”¹⁵⁹

Aristóteles, ao tratar das melhores constituições teóricas, no Livro II da *Política*, dá relevo às que Platão tinha exposto na *República* e nas *Leis*. Nesse estudo das teorias platónicas, objecto dos capítulos segundo a sexto¹⁶⁰, primeiro faz a crítica do seu princípio fundamental (a unidade excessiva, a seu ver) e depois a dos meios propostos para assegurar essa finalidade (a comunidade de mulheres, crianças e bens). O erro de Platão derivaria, acima de tudo, desse princípio *pois a cidade por sua natureza é pluralidade*.¹⁶¹

Mas Platão não pretende negar que a *cidade* se compõe simultaneamente de um grande número de indivíduos e de indivíduos de *espécies diferentes* (nas palavras de Aristóteles). O que pretende é que a *cidade* seja uma unidade organizada, cujos múltiplos elementos que contém (*indivíduos semelhantes*) são especificamente *distintos e subordinados* uns aos outros. Esta uma das ideias da *República*, o fundamento da analogia que Platão estabelece entre o Estado e o indivíduo. Assim, a cidade “mais bem organizada” será aquela que “se comporta de modo muito aproximado ao de um só homem”,¹⁶² pois :

“por exemplo, quando ferimos um dedo, toda a comunidade, do corpo à alma, disposta numa só organização (a do poder que a governa), sente o facto, e toda ao mesmo tempo sofre em conjunto com uma das suas partes.”¹⁶³

Na *Política* aristotélica a fusão dos indivíduos no Estado é menos completa, configurando-se no Livro II uma similitude de funções – tal como na *Ética a Nicómaco*¹⁶⁴ – e, no Livro III, uma similitude de virtude.¹⁶⁵

De forma geral, é grande a propensão para pensar a comunidade política como o ajuntamento exacto – a assimilação – de cada cidadão a todos os outros, na metáfora do laço. Um laço tão cerrado que *faz* o Um, ou tão relaxado que o *desfaz* no retorno ao Múltiplo. Na Oração fúnebre é visível que, no nome “*a cidade*”, a pluralidade se funde numa singularidade abstracta. Em que se apagam contradições e diversidades do corpo social numa tradução política. Esta atesta que o combate do Um e do Múltiplo não foi só *topos* filosófico mas também aposta ideológica.¹⁶⁶

A *divisão* deve ser exorcizada, pois contém diferendo, como falha conflitual que espalha o ódio e a luta. Então, na discórdia civil como equivalente de sedição, a *stasis* é *aliteriodes* nessa imagem atterradoramente bela em Platão: ela é espectro, é assombração

¹⁵⁹ Platão, *Rep*, V, 462 b, p. 231

¹⁶⁰ Cf Aristóteles, *in Pol*, II, 2-6 [1261 a - 1266 a], pp. 53 - 69. Este exame das teorias platónicas, com frequência demasiado superficial, negligencia algumas das ideias essenciais da política platónica.

¹⁶¹ Cf. *Ibidem*, 2 [1261 a], p. 53

¹⁶² Platão, *Rep*, V, 462 c, p. 232

¹⁶³ *Ibidem*, 462 c – d, p. 232

¹⁶⁴ Cf. Aristóteles, *in Ét. Nicóm*, V, 1133 a 16 *sqq*, pp. 199 - 200

¹⁶⁵ Cf. Aristóteles, *in Pol*, III, 4, 5 [1276 b], p. 59

¹⁶⁶ Cf. N. Loraux, *in L' invention d'Athènes*, p. 284; pp. 267 - 332

da *cidade*.¹⁶⁷ Muito cedo virá *Ker oloe* (a Morte funesta) fazer razia inglória, sem fama, sem renome. Esse confronto extremo que em língua latina se decifra por guerra civil e em grega por *stasis*. Mas esta palavra *stasis* apresenta um percurso semântico que me parece, na esteira de Moses Finley ou Nicole Loraux, bem elucidativo. À partida, a etimologia do termo traduz, apenas, “uma posição”. E ao adquirir, simultaneamente, outros significados – os de tomar partido, de facção que puxa facção, de insurreição violenta convulsionada em guerra intestina, crimes em série, catástrofe humana e política – realiza um percurso cuja interpretação não estará “na filologia mas na sociedade grega”.¹⁶⁸ Nessa sociedade de *polis* cujo discurso cívico tapa, com a capa da assimilação e do consenso, a legitimidade do conflito. Dizendo da sua ilegitimidade e perdendo, na mesma jogada, a consciência do político. Mas, ao tomar-se a nuvem por Hera, ao acreditar-se no que não é senão o mito do político como é possível fazer surgir, credivelmente, o conflito? Consegue-se por meio de três operações: duas de denegação e uma de recalçamento.¹⁶⁹

Denegação e recalçamento do conflito

Denegar ao conflito a sua natureza política, isso pode fazer-se por vias contraditórias.

Uma, a que considera a discórdia-conflito-luta como uma catástrofe que desaba sobre a *cidade*. Esta a via favorita, compreensivelmente, pois considera o conflito alheio à comunidade: ou flagelo sobrenatural, como usa Píndaro, ou consequência de uma guerra exterior, veja-se Tucídides.¹⁷⁰

Outra, a menos usada e usada de forma fugidia, admite que ele é gerado dentro da *polis*, como fazem Teógnis ou Platão, admite que “a sedição se origina no seu seio”.¹⁷¹ Esta via pressente-se na tradição grega de uma doença da *cidade*, uma *doença* que ataca uma parte da sua humanidade.

“quando os Gregos combatem com os bárbaros e os bárbaros com os Gregos, estão em guerra, e que são inimigos por natureza, e que a esta inimizade se deve chamar guerra (*polemos*). Ao passo que, quando os Gregos fizerem tal coisa aos Gregos, diremos que são amigos por natureza, que em tal conjuntura a Grécia está doente, e em discórdia civil, e a essa inimizade chamaremos sedição (*stasis*).”¹⁷²

Considerada em regressão à barbárie, por vezes essa parte configura-se como sendo sub-humana.¹⁷³

A terceira operação, para pensar o conflito, é a da invisibilidade. Recalcando-o ele apaga-se, ou pelo menos esbate-se, ao ponto de se poder duvidar se existe. Recalca-se tanto em *lexis* como na *praxis* da *cidade*.

¹⁶⁷ Cs. Platão, *in Rep*, V, 470 d, p. 247. Confrontar o original grego.

¹⁶⁸ N. Loraux, *La cité divisée*, p. 20

¹⁶⁹ Relacionar com as três formas pelas quais são apresentados, em geral, os movimentos feministas na Contemporaneidade : diabolização (as Megeras...), patologia (as Loucas...) ou invisibilidade.

¹⁷⁰ Cf. Tucídides, *in III*, 82, 1, p. 57

¹⁷¹ Platão, *Rep*, VIII, 545 d, p. 367

¹⁷² *Ibidem*, 470 c – d, p. 247

¹⁷³ Essa parte *selvagem* da comunidade é, na contemporaneidade, muitas vezes qualificada *rasca*, *ralé*, *escória*, *escumalha*...

Recalcamento no discurso

Recalca-se no discurso, seja no da história da democracia ou no da eloquência cívica. Aí se procura ocultar tudo o que aparente a *stasis*.¹⁷⁴ Lembrem-se algumas pistas: o olvido de duas figuras históricas de (suprema) importância; a anulação da palavra *kratos*.

Clístenes e Efialtes são eles dois *olvidados* fundadores da democracia? Fundadores, seguramente, e certo também que relativamente pouco evocados em comparação com todas as outras grandes figuras da história ateniense. A razão de tal apagamento pode prender-se ao facto de Clístenes e Efialtes serem protagonistas de insurreição. Ambos actores principais, como eu já referi, de dois desses momentos de tensão em que muda o carácter da luta política. Insurrecto é Clístenes nas narrativas da sua reforma contadas por Heródoto e Aristóteles; e é como insurrecto que Efialtes é eliminado. Ele que, em 462 a.C, elimina as prerrogativas nobiliárquicas do Tribunal do Areópago; ele que, talvez no ano seguinte, é assassinado... e depois apagado quase totalmente da memória construída sobre a democracia ateniense. Os comentadores antigos não dão mais do que meia dúzia de frases concisas sobre a sua reforma e morte violenta, e o autor da *Constituição de Atenas* é mesmo o único a identificar o assassino.

*Efialtes também desapareceu pouco depois, morto
numa cilada por Aristódico de Tanagra.*¹⁷⁵

Ser vítima de “crime por manha” ou emboscada (presumivelmente) montada pelos seus adversários oligarcas remete, incomodamente, para uma situação inequívoca de *stasis*. Mas porque é que Clístenes e Efialtes são salientados mais como insurrectos e menos como coerentes democratas? É que insurreição não se coaduna com a estratégia da *cidade* ateniense em matéria de memória, a de contar o seu constante desenvolvimento em harmonia. Se essa constância harmoniosa só pode ser alcançada pela evicção repetitiva da lei do conflito interno então se abdica da historicidade do regime e se procura confundi-lo com uma *natureza* de Atenas: regime *natural*, e não contratual, que se enraíza nos tempos imemoriais.¹⁷⁶ Assim se comporta o mito da autoctonia como o mais político dos mitos. Uma sua versão atribui o triunfo de Atena, na competição com Posídon pela posse da Ática, ao mecanismo da votação: tendo todos os homens votado no deus e todas as mulheres na deusa, Atena obtém o triunfo por mais um voto (forma mítica da lei da maioria). Em outra narrativa é a *Parthenos* que levanta do solo a criança Erictónio e é ela que velará pelo seu crescimento e educação no *Antigo Templo*, futuro palácio deste mítico fundador de Atenas e antepassado de todos os Atenienses. Versão na qual o ancestral dá à *polis* o nome da sua protectora e institui a festa panatenaica anual. Razão pela qual o mês das Panateneias inaugura, no tempo histórico ateniense, a abertura do ano político ao marcar o começo e o término dos cargos públicos.¹⁷⁷ A fundação mítica de Atenas é apresentada como a instauração da sua história humana, civilizada, cívica. Fundação isenta do Outro e do Conflito como se pretende que esteja o presente da *cidade*. Para toda esta *ideologia do político* não concorre menos a apresentação de *cidade* como metáfora de família. O parentesco fundado na comunidade de raça, *homophuloi* sendo oficialmente os Atenienses

¹⁷⁴ Cs. N. Loraux, in *L' invention d' Athènes*, pp. 200 - 204

¹⁷⁵ Cf. Aristóteles, in *Const At*, 25, 4, p. 28

¹⁷⁶ Cs. N. Loraux, in *L' invention d' Athènes*, pp. 194 - 197

¹⁷⁷ Cf. Aristóteles, in *Const At*, 43, 1, p. 46

enquanto autóctones (o fantasma do Mesmo). É deste parentesco constituindo uma fraternidade que, por exemplo, Platão deriva a igualdade perante o político.¹⁷⁸

O parentesco dos cidadãos é laço que une e evita pensar o que desune. Então o elogio do regime – elogio emblemático no mais oficial dos discursos que é a Oração fúnebre – se faz em registo não político. O pensamento cívico aí condensa e anula todas as divisões ao unificar todos os cidadãos num único e mesmo *valor*, simultaneamente nobre e guerreiro, que é a *aretê*. O *dêmos* opõe novas regras políticas às práticas dos nobres mas não dispõe de uma outra ética global que substitua o sistema de valores da aristocracia.¹⁷⁹ Assim, “ao apropriar-se da esfera pública, apropria-se, também, de certos ideais da nobreza.”¹⁸⁰ No *valor* – no qual a democracia se elogia em linguagem aristocrática – se funde a unidade da *cidade*, “una como deve ser o lugar geométrico dos semelhantes.”¹⁸¹ Mas este é um terreno escorregadio. A nobreza ateniense, ou parte importante dela, adapta-se a um sistema político aberto (a democracia de assembleia) que coloca sobre novas bases o problema capital da cidadania. Todavia ela guarda a legitimidade de dirigir o Estado. Um direito com base nas suas competências específicas e na predominância permanente dos seus próprios valores até sancionada pela linguagem política: *sôphrosynê*, além de “sensatez, sabedoria” tem ainda o significado de “governo oligárquico”.¹⁸²

Ainda o recalçamento do conflito no discurso: anular a palavra *kratos*. Ter *kratos* é triunfar, é levar a melhor, é assegurar a preeminência sobre... sim, certo, mas sobre quem é que é o problema. Sobre um inimigo exterior é louvável; sobre uma parte da cidade por outra é inadmissível. Tal seria renunciar ao “fantasma da cidade una e indivisível”.¹⁸³ Em vez dessa renúncia, a eloquência cívica e a narrativa histórica, sobretudo no s. IV a.C. mas mesmo já no anterior, optam por uma outra: não nomear *dêmokratia* senão raramente e com múltiplas precauções ou reticências. *Dêmos* tem, como se sabe, duplo sentido gerador de ambiguidade. No discurso oficial (nos decretos por exemplo) é a comunidade cívica. No literário muitas vezes é o *povo miúdo* por oposição aos notáveis, bem nascidos, ricos. *Dêmokratia* é palavra portadora da mesma ambiguidade: soberania de todos os cidadãos, para os defensores do regime, e soberania dos (mais numerosos) pobres para os opositores. Mas abster-se de *dêmokratia* é uma renúncia tripla. Abster-se de *kratos* é evitar reconhecer que a *cidade* se divide e que o poder fica nas mãos de um grupo, por muito maioritário que seja. Abster-se de *dêmos* é ceder ao medo da conotação pejorativa oligárquica, ceder ao medo de evocar a espécie de alcunha (*poder do povinho* ou da *populaça*) com a qual os seus adversários devem ter baptizado o regime. Abster-se de *povo* é, enfim, não dar a *dêmos* o que é de *dêmos* e prescindir de impor o sentido reunificador dado pelos democratas. É interessante notar que, até à guerra do Peloponeso, a nova constituição é normalmente colocada em oposição à tirania. Enquanto tudo se resume a uma dicotomia entre os dois regimes. Parecendo que só contra a arbitrariedade a democracia pode ser mais persuasiva. Meier comenta que assim se exprime, talvez, “uma dificuldade em legitimar a sua própria dominação.”¹⁸⁴ No debate constitucional, durante muito tempo, *dêmokratia* não se distingue claramente de todos os regimes oligárquicos moderados percebidos como

¹⁷⁸ Cf. Platão, *in Menéx*, 243 - 244 a, pp. 342 - 344 ; 238 a - 239 a, pp. 336 - 338

¹⁷⁹ Como conseguiu a burguesia, em certa medida, impor a sua ética na contemporaneidade.

¹⁸⁰ Ch. Meier, *La naissance du politique*, p. 178

¹⁸¹ N. Loraux, *La cité divisée*, p. 23

¹⁸² Cf. Tucídides, *in VIII*, 64, 5, pp. 300 - 301

¹⁸³ N. Loraux, *La cité divisée*, p. 66

¹⁸⁴ Ch. Meier, *La naissance du politique*, p. 200

formas de democracia. Só cerca de 430 a.C. se estabelece a grande divisão entre democracias e oligarquias,¹⁸⁵ cada um dos dois conceitos tomando um sentido novo. O primeiro tem por modelo a específica democracia ateniense dos tetas; o segundo refere as constituições sustentadas por uma muito fraca maioria ou por uma forte minoria de cidadãos. Mas mesmo cerca de 430 ainda é árduo tentar persuadir a nobreza incrédula que não lhe bastaria modificar ligeiramente a *radical* democracia ateniense para restabelecer a sua dominação, como se verifica no panfleto (de Pseudo-Xenofonte) *República dos Atenienses*.

À medida que se acentuam as oposições políticas e os debates intelectuais vem a notar-se que a problemática da igualdade se coloca com acuidade acrescida em termos de classe. Se, por um lado, a defesa de uma comunidade na qual todos seriam iguais mostra ter ganho terreno, por outro vão acentuar-se progressivamente as dúvidas sobre a *igualdade democrática*: talvez os cidadãos sejam iguais entre si, mas serão os “ricos” iguais aos “pobres”? Assim questionam tanto o citado Pseudo-Xenofonte como Tucídides no Livro IV ou Platão nas *Leis* ou Aristóteles em *Ética a Nicómaco* e, evidentemente, na *Política*:

*Cada cidadão, diz-se, deve ter uma parte igual; e a consequência nas democracias é que os pobres são mais poderosos do que os ricos : eles são mais numerosos e a autoridade soberana é a decisão da maioria.*¹⁸⁶

Não é falso dizer isto, em Atenas, quando nobres e ricos não têm mais oportunidade de se impor como dominantes a não ser por actuação golpista. Mas a interrogação dos críticos da democracia é se pode haver igualdade, em tais circunstâncias, quando nobres e ricos ficam necessariamente em desvantagem. Não será tão desigualitária a situação em que a maioria está submetida a alguns como aquela em que uma pequena parte o está à totalidade? A solução teórica considerada mais viável prende-se, entre outras coisas, com a ascensão do conceito *politeia*.

Pode datar-se provavelmente do último terço do s. V a.C. em diante a época em que a concepção de *dêmos* se começa a tornar problemática e, paralelamente, em que está a ascender um dos novos conceitos constitucionais quatrocentistas – esse referido de *politeia*. Ele tem, como todos os conceitos, a sua própria história e esta é dupla. O seu primeiro significado é derivado de *politês* (o conceito designando o cidadão), e compreende a comunidade dos habitantes que gozam (ao contrário das mulheres e dos bastardos, dos metecos e dos escravos) da plenitude dos direitos cívicos. Se o termo *politeia* remete a Heródoto, ao seu Livro IX, onde se encontra a designar a comunidade de cidadãos e a sua prática (a vida cívica, no sentido da latina *res publica*), ele vai tomar, em seguida, igualmente o significado de “constituição”. Na medida em que é a comunidade que decide a ordem constitucional, *politeia* vem a abranger uma e outra sem que seja possível separar, claramente, as duas acepções. As primeiras ocorrências deste segundo significado encontram-se na citada *República dos Atenienses*, também em Antifonte e Tucídides.¹⁸⁷ Mas é importante retornar à origem herodotiana para salientar que *politeia* é usada a propósito das democracias, seja para as que são *ciudades* da totalidade dos cidadãos, seja para as que não reconhecem ainda a igualdade dos direitos para os mais modestos. Então se nota como a ambiguidade do conceito *politês* – entre “cidadão” e “cidadão activo” – torna o de *politeia* tão problemático e tão útil.

¹⁸⁵ Cf. Aristóteles, *in Pol*, IV, 13, 11 [1297 b], p. 177

¹⁸⁶ Cf. Aristóteles, *in Pol*, VI, 2, 2 [1317 b], p. 116

¹⁸⁷ Cf. Tucídides, *in I*, 18, 1, p. 12; 115, 2, p. 75; *in II*, 36, 4, p. 27; 37, 1, p. 27; ainda referências nos Livros IV, V, VII e VIII. Os diversos títulos de obras *peri politeias* datam, provavelmente, do s. IVa.C.

Tanto podem reivindicar o conceito os democratas como os seus críticos oligarcas; tanto ele designa a *boa democracia* para o discurso teórico do s. IV a.C. como para uma certa prática da centúria anterior. Para qualquer dos campos é bom referir-se à “constituição dos antepassados”. Segundo o autor da *Constituição de Atenas*, os Trinta afirmam ter como objectivo voltar à *patrios politeia*.¹⁸⁸ Uma citação paralela é fornecida pelo helenista Luciano Canfora¹⁸⁹ que se documenta em Diodoro da Sicília. Diz ele que Trasíbulo, o condutor da revolta contra esses trinta *Tiranos*, proclama que não cessará a guerra senão quando *o povo tiver reencontrado a patrios politeia*. E, no entanto, este procura restabelecer a *democracia radical* que os Trinta tinham procurado abater. O recurso à mesma palavra de ordem não é um acaso mas sim o sintoma de que o discurso democrático acaba, quase sempre, por se apoiar sobre a ideologia dominante. Mas a referência ao passado, como a um dado positivo em si próprio, dá uma conotação negativa à constituição em vigor enquanto alteração do modelo original.

Aristóteles – esse talentoso precursor de muito do que ainda hoje se pensa – vai falar de uma “mistura” tão perfeita de democracia e de oligarquia que poderia passar tão bem por uma como pela outra...¹⁹⁰ Sobretudo os discípulos aristotélicos vão reflectir muito em hipóteses de constituição “mista”, todas elas caracterizadas pela ausência de um traço específico da democracia: a plena cidadania para todos, inclusive os indigentes.

Volta-se, assim, à solução teórica (atrás alertada) considerada mais viável para uma *boa democracia*. A capacidade que tem o conceito *politeia* para se formar e impor reflecte um clímax da politização em que se consuma a identidade da *polis* e dos *politai*. O quanto a *cidade* se define mais pela composição e delimitação do corpo de cidadãos do que pela sua organização institucional. Também reflecte que, ao tornar-se a própria “comunidade política” um conceito, se tem a noção que dela se pode dispor institucionalmente; por isso, *politeia* diz mais do que os antigos conceitos de Ordem (*Nomos: eunomia, isonomia...*). A consciência de que a constituição pode ser fortemente determinada pela composição sociológica da comunidade exprime-se cada vez mais, e mesmo já durante a guerra do Peloponeso se valorizara “os do meio” (*mesoi*).¹⁹¹ Esta ideia que as constituições dependem muito da estrutura social vai ser nítida em Aristóteles, e, correlativamente, o peso importante dos *mesoi* na sua teoria constitucional.¹⁹²

*A cidade, ela, quer-se composta o mais possível de iguais e de semelhantes, o que se encontra sobretudo na classe média, em consequência será necessariamente a melhor governada a cidade feita destes elementos.*¹⁹³

A solução teórica considerada mais viável para uma *boa democracia* parece, pois, ter sido a que dá o poder decisivo aos *mesoi* (aos hoplitas enquanto cidadãos ideais). Na reflexão aristotélica, entre as suas duas metades inimigas a *cidade* é convidada a interpor um centro que é o terceiro-partido das gentes do meio. Esta solução tem raízes no antigo paradigma do *meson*, produto dessa tradição de pensamento político tão original que se desenvolve entre os Gregos nas condições excepcionalmente turbulentas

¹⁸⁸ Cf. Aristóteles, in *Const At*, 35, 2, p. 38

¹⁸⁹ Cf. L. Canfora, in “Le citoyen”, p. 195

¹⁹⁰ Cf. Aristóteles, in *Pol*, IV, 9, 6 [1294 b], p. 166; cs. in IV, 8 - 9 [1293 b - 1294 b], pp. 162 - 167

¹⁹¹ Cf. Eurípides, in *Suplic*, 238 sqq, p. 112

¹⁹² Cf. Aristóteles, in *Pol*, IV, 7, 1 [1293 a], p. 161; 11, 16 e 19 [1296 a], p. 171, p. 172; in VI, 4, 1 [1318 b], p. 120

¹⁹³ Cf. Aristóteles, in *Pol*, IV, 11, 8 [1295 b], p. 170

da época arcaica. Paradigma do *centro*, fundador da ilegitimidade do conflito, formulado, na opinião de Meier, quando “não restava outra escolha aos pensadores senão combater todos os extremos perigosos, toda a forma excessiva de poderio ou de fragilidade, de riqueza ou de pobreza, e assegurar a mediação entre as facções.”¹⁹⁴ Modelo do *meson* carinhosamente aclimatado pelo classicismo, como se compreende das alegações de Ésquilo contra o governo despótico e o desgoverno da *stasis*:

“Uma forma de governo intermédia entre a anarquia e o despotismo, eis o que eu recomendo aos cidadãos que pratiquem e venerem.”¹⁹⁵

Ésquilo não coloca ainda o problema tão *politicamente* como Aristóteles o há-de fazer. O primeiro visa os extremos, que devem ser afastados pela integração divina das potências punitivas no seio da ordem de Zeus e pela integração terrena do Areópago e da nobreza no seio da ordem democrática. Zeus concede sempre a vitória ao *justo meio* porque a ordem justa é desejada pelos deuses. Estas concepções esquilianas estão, ainda, no horizonte da política teológica.¹⁹⁶ Aristóteles vai formular a conclusão de que nem anarquia nem despotismo servem porque não são formas *políticas*. Só entre *anarquizado* e *despotizado*, na mediação entre o povo e a nobreza, se encontra o limitado *governo político* – quer dizer, conforme à *polis* de *politai* livres e iguais – ou *forma política do comando: politikê archê*. Esta palavra *archê* que nos recorda o quanto ela, tendencialmente, substitui *kratos* que, tendencialmente, é omitida... O poder deve ficar, então, no *centro*, lugar comum a todos e lugar de pôr em comum. Um centro físico, também, a que as muralhas oferecem defesa em caso de perigo e cuja cidadela (*acropolis*) é o último reduto; centro onde se estabelecem os contactos de toda a espécie, política, económica, intelectual, aí residindo as autoridades da vida colectiva, aí se encontrando o mercado, as escolas, os ginásios, o teatro, os principais templos... Então, este lugar é simultaneamente real e simbólico pois aí se opera a partilha igualitária dos cargos e da palavra. Então, em relação a *archê*, nome do sempre partilhado e renovado poder institucional, esse *centro* que reúne cidadãos todos intermutáveis, porque todos semelhantes em princípio, não está longe. Representação de um político que estaria para lá dos conflitos. E a *polis* estaria em paz. Em paz consigo mesma, bem entendido. Deste *centro* isomórfico, ecuménico, quão grande o poder atractivo – conceptual e político – que ele tem exercido?

Pode supor-se que estas pretensões são integradas no conceito de *politeia*. Ele a tal se presta desde que o sentido de *dêmos* e de *dêmokratia* se restringisse... Preferida então a concepção de *politeia* à de democracia, esta evidenciando uma vitória ou superioridade de uma parte que é perigosa de assumir pelo pensamento cívico obcecado pela divisão. Mas esta subalternização de *dêmos* e de *kratos* tem outro grande inconveniente (além dos já referidos).

A subalternização de *dêmos* e de *kratos* impede questionar o consenso como laço necessário do político. A função tranquilizante do *consensual* evita pensar as divisões reais e permite associar uma visão homogénea e uniforme do corpo político à consecução do “bem comum”. Não é de estranhar que a interpretação da *homonioia* assente cada vez menos num sentimento de empatia entre seres semelhantes e cada vez mais num facto contratual: o de um conformismo a *pensar de maneira semelhante*. Como se a concórdia fosse estática...

¹⁹⁴ Ch. Meier, *La naissance du politique*, p. 158

¹⁹⁵ Ésquilo, *Eumén*, 696 - 697, p. 220

¹⁹⁶ Cs. Ch. Meier, in *La naissance du politique*, pp. 157 - 171

Recalcamento na prática cívica

Além de recalcamento do conflito no discurso da *cidade* há-o também na sua prática. Recorde-se o *perdão* concedido a muitos conspiradores do golpe de 411 a.C. O futuro diria se riscos corria a democracia em esquecer o passado... Muitos dos perdoados conspiram activamente e fazem triunfar um novo movimento golpista logo em 404. E, novamente, depois do mesmo tipo de arbitrariedades e chacinas já conhecidas, os democratas procedem ao acto da amnistia (*modelo*) de 403. Para esse evento, é tempo de pedir ajuda às *Helénicas*¹⁹⁷ de Xenofonte sobre os tempos difíceis deste fim de século. Em 405, a guerra do Peloponeso conclui-se com a derrota de Atenas e a humilhação dos Longos Muros arrasados. Um ano depois, os oligarcas aproveitam a crise para seguir o exemplo dos seus companheiros de 411 – os que tinham feito uma insurreição antidemocrática usando a “classe média” como bandeira¹⁹⁸ – e desferem um 2º golpe de Estado.¹⁹⁹ Bem recheado de crimes *em número e injustiça*.²⁰⁰ A guerra civil assola a *polis*. Conseguem os democratas restaurar o regime e, em clima de *reconciliação ateniense*, amnistiam o grosso dos culpados enquanto recusam conceder o direito de cidadania a alguns *estranhos* que por ela tinham lutado. A operação é simples: despolitizar o conflito à custa da aritmética. É tudo uma questão de números, já que poucos são os verdadeiros criminosos: uns tantos tiranos (*alheios* ao processo político...) e só mais alguns. Os sobreviventes dos Trinta, os Dez do governo do Pireu e mais os Onze que tinham *governado* as prisões e execuções. Enfim, resumindo, coisa de pouca monta a destes incriminados, estes carregados de toda a culpa, apenas estes exceptuados da amnistia.²⁰¹ Quanto às culpas dos restantes oligarcas, que colaboraram na *guerra mais hedionda, mais penosa, mais sacrílega, mais odiosa aos deuses e aos homens*,²⁰² apagam-se. E por um *juramento comum* se comprometem tanto oligarcas como democratas a *não lembrar os males*.²⁰³ No momento, tendo cognominado adversários políticos que não respeitam regras democráticas de *concidadãos* e *irmãos*, os democratas podem convencer-se da *reconciliação*. Institucionalmente, esquecem. Recusam até a memória da divisão, no melhor dos casos lembrada como *males* ou *eventos*.

Recusar a memória dos golpes oligárquicos de 411 e 404, ou a da cilada montada a Efilates por oligarcas em 461, remete para a estratégia seguida face à concepção grega da Memória como Cólera.²⁰⁴

“que jamais a Discórdia, insaciável de males, ruja nesta cidade e que a poeira do chão, ao ser embebida do sangue negro dos cidadãos, não reclame, com avidez, na sua cólera, as represálias sangrentas que causam a ruína das cidades!”²⁰⁵

É claro que esta preocupação, a da memória enquanto ressentimento dos agravos (“represálias sangrentas”), é questão de democratas já que os oligarcas sabem de

¹⁹⁷ Cs. Xenofonte, *in Helén*, II, 4, pp. 96 - 108

¹⁹⁸ Historicamente, parece que o *meson* enquanto lugar *vazio*, apelando um poder todo simbólico, se torna facilmente um lugar a ocupar *em cheio* quer por um grupo restrito quer pela personagem tirânica.

¹⁹⁹ Cs. sobre o 1º golpe em 411: Tucídides, *in VIII*, 68, pp. 306 - 311

²⁰⁰ Cf. Xenofonte, *in Helén*, II, 3, 17, p. 86

²⁰¹ Cf. Aristóteles, *in Const At*, 39, 6, p. 42; cf. Xenofonte, *in Helén*, II, 38-39, p. 107

²⁰² Cf. Xenofonte, *in Helén*, II, 4, 22, p. 102

²⁰³ Cf. *Ibidem*, 4, 43, p. 108; cf. Aristóteles, *in Const At*, 39, 4, pp. 41-42; 40, 2, p. 42

²⁰⁴ Cs. N. Loraux, *in Les Mères en deuil*, pp. 67 - 85

²⁰⁵ Ésquilo, *Eumén*, 976 - 984, p. 233

antemão a resposta (esquecer pode ser morrer) e não esquecem nunca. Mostram não ter esquecido nem o nome nem a obra desse mesmo Efilates, *limpando-o* a ele primeiro, e, cerca de meio século depois, num dos primeiros actos do governo dos Trinta, *limpando* o Areópago²⁰⁶ das suas leis. Mas não esquecem o *inimigo* quer a nível particular quer a nível global, pretendendo uma *limpeza geral* em 404. Não é esse o entendimento da democracia e ela, tal como o divino Aquiles, diz e institui: “vou parar a minha ira.”²⁰⁷ Parar a ira com o olvido, pelo menos na medida do possível: no acto e na palavra.

No pensamento mitológico dos Gregos está bem presente esta ligação entre Conflito e Olvido, sendo este um dos filhos da reprodução de *Eris*.²⁰⁸ Reprodução feita *por divisão e não por união*, diz Hesíodo, ou seja, por fissiparidade... Essa ligação directa entre conflito e olvido propicia a reconciliação, como aquela primordial entre Atena e Posídon na fundação da *polis* da deusa. E, como a história de Atenas sempre faz retorno ao mito, para toda uma tradição retórico-política é bem a amnistia do ano 403 que serve de paralelo cívico à reconciliação divina.

Em suma, a *cidade* supõe ultrapassado o conflito logo que todas as condições rituais e discursivas são reunidas para evidenciar que é Una. Contrariando-a, o conflito renasce...

Ser una e consensual não basta à *cidade-modelo*. O modelo vaticina: qual é o risco absoluto da *cidade dividida* pela conflito da diversidade? A ruínosa luta interna. E qual é a vocação da cidade una e consensual? A gloriosa luta externa.

Cidade pacífica e guerreira

Aí está a outra marca que faltava acrescentar à figura ideal da *polis*: guerreira.

Não que o elogio da paz esteja ausente da cultura grega. Da celebração dos seus benefícios se pode propor um abundante e repetitivo florilégio: ela é a abundância, a doçura de viver, a alegria, o gozo dos prazeres simples da existência, o estado em que é preciso viver o mais longamente possível, ela é, enfim, o fim último da guerra... Mas estas afirmações não consubstanciam uma corrente pacifista que se oponha a uma belicista. Porque as apreciações mais enfáticas ou são de circunstância ou contraditórias ou (apenas) condenatórias da oportunidade desta ou daquela guerra; ainda, e sobretudo, porque o enfoque é pessoal, hedonista, existencial, “sem nenhuma consideração acerca das bases da sociedade ou da natureza do homem.”²⁰⁹ Um tal elogio não tira nada à necessidade, à racionalidade e à grandeza da guerra; e tende mesmo a justificá-la com a felicidade que vem coroar as provações guerreiras. Sendo flagelo funesto, negativo em si, a guerra socializada pode carregar-se positivamente de todos os valores dos quais se reclama a elite cívica. Neste contexto, é sem polémica a idealização da *polis pacífica e guerreira*. A recusa do Conflito não corresponde à recusa da Violência.

Desde a alvorada arcaica da *cidade* que os dados desta idealização parecem estar, linearmente, lançados. No canto XVIII da *Iliada*, Hefesto, o “famoso deus ambidextro”, faz um escudo “grande e robusto, todo lavrado” para o divino Aquiles. Nele forjando terra, mar, céu, e mais ainda:

“ E fez duas cidades de homens mortais, cidades belas.”²¹⁰

²⁰⁶ Cf Aristóteles, *in Const At*, 35, 2, p. 38

²⁰⁷ Homero, *Iliada*, XIX, 67, p. 388

²⁰⁸ Cf. Hesíodo, *in Teog*, 226-227, p. 40

²⁰⁹ Y. Garlan, “L’homme et la guerre”, p. 79

²¹⁰ Homero, *Iliada*, XVIII, 490, p. 382

Belas, ambas belas, a da paz e a da guerra, e porquê, porque a mesma são: a boa *cidade* una. Essa a bela *polis*, em paz consigo mesma (“nós”), inteiramente mobilizada contra o *inimigo* (“eles”). Da conceptualização da igualdade qualitativa – a similitude entre *homoioi* – derivara o ideal da concórdia, amizade e confiança entre os cidadãos; ideal tão difícil de cumprir face às desigualdades quantitativas. Ora a *mobilização externa* facilita a concórdia interna. A política exterior foi uma importante condição de estabilidade material e emocional da democracia mais *radical* de toda a Grécia, a ateniense, facto que escapará à teoria política aristotélica. A auréola do expansionismo reforça os interesses materiais em jogo e fomenta o compromisso das diversas camadas em presença. Sentir em unísono, odiar com um só espírito:

“Que todos permutem entre si alegrias num sentimento de mútua amizade e que odeiem com um só coração! Nisto encontram os mortais um remédio para muitos dos seus males.”²¹¹

No período clássico da *cidade* os dados da idealização – *simultaneamente pacífica e guerreira* – parecem estar, linearmente, jogados. Porque a separação entre amigos e inimigos deve estar, nitidamente, colocada. A razão pela qual Ésquilo insiste tanto sobre a aliança de Atenas com Argos aparece clara na nova conjuntura expansionista. Contrariamente ao que se passava em *Agamémnon*, a guerra veste-se de auréola nas *Euménides*. E tudo parece estar (dicotomicamente) evidente. Atena persuade as Erínias a velarem, em clima de paz, pela fecundidade interna, a da terra, dos rebanhos e das mulheres; ela encarregar-se-á da externa em *nobres empresas marciais e verdadeiras* vitórias que farão Atenas *honrada por todos os mortais*.²¹²

Mudando de pele como as serpentes, as Erínias (figura divina da Cólera) mudam-se de vingadoras em protectoras, mudam-se em Euménides, as *benevolentes, favoráveis, indulgentes...* Como Euménides protegerão a *polis* da cólera, da sua e da dos concidadãos uns contra os outros. E assim, propiciando paz, velarão pela fecundidade da *cidade*. Logo Atena conduzirá Atenas para a única vitória a desejar, a que não divide a *cidade*, a de uma *nike me kake*, a de uma *vitória que não seja má*, que não seja a de uma parte sobre outra mas sim a de toda a *cidade* una.

Parece que existem dois tipos de conflito. O de fora, é bom; o de dentro, é mau. Tão mau que impede a reprodução da *polis*. Parece, então, ser linear a integração do conflito no pensamento grego da dualidade, que se divide em pares antitéticos de valores opostos. E se recorda Hesíodo:

*Não, não digamos mais que existe uma única raça de Eris: sobre esta terra, há duas. Uma a louvar, outra a condenar...*²¹³

Eris – discórdia, conflito, luta... – boa ou má? Mas poderá ser boa e má? E se nada fosse linear e a duplicidade habitasse também esse pensamento que, sob a lei da antítese, a procura recusar? A hipótese não parece impertinente ao tomar-se em conta a ambivalência constitutiva das hesiodianas potências de Noite; ao tomar-se em conta a justiça como conflito, em que o povo se divide, no seio da pacífica *cidade* homérica.²¹⁴ Ao tomar-se em conta que as benévolas Euménides mudaram de pele mas não de carne,

²¹¹ Ésquilo, *Eumén*, 985- 987, p. 233

²¹² Cf. *Ibidem*, 906 - 915, p. 231

²¹³ Cf. Hesíodo, in *TD*, 11 - 13, p. 86

²¹⁴ Cf. Homero, in *Iliada*, 497, p. 382

e esse é que continuam filhas de Noite. Portanto, potências duplas e como tal veneradas e receadas em Atenas sob o título de *Semnai*, as *Temíveis*...

E, deixando a *polis* simbólica, ao reentrar na *cidade* histórica das suas assembleias e tribunais de jurados: não é o princípio inaugural do conflito que institui o político? Quer domesticado em *agôn* (competição) de pares-concorrentes, quer institucionalizado no debate contraditório e na lei da maioria dos votantes. O voto é ou não uma partilha, um diferendo? Então se apresenta um Conflito autenticamente duplo pois simultaneamente temível e imprescindível à vida em *cidade*. Por um voto, seja na assembleia ou nos tribunais, se opera a vitória (*nike*) e a superioridade (*kratos*) de uma parte sobre a outra. Mas a própria linguagem da guerra fumeja inquietação que só sossega no sonho das decisões unânimes, estas indubitavelmente boas. Estas, congruentes com a ficção do político isomórfico. Mas esse, como disse atrás, não será senão o *mito do político* – meio homogêneo, funcionamento igualitário – e questionar o que encobre e recalca essa construção ideológica é fundamental. Sigo duas hipóteses. Encobre com a homogeneidade a heterogeneidade, ou seja, encobre que a *cidade* é múltipla e diversa e dividida. E recalca a questão da desigualdade. Pois, na realidade quotidiana da vida das *idades*, a questão da quantidade da igualdade parece ter (regularmente) introduzido a dilaceração:

*Por toda a parte, com efeito, é a desigualdade que causa as sedições*²¹⁵
 (...) *de facto, se se está em estado de inferioridade, há quem se revolte para ter a igualdade, e em estado de igualdade para ter a superioridade.*²¹⁶

Pois é, o problema da igualdade quantitativa parece não ser só da *cidade* grega.

Seria frutífero investigar o quanto as nossas representações modernas do político retiveram de todas estas lógicas, da unicidade, do centro isomórfico e ecuménico, do consenso, da fraternidade *familiar* como equivalente de solidariedade, do ideal de concórdia, amizade e confiança em sociedades estratificadas, da *inteira* mobilização contra o *inimigo* exterior (só) para alcançar a paz ...

1.1.6 A Margem da Cidade

A cidadania enquanto estatuto da masculinidade social e culturalmente dominante serve para excluir os classificados como *outros*.

Uma não-cidadania: metecos e escravos

Uma *infra-cidadania*: bastardos, mulheres e menores “de Atenas”

Recorde-se o conceito que designa o *verdadeiro* cidadão, *politês*. Ele adquire, ao longo do classicismo ateniense, um sentido político específico que não se detecta nos poemas homéricos. Primeiro, esse sentido aparece nas peças dos Trágicos e Aristófanes bem como na narrativa histórica de Heródoto, Tucídides, Xenofonte; depois, generaliza-

²¹⁵ Cf. Aristóteles, *in Pol*, V, 1, 11 [1301 b], p. 44; cs. Livro V todo inteiro.

²¹⁶ Cf. *Ibidem*, 2, 3 [1302 a], p. 46

-se entre os oradores e os filósofos do s. IV a.C. O termo traduz não um simples estatuto jurídico de pertença à *polis* mas o exercício dos direitos políticos em virtude do qual o cidadão se afirma por oposição a todos os que dele são marginalizados. Assim, o centro (o *meson* dos cidadãos) e a margem constituem um sistema de inclusões e de exclusões. Regra geral só algumas pessoas livres, qualificadas por masculinidade, legitimidade e pureza de sangue, podem ser *politai*. Quando são critérios de idoneidade ou qualificação que comandam a integração eles fazem a cidadania depender de juízos contingentes, não de direitos categóricos, e, portanto, “não é forçoso que esses juízos levem a uma inclusão universal.”²¹⁷ E não levam mesmo – a história comprovando a lógica – nem na *cidade* grega nem nas suas herdeiras (*des*)iluminadas onde a *fraternidade*, em termos de recursos políticos e sociais, não é totalidade mas parte. E, se *polis* estava (originariamente) conotada com *muro circundante*,²¹⁸ esse *muro* vai continuar delimitador de um espaço tanto real como simbólico.

Uma forma de a *cidade* se pensar e posicionar a si mesma consiste em (tentar) atribuir um lugar ao *outro*. A todos os *distantes* do centro de cidadãos (em que cada um é “o próximo”), periferias cujas distâncias são realçadas de modo a melhor as integrar nos lugares que melhor *lhes convêm*. É chegado o momento (já não era sem tempo) de dar à *margem* a preferência sobre o *centro* fazendo incidir o foco sobre os *marginais*, esses a quem os textos chamam *akhreioi*, “inúteis”...

Imigrantes

A palavra meteco significa “aquele que habita *com* (*entre, no meio de*)”, e a indicação do *demo* (frequentemente) acoplada ao seu nome próprio reafirma ser a residência em Atenas que determina o seu estatuto. Não se sabe quando este é fixado mas é uma hipótese que tenha sido uma das reformas de Clístenes. Se este chefe do partido popular integra, de facto, *nas tribos muitos estrangeiros e escravos domiciliados*, então é possível que os não incorporados (mas autorizados a residir no território ateniense) tenham sido dotados de um estatuto que os favoreça face aos *xenoi*, os estrangeiros de passagem. Já no período clássico os metecos formam um grupo relativamente importante da Ática, provavelmente pouco inferior à metade da população cívica. São gregos e “bárbaros”, na sua grande maioria mercadores ou artesãos mas também exilados políticos, discípulos das escolas filosóficas, cortesãs... Nas *idades* oligárquicas não só a sua residência é dificultada como o seu estatuto é privado de garantias.²¹⁹

Em Atenas, este estatuto particular impõe certas obrigações e limitações mas também concede certa segurança. O registo no *demo* de residência possibilita à *polis* controlar o seu cumprimento. Sujeitos a deveres financeiros, por um lado: um imposto pessoal (*metoikion*), fixado em 12 dracmas para os homens e 6 dracmas para as mulheres; um imposto de guerra (*eisphora*) só sobre os abastados, não atingindo (à semelhança do que acontece entre os cidadãos) os de condição mais modesta; e, igualmente sobre os abastados, o desempenho de outras liturgias com excepção da trierarquia. Por outro lado, sujeitos a deveres militares: os de participar, segundo os seus recursos para armamento, nas operações bélicas da *polis*, como hoplitas (interdita a cavalaria²²⁰) ou remadores da frota. Sujeitos, ainda, a uma outra obrigação: a de ter um

²¹⁷ R. Dahl, *La democracia y sus críticos*, p. 154

²¹⁸ Cf. H. Arendt, *in A Condição Humana*, p. 102, n. 63

²¹⁹ Comparem-se as políticas de imigração na actualidade.

²²⁰ A proporcionalidade entre o estatuto social e o papel militar verifica-se, também, na *margem* da *cidade*: o estatuto do meteco não é o do cidadão mas também não é o do escravo.

cidadão responsável (*prostatês*), para fins civeis ou criminais, cujas atribuições não se conseguem determinar com precisão. Os metecos não têm permissão de participar nas assembleias mas podem intentar uma acção em tribunal, porém como não podem ser juízes estão numa situação de inferioridade face a adversários atenienses. Está-lhes proibida (salvo a título excepcional) a propriedade rústica ou urbana, privilégio cívico. Em Atenas, não é preciso (como noutras *ciudades*) ser proprietário para ser cidadão mas só o cidadão pode ser proprietário. Em contrapartida é-lhes permitido possuir bens móveis, escravos, objectos preciosos, constituir família legal, conservar os filhos, frequentar as mesmas escolas e alguns dos círculos de sociabilidade cívica como o teatro... O que é uma distinção social indubitável. Os interesses comuns e género de vida semelhante, que podem unir metecos machos e cidadãos, são salientados, por exemplo, no discurso (reconstituído por Tucídides) do estratega Nícias aos marinheiros tanto Atenienses como estrangeiros do seu exército.²²¹

Apesar da proximidade entre cidadãos e metecos, são pouco numerosos os casos de adopção cívica. Um célebre *neopolitês*, Heraclides de Clazómenas, provavelmente aparentado a uma família principesca da Ásia como sugere o seu cognome de *Grande Rei*,²²² há-de desempenhar cargos importantes na política ateniense do s. IV a.C. Mas o caso do orador Lísias – um *imigrante de 2ª geração*, filho desse Kéfalo que, a convite de Péricles, trocara Siracusa por Atenas e se tornara proprietário da maior armaria conhecida em Atenas no fim do s. V – é diferente. Nem a sua riqueza de meteco abastado nem a sua enorme devoção à democracia, amplamente demonstrada ao ponto de arriscar a vida e a bolsa por ela, são suficientes para lhe outorgar a cidadania. Essa outra forma, além da propriedade fundiária, de ter um lugar no mundo. Mas é facto que o estatuto de meteco não é absolutamente intransponível.

Escravos

As linhas de partição mais significativas da *polis* serão três. Sendo duas delas, sem dúvida, a que separa os cidadãos dos habitantes do território bem como a que divide livres de não livres.

Os escravos usados em Atenas, pertença de particulares ou da *polis*, são considerados mercadorias *animadas* que não podem possuir nem bens móveis, nem constituir família legal, nem conservar os filhos, nem frequentar (como utentes) as escolas e termas, os ginásios e teatros... Na vida militar desempenham, nas situações correntes, apenas serviços pessoais a seus amos. Porém a lei ateniense garante o seu direito à vida e à protecção contra violências arbitrárias. E há quem se queixe desta *benevolência*, tão diferente dos métodos espartanos, como se faz eco o panfleto *República dos Atenienses*.

A maioria não é constituída por gregos mas sim por “bárbaros” do Mediterrâneo oriental, comprados ou cativos de guerra. Pode dizer-se que são muitos. O recenseamento ordenado por Demétrio de Falera, em 317 a.C, no momento em que se torna senhor de uma Atenas sob controle macedónico, teria apurado 21.000 cidadãos, 10.000 metecos e 400.000 escravos. No entanto algumas avaliações helenistas sugerem, de preferência, uma população servil total (mulheres e crianças inclusive) cujos números oscilem entre 60.000 e 100.000, ou atinja um máximo de cerca de 200.000 pessoas.²²³ Mas não se altera o carácter escravagista da *Cidade* grega pelo facto de não se conhecer (ao certo) quantas pessoas escravizadas nela existem; tal como não muda o

²²¹ Cf. Tucídides, in VII, 63, 3, pp. 136 - 137

²²² Cf. Aristóteles, in *Const At*, 41, 3, p. 44

²²³ Cf. Cl. Mossé, in *Politique et Société*, p. 46 ; cf. J. Ribeiro Ferreira, in *A Grécia Antiga*, p. 104

seu carácter exclusivo por não se saber (ao certo) em quanto o número dos marginalizados é superior ao dos cidadãos.

A problemática dos critérios de legitimidade da escravatura não podia deixar de se colocar à filosofia política. Aristóteles generaliza ao definir o escravo como *um bem dotado de uma alma*.²²⁴ O qual pode perceber a razão mas não a possui e que, por conseguinte, é superior ao animal mas inferior ao homem livre. Este cujas qualidades, tanto físicas como morais, o tornam apto para levar a vida de cidadão. Assim, esse ser que usa (sobretudo) o corpo está *por natureza (physis)* votado à escravidão. Abro parênteses para lembrar que a desconsideração por quem usa o corpo se estende às pessoas livres, sendo um escultor menos respeitado do que um arquitecto, por exemplo, ou qualificando-se a actividade artesanal de servil tanto em Aristófanes (o descrédito sobre o “ofício” dos demagogos) como nos textos dos filósofos.²²⁵ Voltando a Aristóteles, este, como que convindo que a sua justificação é demasiado linear, então coloca interrogações relativas aos homens nascidos livres mas vencidos no campo de batalha: por qualquer inferioridade sua ou porque a origem da guerra é contrária à justiça? Para concluir que não há, de um lado, os escravos por natureza e, do outro, os homens livres, mas existem casos onde esta distinção se verifica, realmente. Então, um deve obedecer e o outro deve exercer a autoridade. Com efeito, diz ele:

*é bem preciso admitir que certos homens são em qualquer parte escravos e que outros em nenhuma parte o são.*²²⁶

E completa o seu raciocínio fazendo referência ao provérbio grego: ‘*Há escravo e escravo, senhor e senhor*’.²²⁷

A prática da *cidade* vai neste sentido. A alforria e a adopção cívica – uma que faz de escravos homens livres e a outra de alguns destes cidadãos – comprovam, não pela sua frequência (muito rara em Atenas) mas pelo seu princípio, que a escravatura não é um facto de natureza mas de sociedade. E que, portanto, o seu estatuto é modificável. O próprio Aristóteles dá o exemplo ao libertar (por testamento) uma parte dos seus cativos.

Bastardos

A *Cidade* privilegia a união matrimonial em detrimento de todas as outras e escolhe, num leque de possíveis, uma forma de distinção: a da esposa e não esposa, a dos filhos “bastardos” (*nothoi*) e “legítimos” (*gnesioi*). Diversos são os casos em que se é considerado um *nothos* ou uma *nothê*. Um, aquele em que se é descendente de um Ateniense e de uma mulher “de Atenas” seja esta sua concubina (*pallakê*) ou sua *conhecida* não coabitante. Outro, duplamente lesivo, verifica-se quando a mãe é uma estrangeira. Desta o descendente nem pode ser Ateniense como seu pai (em virtude do “decreto de Péricles” de 451- 450) nem pode ter o estatuto de estrangeiro porque é filho de um cidadão. O privilégio opera tanto na transmissão do património como na da cidadania. Os “bastardos” são prejudicados relativamente aos irmãos *legítimos*, mas (como sempre) são mais afectadas as fêmeas do que os machos. Estes não herdam a cidadania mas recebem uma parte inferior da herança; elas nem sequer a constituição do dote. Uma *nothê* está (usualmente) votada ao celibato ou ao concubinato ou à

²²⁴ Cf. Aristóteles, *in Pol*, I, 7, 4 [1255 b], p. 23

²²⁵ Cf. Aristóteles, *in Pol*, III, 5, 3 [1278 a], p. 63; cf. Xenofonte, *in Económ*, 4, 2, pp. 45 - 46

²²⁶ Cf. Aristóteles, *in Pol*, I, 6, 6 [1255 a], p. 21

²²⁷ Cf. *Ibidem*, 7, 3 [1255 b], p. 23

prostituição, já que as condições do casamento exigem que a noiva seja fruto de união *legítima* entre um Ateniense e uma mulher “de Atenas”.

Pode-se supor, no entanto, que o Ateniense têm meios para legitimar os seus *nothoi*. Principalmente em situações extremas como são a carência ou a perda dos filhos *gnesioi*. Um exemplo célebre é o de Péricles quando a peste lhe mata os dois filhos *legítimos* e ele consegue a inscrição no demo do *bastardo* gerado com Aspásia. O estatuto de *bastardo* não é, também, intransponível.

Mulheres e outros menores

A única população cuja condição parece intransponível – porque remete, inexoravelmente, para o *direito natural* – é aquela constituída por “mulheres”. Engloba, até, a camada dominante, a das “mulheres *de Atenas*”. Estas, mesmo sendo todas nascidas livres, de união legítima e sem mistura de sangue, algumas de famílias nobres e ricas, e ainda algumas algo instruídas, jamais são *alforriadas* e elevadas a plenas *politides*. Se a carência (única e exclusiva) do factor masculinidade é a única intransponível, então não parece ser esta a terceira linha de partição fundamental? Parece que a oposição dos sexos é um princípio estruturante da *Cidade*. A integração de uma *aste* (*mulher da comunidade*) é mínima e indirecta, sempre por via masculina. *Astai* são as mulheres “de Atenas” enquanto filhas, esposas e futuras mães de cidadãos. Estatuto que dá acesso só a actos sociais como cultos dos deuses e dos mortos. Mesmo estas mulheres da camada dominante são *eternas menores*, o que as separa dos jovens machos discriminados por transitória *menoridade* até à efebia. Mas há um laço que os liga: se a mulher é o perfeito *Outro* do homem, o *menor* é o perfeito *Outro* do *maior*. É elucidativo assinalar que as funções políticas têm uma idade mínima mas não máxima de exercício, que muitas só podem ser preenchidas para lá dos trinta, outras dos quarenta e até algumas só depois dos cinquenta anos.²²⁸ A *cidade* comporta-se, de certa maneira, como uma *gerontocracia* em que a desconfiança de idade é muito nítida.

Mas as mulheres não são uma categoria como as outras. Entre todos os marginalizados, quer por expressão numérica quer por importância do seu papel no próprio sistema – a reprodução da *cidade* não se efectua sem mulheres – a *feminina metade do Estado*²²⁹ é parte relevante.

Resistência(s) à marginalização

A vida da Atenas *que existe* é política e militar, dizem os historiadores clássicos. A *cidade* conta (conta-se) uma história que fala de *Logos e Erga* dos seus *andres* e deixa (quase) invisível a vida que *não existe*, a das populações humanas marginalizadas na obscuridade da *presença-ausência*. Mas, das frinchas ou entrelinhas do texto, elas irrompem. A *stasis* é um momento de eleição para estudar a desordem nos modelos e nas suas certezas muito tranquilizantes. Então, da falha entreaberta pelos *males*, deslizam esses habituais esquecidos da narrativa que são mulheres²³⁰ e escravos. É assim que Tucídides deixa emergir, no relato dos *eventos* na Cócira (427 a.C.), tanto estes como aquelas. Todas e todos combatendo pelo partido popular.²³¹ Estes, pelo menos, não parecem possuir uma *natureza* votada à sujeição. Ciclicamente se tem

²²⁸ Cf. P. Brulé, in *La fille d'Athènes*, pp. 397 - 399

²²⁹ Cf. Aristóteles, in *Pol*, I, 13, 16 [1260 b], p. 38

²³⁰ Cs. N. Loraux, in *Les expériences de Tirésias*, pp. 273-300 ; in “Notes sur un impossible sujet de l'histoire”, pp. 113 - 124

²³¹ Cf. Tucídides, in III, 73 -74, 1, p. 52

referência de outras insubmissões, como a fuga de escravos. Uma célebre é a que ocorre na conjuntura de 411 a.C. Após o insucesso da expedição ateniense à Sicília (415-413), os Peloponésios penetram novamente na Ática mas, ao contrário da retirada posterior habitual, aí permanecem na conquistada fortaleza de Decélia. A situação permanente de correrias e pilhagens – praticadas pela guarnição regular ou por contingentes mais numerosos com a retaguarda por ela protegida – permite que se destrua mas não que se produza. A exploração do solo e a do gado ressentem-se muito. Para uma Atenas cuja situação financeira é péssima, o prejuízo é grande.²³² Para aprofundar o desastre, externamente multiplicam-se as fugas de aliados e internamente há nada menos de vinte mil escravos fugidos (sem dúvida da região do Láurio).

E no dia a dia, há resistências? A própria ênfase das representações parece indicar que nem todas as mulheres se calam e até haverá as que falam *demais*. Um paradigma ficcional de esposa refilona é a Calonice aristofânica: “Ah eu, cá por mim, não me calava nunca!”²³³ É muito problemático que uma imposta definição estática de “ser mulher” possa contribuir para a concretização das necessidades desse ser humano. Atenas é um viveiro de insatisfação *feminina*? James Redfield pensa que um tema recorrente de comédia e tragédia, que prezam a reflexão sobre a *polis*, é indício: “a ameaça do poder feminino – o risco de ver os homens perder o controle das mulheres.”²³⁴ Contudo esse medo pode ser maior, o de perder o controle e a vida. Salienta Pauline Schmitt-Pantel que basta reparar nas ficções em que as mulheres, fora da alçada masculina directa, por exemplo em rituais honrando Dioniso e Deméter, atacam os homens da *cidade* “no seu duplo estatuto de seres *viris* e de seres políticos”.²³⁵ Como se a *polis*, ao excluir civicamente a sua outra metade, suscite “desde a origem o fantasma da contra-cidade das mulheres.”²³⁶

Saltemos das visões masculinas da “questão feminina”. Parece acontecer que as outras mulheres, as de carne e osso, protestam também. Apresento três exemplos de mulheres inconformadas, duas áticas e uma milésia, todas vivendo na Atenas quatrocentista: Xantipa, Hipareta e Aspásia.

Xantipa, a *consorte* de Sócrates, é a mais célebre das desbocadas mulheres (dos) Atenienses e, como tal, invectivada por Antístenes:

*Como é possível então, Sócrates, perguntou Antístenes, que com tais ideias tu não te ocupes em aperfeiçoar Xantipa, em lugar de suportares viver com uma mulher que é a mais desagradável das mulheres dos nossos dias e até, em minha opinião, das mulheres do passado e do futuro ?*²³⁷

Aperfeiçoamento é um conceito que convém mais para a *natureza* das mulheres e perfectibilidade (da natureza humana) para os homens... Mas se até no mal é preciso ser grande, Xantipa não poderia deixar de ser imortalizada com um atestado de tal modo grandioso passado com o rigor de pensamento de um Antístenes filósofo com fama de atrabiliário. O facto das observações de outros discípulos, como Xenofonte e Platão,

²³² Cf. Tucídides, *in* VII, 27, 4, p. 104

²³³ Aristófanes, *Lis*, 515, p. 71

²³⁴ J. Redfield, “*Homo domesticus*”, p. 227

²³⁵ P. Schmitt-Pantel, “De la construction de la violence en Grèce”, p. 23

²³⁶ J. Redfield, “*Homo domesticus*”, p. 237

²³⁷ Cf. Xenofonte, *in* *Banq*, 2, 10, p. 44

descreverem Xantipa como mãe cuidadosa e esposa afeiçoada é um dado relevante que a iliba da presunção de deslealdade ou desleixo. Cumpre o seu papel mas não de bico calado, criticando irónica ou asperamente mesmo na frente de *gente*? Tal seria intolerável face ao submisso tipo prescrito. Porém, a verdade é que não sabemos, concretamente, o que Xantipa pensa, diz ou faz, debaixo desta condenação às fontes masculinas tão opressiva na história da Grécia antiga. Da qual não temos, como na modernidade, revolucionários *Cadernos de queixas*... Contudo, em função dos dados possuídos, podem fazer-se suposições. A vida doméstica mais vulgar configura-se um universo monótono de obrigações certas, carências e humilhações prováveis. O imaginário, por alguma razão, representa Hera, a legítima de Zeus, como “esposa irascível e mãe suspeita”.²³⁸ É provável que surjam críticas – talvez mais frequentes as do tipo *rol de agravos* do que as de contestação ao sistema – exprimindo a discrepância sentida pelo sujeito mulher entre grau de satisfação obtida e relevância do que pretende existencialmente.

Mas o facto de Xantipa protestar é, por si só, muito importante. Significa fazer uso de um dos direitos “naturais e imprescritíveis” que a setecentista (*dite*) Olympe de Gouges considera pertença “da Mulher e do Homem”, a saber: *a liberdade, a propriedade, a segurança, e sobretudo a resistência à opressão*.²³⁹ No pensamento feminista, desde muito cedo, há controvérsia sobre a (des)valorização da resistência doméstica. Algumas não a subestimam, como a oitocentista (1828-1894) Maria Deraismes²⁴⁰ tão ligada ao *Droit des femmes*... Esta teórica defende que, sendo a opressão multiforme, cada mulher pode dar o seu contributo seja a “dona de casa” ou a militante.

Xantipa será novamente objecto do discurso masculino, cerca de dois milénios depois, mas sob um ponto de vista diferente do de Antístenes (nem o “homem” é homogéneo). Erasmo, num diálogo em que critica a relação conjugal,²⁴¹ dá o seu nome a uma mulher inconformada que conta suas queixas.

Hipareta, a jovem filha de Hipónico, é titular do mais rico dote conhecido na Atenas coeva. Casam-na, com o belo Alcibíades, mas o casamento não corre em beleza. A jovem desposada desgosta-se, parece que (sobretudo) por causa das infidelidades maritais. Abandona a casa conjugal, a do esposo, e, refugiando-se em casa do irmão, vai tomar uma segunda atitude desusada: apresentar o pedido de divórcio ao magistrado.²⁴² Então, ao atravessar a Ágora, é interceptada por Alcibíades e *arrastada à força* para casa. A uma Hipareta *guardada*, o que acontece? Pouco mais se sabe, mas esse pouco é significativo. Diz Plutarco que pouco tempo depois – quando Alcibíades embarca para Éfeso – ela morre.²⁴³

Aspásia é uma grega asiática, nascida em Mileto.²⁴⁴ Chega a Atenas, como muitos outros sofistas, em busca de trabalho como professora de retórica. Estrangeira residente, certamente adquire o estatuto de meteca. Sobrevive enquanto intelectual das lições que ministra a alunos como Péricles, Sócrates e outros Atenienses. De *um quarto que seja seu* tirando independência, de seu trabalho subsistência e de sua sapiência

²³⁸ N. Loraux, “O que é uma deusa?”, p. 43

²³⁹ Cf. O. de Gouges, in *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*, p. 102

²⁴⁰ Cf. L. Klejman e F. Rochefort, in *L'Égalité en Marche*, pp. 47 - 48

²⁴¹ Cf. Erasmo, in “La femme qui se plaint du mariage”, p. 71 *sqq.*

²⁴² Cf. Plutarco, in *Alcib*, 8, 4 - 6, p. 126

²⁴³ Cf. *Ibidem*, 8, 6, p. 126

²⁴⁴ Além das fontes gregas, cs. J. Trindade Santos, in “Aspásia, uma filósofa no masculino”, pp. 41- 47 ; cs. N. Loraux, in “Aspasie, l'étrangère, l'intellectuelle”, pp. 135-166

autoridade. Mas como não é *privatizada* dizem que não tem recato, sem a dupla “protecção” de um marido e da invisibilidade da *casa* é considerada uma *mulher pública*. Ainda por cima – além de demasiado independente pois convive livremente com os homens em voga com quem discute filosofia e política – tem fama de demasiado bela, demasiado inteligente e (depois) demasiado amada e respeitada pelo *primeiro cidadão* (*prôtos âner*).²⁴⁵ Em suma, é demasiado poderosa, demasiado perigosa. Um símbolo de desmesura, um *tudo em excesso*, renegando a máxima de Delfos. Aspásia representa, para os cómicos e talvez para a maioria dos espectadores, uma condição *monstruosa* – a do desvio à regra. Não é nem uma simples esposa nem uma simples concubina nem uma simples cortesã. Com a vantagem de, atacando-a, se atacarem Péricles *o tirano* e Sócrates *o sofista*. Não que eu considere a Milésia uma Mónica Lewinski da Antiguidade. Penso que aquela tem, incomparavelmente, mais perigo substantivo por si própria. Por isso mesmo o ataque cerrado que lhe é movido constitui um triplo golpe: a tudo o que ela, o estratega e o filósofo representam de heterodoxo. O carácter político das farpas do palco cómico torna-se mais nítido, no palco judicial, com o processo de que vai ser arguida. Não explicitamente político – a *cidade* (tanto a antiga como a moderna) costuma jogar muito no implícito e compreende-se porquê – visto a acção intentada, pelo cómico Hermipo,²⁴⁶ ser uma *graphê asebeias* ou *processo de impiedade*. Mas a religião, na *polis*, não é um assunto privado, não é separável da vida da *cidade*. Esta religião é política. Por processos de impiedade são atacados Anaxágoras, Protágoras, Aspásia, e depois Sócrates.

A dissimulação de ataques políticos sob a capa da impiedade e/ou dos *maus costumes* tem tanto sucesso que sobrevive séculos depois. Veja-se em Plutarco. Este, no capítulo²⁴⁷ da *Vida de Péricles* que dedica a falar da estrangeira, cozinha uma salada heteróclita com ingredientes retirados dos discípulos de Sócrates – Xenofonte, Antístenes, Ésquines o Socrático, Platão – e dos cómicos. Refere que Péricles é atraído pela sua reputação de *sophê kai politikê, sábia e versada na coisa política*,²⁴⁸ que ela ensina a arte oratória a vários Atenenses, que Sócrates frequenta a sua casa com os seus amigos e que os íntimos do círculo de Péricles aí conduzem as suas mulheres a fim de escutarem a sua conversação. Porém, o que Plutarco vai *comicamente* concluir é que tudo isto acontecia *se bem que ela fizesse um ofício que não era nem respeitável nem honesto: formava jovens cortesãs*.²⁴⁹ Esta inverosimilhança histórica não perturba aquele que é mais moralista do que historiador – na Atenas clássica, alguns cidadãos levarem as esposas a escutar uma proxeneta?! – o qual, num passo adiante, de novo *comicamente*, apresenta a versão de uma Aspásia *alcoviteira*²⁵⁰ dos prazeres do *Olímpico* estratega. Ora aí está, reputação *feminina* tão excepcionalmente ruidosa só podia mesmo ser sulfurosa.

A nós, investigadores longínquos, vale mais pescar em águas menos turvas e mais próximas da Milésia. E retornar por uma obra platónica onde se fala de retórica e não de alcova. Texto em que Sócrates, conversando com o jovem Menéxeno, evoca (por duas vezes) “a mestre” (*hê didaskalos*) – incongruente justaposição de um artigo

²⁴⁵ Cf Tucídides, *in* II, 65, 9, p. 48. *Politês é o conceito, âner* o cidadão concreto, em pessoa viril.

²⁴⁶ Para Aspásia a acusação de impiedade é apimentada de proxenetismo. Mistura insólita na história judicial de Atenas. A acusação destina-se, fundamentalmente, a fazer Péricles sair à liça como *responsável* da meteca e *tutor* da concubina? Pode presumir-se que, mesmo sem obrigações legais, ele o faria. Este parece ser um dos mais indubitáveis amores de que a história nos dá notícia, não obstante ter ocorrido em tempos tão pouco propícios ao amor entre homens e mulheres.

²⁴⁷ Cf. Plutarco, *in Pér*, 24, pp. 40 - 42

²⁴⁸ Cf. *Ibidem*, 24, 5, p. 41

²⁴⁹ Cf. Plutarco, *in Pér*, 24, 5, p. 41

²⁵⁰ Cf. *Ibidem*, 32, 1, p. 51

feminino e de um substantivo de forma masculina reflectindo bem um excepcional facto de sociedade – *que fez bastantes oradores, a começar por Péricles, o maior de todos, em Atenas e toda a Grécia.*²⁵¹ Tendo em conta o encontro intelectual de Sócrates e de Aspásia, não espantam as aparições que esta faz nos textos dos discípulos socráticos. Testemunhando, continuamente, a admiração de *o sábio* de Atenas por *a sábia* de Mileto. Xenofonte o faz em duas obras que mostram Sócrates referindo-se, respeitosa e, à competência de Aspásia (também) em matéria de casamento e de amor.

- *Mas esses maridos que tu dizes terem boas mulheres, Sócrates, formaram-nas eles próprios ?*
- *Nada melhor do que indagar essa questão. Por isso apresentar-te-ei a Aspásia que te explicará tudo mais sabiamente do que eu.*²⁵²

Aspásia parece prezar não só uma pizaniania *Insinança das Damas* (dos) Atenienses como a regeneração moral do casamento. De modo a que não haja *ninguém mais amável para a mulher do que o marido*, e vice-versa.²⁵³ Qual uma muito antiga precursora de Christine de Pizan (1365-c.1640), a Milésia parece procurar a dignificação das mulheres por estas duas vias. E não só no âmbito existencial mas também no político? Nicole Loraux sugere que *talvez em Aspásia como em Sócrates, o tema erótico tomasse muito precisas conotações políticas e, falando de casamento, é também da cidade que se fala.*²⁵⁴

Xantipa querendo falar, Hipareta querendo divorciar, Aspásia querendo ensinar...

Em formas e graus diferentes, há mulheres que protestam, mulheres que resistem e das quais os nomes citados não devem ser mais do que expoentes. Este um dos muitos aspectos da heterogeneidade do *sexo feminino*. E quanto ao poder, será que ele é inseparável da resistência que engendra? Assim o pensam investigadoras/es do tema. Mesmo se a sua interacção nem sempre é perceptível, alerta Michèle Riot-Sarcey, “porque a ordem dominante se reconstitui apagando os traços da sua contestação.”²⁵⁵ Olhando o passado, os vindouros podem ser induzidos a entender as posições normativas de uma sociedade como se “fossem o produto de um consenso social mais do que o de um conflito,” reforça Joan Scott.²⁵⁶ Tal como outras teóricas, Fraisse frisa a necessidade de uma dupla via investigativa: “alguns continuam a negar a dominação do homem, no entanto universal; outros ignoram a resistência das mulheres, no entanto muito antiga; uns e outros abstêm-se, a maior parte das vezes, de teorizar simultaneamente dominação e resistência, construindo análises unilaterais.”²⁵⁷

As mulheres que resistem nem assumem uma vitimização passiva nem autorizam o olhar histórico miserabilista. Daí que se tenha um vislumbre do fantasma masculino da sedição que James Redfield vê assolar o teatro grego. Este helenista considera que os Gregos excluem as mulheres da esfera política, mas fazem-no com má

²⁵¹ Cf. Platão, *in Menéx*, 235 e , p. 333

²⁵² Cf. Xenofonte, *in Económ*, 3 , 14 , p. 45

²⁵³ Cf. Xenofonte, *in Mem*, II, 6, 36, p. 145; cs. J. Trindade Santos, *in* “Aspásia, uma filósofa no masculino”, pp. 43 - 44

²⁵⁴ Cf. N. Loraux, *in* “Aspasie, l’ étrangère, l’ intellectuelle” , p. 145

²⁵⁵ M. Riot-Sarcey, “Pouvoir(s)”, p. 152

²⁵⁶ J. Scott, “Gênero, uma categoria útil de análise histórica”, p. 15

²⁵⁷ G. Fraisse, *La controverse des sexes.*, p. 312

consciência. E que essa má consciência é, talvez precisamente, a sua contribuição “para a ‘questão feminina’ tal como ela se desenvolve na história ocidental.”²⁵⁸

Que dizer, como conclusão muito geral, sobre a *cidade* e as suas *margens* ?

Pode dizer-se que *lexis* e *praxis* do contrato social têm uso limitado. Os seus bens só são intangíveis no interior da comunidade dos cidadãos, não o são no(s) exterior(es) em que se impõem, no essencial, a teoria do direito natural e a prática da força. Pode apontar-se o falso universalismo da comunidade “a *cidade*”, equivalente de (plena) *humanidade*. Fundada sobre a dicotomia de o Mesmo / o(s) Outro(s), o seu universalismo não passa de um monoveralismo em permanente tensão com um pluriversalismo recusado. *Cidade* escorada sobre a disjunção: igualdade *ou* diferença.

²⁵⁸ J. Redfield , “*Homo domesticus*”, p. 237

1.2 Cidade iluminada?

A modernidade política a respeito das representações e práticas da cidadania é iluminada pela filosofia das *Luzes* e por esses dois eventos charneira que são a Revolução americana (1776) e a Revolução francesa (1789). Elas dão origem a sistemas políticos universalistas cujos princípios fundadores – liberdade, igualdade, interesse geral – proclamam ilegítimas as hierarquias, de privilégios e deveres, legitimadas por direito divino. Considera-se que é o “direito natural” de uma *humanidade comum* às diversas condições particulares que legitima a elaboração por todas de uma “lei geral” válida para todas. Diz o Artigo primeiro da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* (1789):

*Todos os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos; as distinções sociais não podem ser fundadas senão na utilidade comum.*²⁵⁹

As ambiguidades, limitações e contradições que vão caracterizar (também) a cidadania moderna são já detectáveis neste enunciado. Ou melhor dizendo, nestes dois enunciados. Um deles – *que declara* – é o da realização de um imperativo igualitário, a efectivar por vontade política; o outro – *que descreve* – é o da aceitação de um *facto*, o da “herança natural” da humanidade. A vontade política exigida pelo primeiro pode ser condicionada pela interpretação do segundo. Disso depende que o “homem”, ser humano plural, coincida com o cidadão e que sejam iguais os direitos.

Dinâmica de exclusão

Estas revoluções transformam o conceito abstracto de “homem” em horizonte da universalidade dos direitos mas não transformam o carácter concreto do homem que deve efectivá-la. Este é composto por indivíduos incarnados, historicamente situados, física, cultural e socialmente diferenciados. Os quais têm necessidades e interesses diferentes assim como meios diferentes de os exprimir. Sob a pressão da relação de força – a desigualdade na hierarquia sociocultural e de poder – a ideia de igualdade vai ser situada (e desarmada) no campo pré-político da natureza; a consequência é fazer-se depender a atribuição de direitos das “qualidades naturais” e supra-históricas do indivíduo ou grupo social. Não se vai processar uma dinâmica igualitária inclusiva. A superioridade *natural*, invocada para legitimar a dominação, constitui o “álibi ideológico de uma nova ordem desigualitária” (Varikas).²⁶⁰ E o “interesse geral” transforma-se numa unidade metafísica que existiria independentemente da vontade de cada um(a).

Os defensores do sufrágio universal ou da soberania popular comungam quase todos uma visão muito restritiva da noção de “povo”. Limitando-a aos seres machos, brancos, cristãos, proprietários e presumidos heterossexuais. O que está longe de conciliar toda a diversidade humana. A tendência é “identificar-se o universal com o mais forte, rejeitando o fraco do lado do particular e até mesmo do particularismo.”²⁶¹ O interesse geral é (novamente) associado a uma visão homogénea e uniforme do corpo

²⁵⁹ Cf. Ch. Fauré, in *Ce que déclarer des droits veut dire : histoires*, p. 250

²⁶⁰ E. Varikas, “Égalité”, p. 55 ; cs. pp. 54 - 60

²⁶¹ E. Varikas, “Universalisme et particularisme”, p. 242 ; cs. pp. 241 - 245

político, ao primado do Mesmo. O universal confunde-se com a masculinidade hegemónica. Uma polaridade com a diferença armadilha a concepção da igualdade tanto na cidadania antiga como na moderna. A influência de Aristóteles faz-se sentir – a *Política* é bastantes vezes reeditada em França²⁶² – quer na procura de uma forma de governo que, para assegurar a vontade geral, seja mais do tipo “coisa pública” do que de democracia, quer ainda na caracterização da *fraqueza* dos excluídos.

Assim, a *humanidade* como sujeito e fonte de direitos é (mais frequentemente) concebida e interpretada como norma dominante. Esta confunde a sua própria particularidade com o universal e exclui grupos inteiros de indivíduos da universalidade dos direitos. Entre eles, o das mulheres:

*O físico das mulheres, o seu destino, o seu papel, tudo
as afasta dos direitos e dos deveres políticos.*²⁶³

A “natureza feminina” é constituída por discursos fundadores e legitimadores sejam eles teológicos, jurídicos, filosóficos, literários, médicos, científicos ou políticos. O deputado Lanjuinais subentende que as mulheres não são afastadas pelos seus companheiros revolucionários e explica claramente porquê: o que as afasta é a sua própria *natureza*. A ideologia naturalista rebate o género sobre o sexo e reduz as práticas sociais a *papéis sexuais*, o *destino* da espécie. Impõe-se às mulheres uma identidade normativa – por meio de interiorização da “natureza”, do “destino”, da “subordinação” – com as suas formas repressivas de aquisição identitária.

A argumentação *natural-funcional* de Lanjuinais exemplifica a conciliação entre o pensamento teórico e o pragmático: uma “natureza feminina” destinada a privatizar. Natureza a conter enquanto ameaça e a usar enquanto recurso. À exclusão pública corresponde uma inclusão diferenciada enquanto produtoras e cuidadoras de filhos que sirvam a *Cidade*. Como se desconfia, Freud ao prolongar a injunção de Napoleão – *anatomia é destino* – mais não faz do que inserir-se num discurso masculino que tem raízes milenares. Discurso que tem tido dissidências que a historiografia tradicional oculta.

O marquês de Condorcet, conhecido por tudo o mais dos seus méritos intelectuais e políticos e menos como um humanista coerente até ao consequente feminismo, insurge-se contra a exclusão das mulheres do “direito de *cidade*”. Porque pertencem, pela posse da Razão, à *humanidade comum*:

*Para que essa exclusão não fosse um acto de tirania
seria preciso ou provar que os direitos naturais das
mulheres não são absolutamente os mesmos que os dos
homens ou mostrar que elas não são capazes de os
exercer.*²⁶⁴

As correntes dominantes da Modernidade não pretendem acusações nem de praticar o despotismo nem de renegar o universalismo. Seria inacreditável, na transição revolucionária da era da força para a da inteligência, “alguém poder ainda duvidar da pertença da mulher à espécie humana”.²⁶⁵ Mas “elas” são (aristotelicamente) *mais fracas* do que “nós”, não param de repetir políticos, filósofos, escritores, juristas,

²⁶² Cf. F. Collin, in “L’ urne est-elle funéraire ?”, p. 47, p. 59

²⁶³ Lanjuinais, *apud* Ch. Fauré, in “Des droits de l’homme aux droits des femmes”, p. 208

²⁶⁴ Cf. Condorcet, in *Sur l’admission des femmes au droit de cité*, p. 1

²⁶⁵ G. Fraisse, *Muse de la Raison. La démocratie exclusive*, p. 7

moralistas... Vingam as teses de Rousseau, constata Fernanda Henriques, segundo as quais no modo *mulher* de ser humano “a autonomia é, em si mesma, impensável e, na sua referência social, o perigo de uma desestabilização sempre iminente”.²⁶⁶ Elas carecem de opinião, vontade e controle para irem mais além do aquém que podem ser: “passivas” subordinadas.

A contestação não se esgota em Condorcet e alguns (poucos) mais. Há mulheres cujo pensamento vai atravessar fronteiras, de tempo e de espaço, dada a sua importância fundamental para o desenvolvimento da crítica de uma cidadania abstracta, universalista e neutra.

Uma compatriota do marquês, Marie Gouze (*dite Olympe de Gouges*), entente que, como a retórica dos direitos do “homem” oculta as desigualdades reais dos seres humanos, é preciso especificar o *quem* e o *quê*. Importa nomear as invisibilidades da exclusão. Só se pode realizar o princípio da universalidade dos direitos se ele corresponder à diversidade e à pluralidade das experiências da injustiça. A sua denúncia da escravização dos Negros é alargada à da opressão das mulheres que se reflecte na *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã* (1891). Em que considera direitos “naturais e imprescritíveis”, da Mulher e do Homem, *a liberdade, a propriedade, a segurança e o de resistência à opressão*.²⁶⁷ Cortam-lhe a cabeça, dita girondina. Porque ter direito “a” subir ao cadafalso não é o mesmo que ter direito “de” tomar a Palavra. Décadas mais tarde, a franco-andaluza Flora Tristan concorda que, tal como “mencionar as mulheres” nos *direitos do homem*, importa proclamar a “igualdade absoluta do homem e da mulher”.²⁶⁸ Na sua *Carta da União universal dos operários e das operárias* (1843), ela é condição prévia da realização concreta da universalidade dos direitos. E vai mais longe do que Karl Marx irá: consegue conceptualizar a conjugação da luta contra o capitalismo e da luta contra o patriarcado.

Entretanto, do outro lado da Mancha, a autora (Mary Wollstonecraft) de *Reivindicação dos direitos da mulher* (1790) aproxima-se da abordagem de Condorcet, baseada na Razão do ser humano, ao sustentar que é despótico e ilógico privar uma parte da humanidade dos direitos que se atribuem à outra. Mas o carácter inovador e fecundo da obra vai muito mais além. A sua reivindicação de igualdade política e jurídica é retumbante na época – devido à *opressão política e civil*²⁶⁹ as mulheres livres são *escravas da injustiça*²⁷⁰ – e será uma grande bandeira do feminismo liberal. Outra grande semente é a sua percepção de que a cidadania não escapa à separação entre público e privado, e às suas dicotomias cultura/natureza, razão/emoção, independência do homem-indivíduo-cidadão-trabalhador / dependência da mulher-esposa-mãe. Essa percepção do dilema igualdade *ou* diferença que se vai colocar às mulheres na sua busca de um pleno reconhecimento humano, político e social vai ter um enorme desenvolvimento nas teoria e prática feministas da *primeira vaga* às do Tempo Presente.

Dinâmica de inclusão

As designações “citoyennes et patriotes” que as francesas assumem, durante a sua luta nos Invernos e Verões *quentes* de 1789-1793, são um exemplo histórico de que a cidadania não pode ser abordada só enquanto estatuto. As suas dimensões de identidade e de prática mostram-se incontornáveis. Estas mulheres não são consideradas

²⁶⁶ F. Henriques, “Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efectiva”, p. 173

²⁶⁷ Cf. O. de Gouges, in *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*, II, p. 102

²⁶⁸ Cf. F. Tristan, in *Union Ouvrière*, p. 213

²⁶⁹ Cf. M. Wollstonecraft, in *Vindication of the Rights of Woman*, p. 306

²⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p. 386

cidadãs mas *identificam-se* e *agem* como tal.²⁷¹ No entanto, é-lhes proibido o exercício da soberania: vão ser afastadas das assembleias em que se efectivam voto e elegibilidade, escorraçadas dos exércitos em que se tinham introduzido, despejadas dos clubes femininos (em particular) e despojadas (em geral) do poder associativo.²⁷²

Formalmente incluídas nos direitos da humanidade, discriminadas nos direitos de cidadania. Comenta Helena Araújo que “a exclusão feminina dos direitos civis e políticos, e mais tarde também dos económicos, que são enunciados e atribuídos aos homens, constitui uma realidade marcante e estigmatizante”.²⁷³ As mulheres vão encontrar-se oitocentistamente excluídas do “direito de cidade.” E na voz de Tristan, que recomenda a leitura da *Gazeta dos tribunais* aos seus leitores, ouve-se um eco da revolta crescente:

“Mas desde a *declaração dos direitos do homem*, acto solene que proclamava o esquecimento e o desprezo que os homens novos faziam delas, o seu protesto tomou um carácter de energia e de violência que prova que a exasperação do escravo está ao rubro.”²⁷⁴

A tomada de consciência das exclusões fomenta a resistência. Este século é, também, o do início da luta do feminismo como movimento colectivo de emancipação e libertação. Mas é uma luta longa e árdua.

As rupturas que recompõem as relações de forças económicas, sociais e políticas não podiam deixar de redefinir os contornos do público e do privado. Este reduz-se cada vez mais ao íntimo e à família, pois a economia moderna sai da esfera doméstica para se tornar socializada através do duplo mecanismo do mercado e da divisão social do trabalho. A filosofia política desenvolve a noção de “esferas separadas”, uma separação (ajustada à dos papéis sociais de sexo) com duplo objectivo: vedar o acesso das mulheres ao político e introduzir um *double standard* nesse novo domínio público que é o mercado de trabalho. A situação das mulheres regride tanto como só se havia visto na Antiguidade grega e nesse outro período, por ela marcado, que é o Renascimento.

Procede-se a uma intensa essencialização da “mulher”. Efectua-se uma construção da sua dependência e da sua invisibilidade social pela vara da assimilação – tão característica da *cidade* antiga – entre *mulher* e *mãe* e, correlativamente, à de “mulher pública” e prostituta. Um grande esforço das feministas vai ser o de quebrar esse encerramento das mulheres reivindicando a igualdade jurídica, o acesso à educação e ao trabalho remunerado, o direito de votar e (algumas) o de abortar. Mas a sequência da conquista pelas mulheres dos direitos de cidadania é mais ou menos inversa da dos homens, como é lógico que fosse. Para eles, de um modo geral, os direitos civis são anteriores aos direitos políticos “universais” e estes anteriores aos direitos sociais (não em processo linear mas em tensão evolutiva). Para elas são os sociais os primeiros a ser possuídos, como por exemplo a protecção da maternidade e a interdição do trabalho nocturno, sem que detenham o direito de voto. Pateman completa a intuição de Marshall – de que as mulheres teriam obtido direitos sociais antes dos homens devido à própria exclusão da cidadania – ao observar que *a sua ntegração na vida pública se processa*

²⁷¹ Esta é uma actuação recorrente das feministas. De que podem citar-se os exemplos emblemáticos da francesa Jeanne Deroin e da portuguesa Carolina Beatriz Ângelo.

²⁷² Cs. J. Guilhaumou, M. Lapiéd, in “L’ action politique des femmes pendant la Révolution française”, pp.139 -168 ; cs.B. Anderson, J. Zinsser, in *Historia de las Mujeres: Una Historia Propia*, pp. 319 - 325

²⁷³ H. Araújo, “Cidadania (mulheres e)”, p. 18

²⁷⁴ F. Tristan, *Union Ouvrière*, pp. 205 - 206

enquanto “mulheres”, quer dizer membros de uma outra esfera que, exactamente por esta razão, não podem beneficiar do mesmo respeito que os cidadãos.²⁷⁵

Mesmo muito depois de terem direitos políticos ainda esses seres marcados pelo *selo privado* carecem de certos direitos pessoais, como liberdades de circulação e de disposição do seu corpo. Só dois exemplos: apenas em 1969 as mulheres portuguesas casadas têm autorização de transpor a fronteira sem autorização do marido;²⁷⁶ em 2005 ainda não podem interromper uma gravidez nem mesmo até à décima semana de gestação, nos estabelecimentos públicos de saúde, por sua livre decisão.

No Preâmbulo da *Declaração universal dos direitos do homem* (1948) inscreve-se, com carácter vinculativo, algo que teria feito sorrir Gouges ou Tristan:

*Considerando que na Carta os povos das Nações Unidas proclamaram de novo a sua fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor da pessoa humana, na igualdade dos direitos dos homens e das mulheres, (...).*²⁷⁷

A preocupação da Carta das Nações Unidas (1945) havia sido a de afirmar a identidade da espécie humana, sem qualquer “ditingção” *de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política ou de qualquer outra opinião, de origem nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação*²⁷⁸; a da Declaração de 1948 é a de impor o princípio da igualdade.

O “homem” abstracto não existe mas em contrapartida existem seres humanos concretos, concreta e diferentemente posicionados na hierarquia social e nas relações de poder. E, portanto, existem categorias (fatias do universal) que podem ser discriminadas das mais variadas formas, como o atesta a preocupação exaustiva. Embora *lexis* e *praxis* da ONU e das Comunidades Europeias se multipliquem, nos 50 anos subsequentes, não se vislumbra, nos Estados membros ocidentais, a efectivação do direito à igualdade. Inscrever os direitos das mulheres e de outros discriminados no direito internacional – na simbólica dos *direitos do homem* – não é, muito pelo contrário, um acontecimento anódino. Significa que as convicções sobre a inferioridade e consequente incapacidade do *Outro* não são mais do que isso, meras convicções (do foro íntimo do direito à asneira de cada um) sem qualquer legitimidade política e jurídica. Mas o “princípio da igualdade” que demorou tanto a ser inscrito nos textos internacionais demora ainda mais a inscrever na vida. Então relativamente às mulheres é difícilimo. A Assembleia Geral da ONU que aprova, em 1979, a *Convenção sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres*²⁷⁹ ainda sente necessidade de adoptar, em Outubro de 1999, um *Protocolo Opcional*²⁸⁰ à Convenção. Protocolo para intensificar os meios dessa eliminação. E ainda não se conseguiu.

²⁷⁵ C. Pateman, *The disorder of Women*, p. 197

²⁷⁶ Dec. Lei nº 49317 / 69, de 25 Outubro

²⁷⁷ Cf. Ch. Fauré, in *Ce que déclarer des droits veut dire : histoires*, p.. 288

²⁷⁸ Cf. *Ibidem*

²⁷⁹ Ratificação portuguesa pela Lei nº 23 / 80 , de 26 Julho

²⁸⁰ Aprovado pela Assembleia da República Portuguesa, Resolução nº 17 / 2002, 20 Dezembro 2001 ; ratificado por Decreto da Presidência da República nº 15 / 2002, de 8 Março

2 - As Mulheres da *Cidade*

2.1 Mulheres Atenienses Privadas de *Polis*

Individualidade e personalidade jurídica

Quem sois? *Ninguém*, responderiam (por elas) ao Ciclope.

Elas estão vivas mas em regime de morte civil e política. Não é a individualidade mas sim a sexualidade das mulheres que define a sua posição de sujeito. Em Atenas, a identidade feminina resume-se a “ser mulher”. É a identidade do grupo das fêmeas, um colectivo de *apenas mulheres* que não pode ser admitido como interlocutor válido dos cidadãos, legítimos representantes da humanidade.

A dominância da identidade de grupo denota as dificuldades impostas à afirmação da autonomia pessoal, como se verifica na privação nominal. A dissimetria designativa é constante: os cidadãos, sempre, são identificados; “elas”, quase sempre, referenciadas por uma designação genérica. Apesar de possuírem um nome próprio, *oficial*, atribuído pelo pai, os seus contemporâneos, ao falarem delas entre si, utilizam (geralmente) pronomes, demonstrativos, processos gramaticais que as ocultam. E quando as nomeiam é de forma indirecta. Assim se minimiza cada mulher como sendo um ser relativo.

As mulheres são consideradas seres relativos aos dadores de identidade que lhes facultam o quadro institucional: filha de Fulano, esposa de Cicrano, mãe de Beltrano, etc. Tendo em atenção a extrema importância concedida pelos cidadãos à maneira de se nomearem, e à leitura simbólica de seus nomes, o helenista Pierre Brulé comenta que “esta dissimulação da identidade das mulheres é reveladora de uma certa nulidade social.”²⁸¹

²⁸¹ P. Brulé, *Les Femmes Grecques à l'Époque Classique*, p. 13

Neste contexto não provoca qualquer surpresa saber que o Ateniese comunica à fratria o seu casamento com uma incógnita “filha de um cidadão”, e que do mesmo modo é participado o nascimento de um filho gerado com “uma mulher *da cidade*.”²⁸²

Xenofonte, no *Económico*, identifica três pessoas e refere uma quarta: Sócrates, Critóbulo, Iscómaco e esposa. A quem este trata – sempre que fala dela aos outros ou a ela se dirige – por “minha mulher”. Em muitas sociedades antigas e modernas observa-se uma oposição nas derivações lexicais: o termo “mulher” assimila ser humano fêmea e fêmea casada; o termo “homem” assimila ser humano macho e ser humano, enquanto só o masculino “marido” apresenta a derivação denominando o laço matrimonial.²⁸³

François Lissarrague proporciona-nos a imagem de um frasco de alabastro, de 470 a.C. aproximadamente, em que uma figura de homem e outra de mulher são caracterizadas e identificadas de forma diversa. Ele está na posição paradigmática, de pé, a do homem civilizado e do hoplita, aquele que *caminha erguido a olhar o céu*. Apoiase num bastão, símbolo de cidadania, no qual está inscrito “*Timodemos kalos* – Timodemo é belo”. A rapariga está sentada e os seus atributos são a *toilette* e o labor: uma coroa de flores, um frasco de perfume e um cesto para têxtil. Por cima deste lê-se “a noiva é bela”.²⁸⁴ Pouco importa o nome feminino quando a informação mais preciosa está presente: é a noiva *de* Timodemo. O lugar, o papel e a função definem (acima de tudo) as mulheres e, portanto, o seu Nome não tem relevância.

Parece significativo que sejam as inscrições das pedras tumulares a fonte grega (estatisticamente) mais abundante para a história das suas mulheres.²⁸⁵ Em vida só escapam ao anonimato por duas portas. Uma, a que se abre (para benefício dos cidadãos) quando os oradores áticos se sentem obrigados a nomear certas mulheres no interesse das causas. Outro portal é o da excepcionalidade, que reafirma a regra de obscuridade feminina. Só as mulheres *fora do normal* são distinguidas, seja por bem seja por mal. A boa notoriedade provém de serem *importantes*, devido a função e/ou estatuto social, como é simultaneamente o caso da sacerdotisa de Atena *Polias*. A *má fama* visibiliza ocupações escandalosas, a de intelectuais porventura ainda mais do que

²⁸² Cf. L. Zaidman, in “As filhas de Pandora”, p. 413

²⁸³ Cf. C. Michard-Marchal e C. Ribéry, in “Énonciation et Effet Idéologique”, p. 147

²⁸⁴ Cf. F. Lissarrague, in “A figuração das mulheres” p. 219

²⁸⁵ Cf. P. Brulé, in *La Fille d’Athènes*, p. 341

a de prostitutas reputadas. De notar que as mulheres *excepcionalmente* boas são conotadas com o masculino. Xenofonte exemplifica-o:

*Por Hera, Iscómaco, tu mostras-nos na tua mulher
uma alma verdadeiramente viril.*²⁸⁶

Um panorama cultural que associa *virtude* a virilidade condiciona o supremo elogio da mulher ao padrão masculino. Se alguma demonstra valor só pode ser porque se mostra *como se fosse* um homem. O uso de *feminina* para adjectivar uma qualidade é caracterizado, por Loraux, como “um modo condicional, mesmo um tom de reticência.”²⁸⁷ A *virtude feminina* não se pretende que seja cívica ou intelectual mas apenas casta.

Tirando esta anormalidade – mulheres (bem ou mal) excepcionais – *o normal* é que o seu nome não ande nas bocas do mundo. Esta limitação da autonomia tem consequências. Para a subjectividade feminina, diz Anthony Giddens, subtrair Nome tem a gravidade da privação de “um marcador importante da identidade individual”.²⁸⁸ Exactamente o que a *cidade* não deseja: a constituição e afirmação do sujeito mulher que passa pelo acesso ao poder de dizer “Eu”. A diferença, segundo Paul Ricœur, entre o indivíduo “que é dito” e o “sujeito responsável que se diz”²⁸⁹ é toda a que vai da passagem de sujeito submetido a sujeito livre, e ao processo de pôr em causa todas as formas de dominação. Entre as quais se conta a da submissão da subjectividade.

Desprovida de toda a autonomia individual e desapossada de toda a personalidade jurídica. O estudo global do estatuto das mulheres no direito grego – a partir dos dados fornecidos por códigos de leis, inscrições, oradores áticos e outras fontes – está ainda (parcialmente) por fazer. Mas o essencial do que se sabe assenta nas “incapacidades” das mulheres e nas “desigualdades” de ordem jurídica que (convencionalmente) as incapacitam. O legalismo ateniense considera-a *menor* vitalícia e por isso lhe atribui tutela perpétua de um *Athênaios* pai, tio, irmão, marido, filho ou outro tutor (*kyrios*) mandatado, seu “representante” legal. As mulheres (dos) Atenienses têm direito à vida mas o assassínio de que sejam vítimas (bem como o do meteco e o do

²⁸⁶ Cf. Xenofonte, in *Económ*, 10, 1, p. 76

²⁸⁷ N. Loraux, *Façons tragiques de tuer une femme*, p. 56

²⁸⁸ A. Giddens, *Sociologia*, p. 694

²⁸⁹ P. Ricœur, “Individu et identité”, pp. 55 - 56

escravo) remete sempre para “involuntário” acto. Não são protegidas juridicamente mas é-lhes *oferecida* “protecção” particular, em troca de obediência. Em Atenas, em que o dote e elas estão sob tutela, impedem-lhes autonomia quanto à pessoa, a filhos e a propriedade. Lísias, na oração fúnebre em honra dos soldados mortos em socorro dos Coríntios, alude às mulheres *menores* que *precisam* de ser protegidas:

*Não temos, creio, senão um meio de testemunhar o nosso reconhecimento aos que repousam aqui, o de nos interessarmos por seus pais tal como eles o faziam, acarinhar os filhos como se nós próprios fossemos seus pais, e proteger as suas esposas tal como eles as protegeram durante a sua vida.*²⁹⁰

O orador oficial fala em nome da *polis*, testemunhando o reconhecimento dos cidadãos vivos aos seus pares que deram a vida por Atenas. Lísias invoca os deveres que a *cidade* reconhecida deveria assumir: filiais para com os pais idosos, paternais para com os filhos e conjugais relativamente às esposas. Historicamente apenas se comprova que a *polis* protege, desde meados do s. V, os orfãos rapazes, os futuros cidadãos.²⁹¹ Porque a *menoridade* não é toda igual, ela tem graus. Um belo dia, o filho-macho será *maior* mas não o filho-fêmea. As *femininas* filhas, esposas, mães e viúvas serão eternas *menores*. A justificação é naturalista: a fraqueza (física e psíquica) do *feminino sexo* (bem como a da idade *júnior*) motiva a *necessidade* de protecção.

Identidade nacional

A identidade dos seres minorizados é sempre relativa aos seus *maiores*, facto que também se verifica no que concerne a identidade nacional. Enquanto um cidadão é sempre *Athênaios*, a *Ateniense* é inexistente.

Atenas é de todos os *clubes de homens* gregos o mais exclusivo pois esta recusa não se verifica em outras cidades. Aspásia é a Milésia, assim identificada por Platão no *Menéxeno*; assim como também a Lacedemónia, a Coríntia ou a Tebana são designadas pelos seus étnicos... Mas na *polis* que se pretende *escola da Hélade* elas são apenas *Attikai gynaiques*, as “mulheres de Atenas”, tal como usa Aristófanes na boca de Lisístrata quando esta exclama que elas hão-de chegar atrasadas:

²⁹⁰ Cf. Lísias, *in* II, 75, p. 62

²⁹¹ Cf. G. Cambiano, *in* “Devenir homme”, p. 149

“como boas Áticas que são”²⁹²

O afastamento de pertença à comunidade cívica reforçada pela recusa do étnico. É elucidativo o facto de linguistas e historiadores/as sublinharem que *attikos* indica mais uma característica do que uma nacionalidade, que convém mais para coisas do que para pessoas, e que se usa mais para mulheres (e escravos) do que para homens.²⁹³ Mais correntemente, as *Attikai gynaiques* são só “as mulheres”.

A privação da identidade ateniense é uma das marcas de não ligação directa à *polis* que é imposta às mulheres *da cidade*. Faz toda a diferença ser “da” e não “a” *cidade*, esta assimilada mais fundamentalmente aos seus homens do que ao seu território. Veja-se como é frequente, na tragédia, um cidadão interpelar *io polis!*²⁹⁴ no sentido de *ouvi-me, concidadãos!*

Participação política de paz e de guerra

Não sendo detentoras do estatuto formal da cidadania, as mulheres (dos) Atenienses estão excluídas de prática e educação políticas tanto em assembleias, tribunais e magistraturas como na maior parte das manifestações cívicas.

A linguagem desconhece, obviamente, *cidadã*.

O termo *politis*, feminino de *politês*, é de um uso muito raro. Usualmente, elas são designadas pelo termo menos *político* de *astai*. No sentido geral de mulheres “da” comunidade cívica que, não sendo “a” *cidade*, só a ela estão indirectamente ligadas como esposas e mães de cidadãos, os verdadeiros *politai*. Daí que o aparecimento desse neologismo só ocorra – em moldes meramente teóricos – no fim da chamada época clássica, em obras de Aristóteles, Demóstenes (como o *Contra Neera*) e, também, segundo a helenista Claude Mossé, em textos da comédia nova.²⁹⁵ Mas o seu uso permanecerá muito limitado, sintoma da pouca profundidade das alterações sociais em curso.

²⁹² Aristófanes, *Lis*, 56, p. 36

²⁹³ Cf. N. Loraux, in *Les enfants d'Athéna*, pp. 124 - 126 ; p. 152 ; p. 164

²⁹⁴ Por exemplo, cf. Eurípides, in *Hipól*, 854, p. 55

²⁹⁵ Cf. Cl. Mossé, in *La Femme dans la Grèce Antique*, p. 51

Privadas de *polis*, as mulheres são acantonadas ao domínio *privado* – de que fazem parte a família mas também o comércio ou o artesanato... – e a *privação* é mesmo a característica fundamental desse domínio. Ela é o selo da sua situação ao longo dos séculos (como marca a dos escravos, das crianças, dos imigrantes). A *privação*, inclusive, de pleno reconhecimento humano. O domínio privado é tão somente o “reino da necessidade” em que se desenvolvem as actividades apenas inerentes ao sustento individual e à sobrevivência da espécie; é o domínio da banalidade humana. Enquanto que o domínio da *polis* é o “mundo comum” imortal onde decorrem as superiores actividades humanas – a acção (*praxis*) e o discurso (*lexis*) – em prol dos negócios humanos comuns (*pragmata*), em que se transcende a futilidade da vida individual. Só na *polis* se alcança, portanto, a mais alta possibilidade existencial, logo só a *bios politikos* é plenamente humana. Nela imperam a igualdade (entre semelhantes em que não há domínio) e a liberdade (em que não há sujeição). Liberdade em relação ao “próximo” mas também liberdade em relação ao trabalho de subsistência. É essa libertação que possibilita aos cidadãos o cumprimento da finalidade pública que é a superação da “vida” na “boa vida”.²⁹⁶ Os seres *privados* de nela participar são aqueles cuja plena humanidade pode ser questionada, e a dominação simbólica encarregar-se-á de explicar porquê. Porque são *por natureza* mais fracos.

As Forças Armadas são outra dimensão da cidadania, logo outra cidadela masculina. A *feminina* parte “da” *cidade* é despojada da ligação a *Logos* e *Erga*: nem política de paz nem de guerra, nem acesso às *armas da razão* nem à *razão das armas*.

As mulheres não deixam de estar ao serviço da *cidade*, só que de outra forma. Elas ficam reservadas à mediação, com os deuses e os mortos, da qual as pinturas dos vasos áticos dão um discurso em imagens. Estas dão-lhes protagonismo em cerimónias de investidura e libações. O recurso a exemplos míticos de mães que armam os filhos para o combate, entregando-lhes o elmo, o escudo ou a lança, remete para a noção da mulher como procriadora dos *soldados da pátria*. As esposas parecem estar mais associadas às libações, sendo muitas vezes representadas como oficiantes com a infusa ou a fíala nas mãos. As imagens, frequentemente, paralelizam dois destinos: “para os homens a guerra, para as mulheres os filhos”.²⁹⁷ Os *trabalhos dos homens* e os *trabalhos das mulheres*: de casa, de cama e de parto. É interessante constatar no mesmo

²⁹⁶ Cs. H. Arendt, in *A Condição Humana*, pp. 60 - 74

²⁹⁷ F. Lissarrague, “A figuração das mulheres”, p. 230

texto, um hino homérico a Afrodite, o triplo sentido da palavra *erga*: *trabalhos* da guerra, *lutas e combates*²⁹⁸; *trabalhos* manuais, os dos artesãos²⁹⁹ ou os *femininos* das mulheres³⁰⁰; trabalhos amorosos, os *de Afrodite de ouro*.³⁰¹

Ao ser a guerra definida como actividade de *andres*, cidadãos-soldados, as Amazonas representam o contra-modelo por excelência, o paradoxo absoluto. Não é de admirar que, ao abrirem o catálogo das façanhas da *cidade* da deusa, expoente da ordem e da justiça, os oradores do s. IV façam da derrota infligida pelos “filhos de Atena” às “filhas de Ares” um assunto obrigatório do elogio de uns e da condenação de outras. O tema representa, evidentemente, a vitória da Justiça sobre *Hybris*. Fazendo regra do desvio, as Amazonas são o símbolo máximo da *desmesura*, umas *monstruosas* mulheres-homens de *feminino* corpo e alma *viril*:

*Eram mais consideradas como homens pela sua coragem do que mulheres pela sua natureza. Com efeito elas mostravam-se superiores aos homens pelo vigor das suas almas, em vez de serem prejudicadas pela fraqueza dos seus corpos.*³⁰²

Mulheres por *natureza* (*physis*), com coragem masculina, que se governam a si próprias, que se protegem a si próprias, que rejeitam a convivência dos machos mas deles se servem, episodicamente, para a procriação de fêmeas e rejeição dos frutos machos – só podem ser aberrações. Pauline Schmitt-Pantel pensa que elas constituem “o pesadelo do imaginário cívico”.³⁰³ O fantasma da secessão, apontado por muitos autores. Porém, o mito resolve a angústia do real: as Amazonas tinham sido até aí (apenas) vencedoras habituais de homens banais, e ao defrontarem os Atenenses, varões excelsos (*agathoi andres*), *elas desmentiram a sua anterior reputação* e, então, *as suas almas não estiveram mais acima do seu sexo*.³⁰⁴

Mas Lísias previne, para o lado feminino, e sossega, para o masculino: *a sua loucura (anoia) recebeu castigo*.³⁰⁵ As Amazonas recebem a mais desonrosa das

²⁹⁸ Cf. Homero, *in Hino Afrod*, 10, p. 150

²⁹⁹ Cf. *Ibidem*, 12, p. 150

³⁰⁰ Cf. *Ibidem*, 14-15, p. 150

³⁰¹ Cf. *Ibidem*, 9, p. 150

³⁰² Cf. Lísias, *in II*, 4, p. 47

³⁰³ P. Schmitt-Pantel, “De la construction de la violence en Grèce”, p. 32

³⁰⁴ Cf. Lísias, *in II*, 5, p. 47

³⁰⁵ Cf. *Ibidem*, 6, p. 48

punições: o desaparecimento na extinção física e (sublinhe-se) anónima. O anonimato é uma terrível *herança*, pois o estigma da sujeição é não só a privação de liberdade como a privação de visibilidade. Estar invisível, lembra Arendt, é uma espécie de morte em que *não se está entre os homens* como posteriormente popularizou a frase latina.

Embora o contra-modelo amazónico possa aparecer pintado em recipientes de uso feminino, como alabastros para perfume, ele não é exclusivamente dedicado às mulheres. Geralmente, é muito mais representado em vasos de beber que circulam nos banquetes. O que parece remeter para duas questões: a legitimação e a conservação do poder. Nicole-Claude Mathieu opina que esta acção da violência ideal, a dos mitos e representações, é fundamental para o dominante, “obcecado pela sua legitimidade”.³⁰⁶ Por outro lado, qualquer despotismo tem de ter uma estratégia de manutenção do poder, a *arte de saber durar* salientada por António Ferro. Uma das medidas é impedir a concretização da subversão. Michelle Perrot considera que o mito das Amazonas “traduz o medo que os homens têm de ver as mulheres tomar as armas”.³⁰⁷ Aliás, o mito das Amazonas – um dos “mitos de justificação” dos lugares de mulheres e de homens, como lhes chama a antropologia – não diz que é a *physis* feminina que as impede de governar e de guerrear, o que elas até demonstram fazer bem eficientemente, mas sim que essa natureza *deve* ter outras funções. E é a usurpação das ditas “masculinas” que as conduz ao castigo proporcionado pelos Atenenses.

A realidade comprova a angústia que o mito procura resolver: aí está a participação das mulheres na *stasis*. Apesar da norma repetir que elas *devem* ficar em casa e não desenvolver actividades públicas, muito menos guerrear, acontece que as mulheres, repetidamente, participam na guerra civil.³⁰⁸ Geralmente em grupos, o que é civicamente ainda mais significativo. Esta intrusão é acima de tudo política – e não essencialmente económica como acontece na participação de mulheres em revoltas frumentárias até à contemporaneidade – sendo portanto portadora de toda uma outra consciência. A cidadania comporta essa outra dimensão fundamental que é a *praxis*. A participação na *stasis* pode ser configurada como prática cívica daquelas que, não sendo consideradas cidadãs, se apropriam – *usurpam* – da capacidade de ter peso em política.

³⁰⁶ N-Cl. Mathieu, “Quand céder n’est pas consentir”, p. 227

³⁰⁷ M. Perrot, *Femmes publiques*, p. 138

³⁰⁸ Cs. N. Loraux, in “La cité, l’historien, les femmes”, pp. 7 - 39 ; in “Notes sur un impossible sujet de l’histoire”, pp. 113 - 124

Irrompendo quando o combate se desenrola no interior da *cidade* e a põe em causa. Elas actuam como *cidadãs-guerreiras* apesar de não lhes ser reconhecido tal estatuto. Estas mulheres têm uma *acção* eminentemente política. Tal como a das “*citoyennes et patriotes*”, suas *irmãs*, durante os primeiros anos da Revolução Francesa. Até a *restauração da ordem* as escorraçar.

As mulheres “de” Atenas têm ainda uma função pública relacionada com a guerra: chorar os mortos nos funerais oficiais em que a *cidade* honra os seus heróis. Mas função com lugar e papel restritos. O cortejo, que desfila lentamente até ao cemitério estatal do Cerâmico, é livre para qualquer homem, mesmo estrangeiro, mas interdito a qualquer mulher.³⁰⁹ Apenas no túmulo são permitidas as parentes próximas dos defuntos e unicamente para fazerem ouvir o lamento tradicional. Os gestos do luto estão tipificados, como nos mostra o código figurativo dos vasos áticos: levar as mãos à cabeça, puxar os cabelos, cortar madeixas... Nas cerimónias homólogas em Esparta, compara Nicole Loraux, toda a comunidade participa na lamentação, seres livres e hilotas, homens e mulheres.³¹⁰ Em Atenas, a tradição clássica impõe que *um homem não chora* porque a virilidade é uma essência da coragem. A naturalização das relações sociais entre homens e mulheres é reforçada pela divisão sexual das emoções. O cidadão é o *homem da razão*, as mulheres *da cidade* são seres de emoção e, quando muito, de intuição: o *sexto sentido feminino*. Parece significativo salientar que a *cidade* grega se pretende o domínio por excelência da Razão tal como se pretende a vida pública do Ocidente cristão no s. XIX. A qual rejeita as mulheres. A qual entrava o exercício da sua razão por mil meios, desde a interdição por decreto ou por ausência de autorização, por censura ou por ridículo, por imperativos médicos ou morais. E a origem destes mil entraves “é precisamente a própria razão”.³¹¹

³⁰⁹ Cf. Tucídides, *in* II, 34, 4, p. 25

³¹⁰ Cf. N. Loraux, *in* *L'invention d'Athènes*, p. 46 ; p. 17 e p. 24

³¹¹ G. Fraisse, *La controverse des sexes*, p. 95

2.2 Mulheres Portuguesas Privadas de Poder Político

2.2.1 A fronteira externa da Nacionalidade

A questão da mulher como “ser relativo” ao homem está subjacente à evolução da cidadania indirecta das mulheres. As *menores* na dependência dos *maiores* também ganham ou perdem integração nacional relativamente a esses dadores de identidade. Pois pertencendo ao território do Estado-nação, contudo permanecem sempre extraterritoriais.

A desterritorialização é bem um indicativo da posição das mulheres, simultaneamente dentro e fora da *Cidade*. A fluidez do conceito “exclusão” origina, sem dúvida, que ele não seja bem adequado para designar a condição do que não está completamente fora, mas que, dentro, e sob as aparências da integração, é no entanto marcado pela estranheza. As mulheres sendo configuradas como estrangeiras, como se fossem *imigradas do interior* (Françoise Collin).

Em Portugal, até 1959, a nacionalidade indirecta das mulheres é uma regra. Maria de Valadares, sócia activista do *Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas*, dá informação (em 1933) sobre o histórico laço masculino entre *cidade* e nacionalidade testemunhado pela linguagem:

“Alguns ilustres filólogos estrangeiros e um português – o erudito Professor Doutor João da Silva Correia – têm estudado a série de fenómenos gramaticais e filológicos que podem atribuir-se ao crescente desenvolvimento do Feminismo e da acção social da mulher. (...) No género das palavras, a língua actual oferece maior variedade, devido à transformação social trazida pelas vitórias do Feminismo. Toda a gente sabe, por exemplo, que a palavra *português* era dantes um nome uniforme, havendo inúmeros trechos literários em que aparece como

tal; hoje, é um nome biforme, e já ninguém se sujeitaria a dizer, por exemplo, ‘uma senhora português’ .”³¹²

Se a identidade de uma mulher passa normalmente pela de um homem, então as “portuguesas” são, em substância, as mulheres dos Portugueses. Assim o exprime António de Oliveira Salazar, em 1948:

“Quando, terminado o grande conflito e desanuviada a atmosfera que pesara duramente sobre o Mundo, as mulheres portuguesas quiseram testemunhar-me o seu apreço, viu-se ser impossível fazer chegar a quem quer que fosse, sem injustiça ou melindre, uma palavra de agradecimento.(...) Sei agora que se desejou ir mais longe e, afrontando o lugar comum de os povos não serem gratos, a mesma mulher portuguesa – mãe, esposa, irmã ou filha de todos os que somos em Portugal – fez fixar na história e na arte, com tenacidade bem feminina, ao menos um momento de gratidão.”³¹³

No título do discurso – “Às mulheres de Portugal” – a fórmula consagrada é, ainda, a ateniense: as mulheres *da Cidade*. Esta é associada aos seus homens – “todos os que somos” – a esses homens dos quais uma abstracção, “a mulher portuguesa”, é parente concreta: esposa, mãe, filha ou irmã. Destaque-se que estes quatro tipos de posição de parentesco são apresentados, pelo orador, em forma de conglomerado, embora nem todos sejam da mesma natureza. A relação irmã/irmão, na medida em que não é tocada pelos factos próprios da reprodução (sexualidade e parto) que conotam as outras posições, é especial e pede particular atenção. É essa relação que, do ponto de vista antropológico, constitui o núcleo duro do parentesco e da valência diferencial dos sexos (Héritier-Augé). Uma posição que não implica a relação sexuada e a sua arbitrária diferença de funções, baseada na *natureza*, não pode deixar de ser fundamental para pensar uma comunidade cívica. Obviamente, tal não é a opinião do Primeiro Ministro português.

³¹² M. de Valadares, “Notícias daqui e dali...”, p. 13

³¹³ A. O. Salazar, “Às Mulheres De Portugal”, pp. 315 - 317

Quanto à sua invocação de tenacidade e gratidão ela remete para uma normativa do sexo que, bem cumprida, permite louvor. Então se fala de *virtudes femininas* que nobilitam a “mulher”: a dedicação, a paciência e a fidelidade.

A partir da data assinalada (1959), a regra da cidadania indirecta deixa de ser absoluta e passa a ter uma excepção condicional. Excepção que ocorre no âmbito dos efeitos de casamento com estrangeiro: a mulher não *perde* compulsivamente a sua identidade nacional *se* fizer o ónus da prova de vontade em a conservar.³¹⁴ Esta regulamentação é, claramente, uma dificultação ao exercício do direito, a qual remete para a concepção *normal* da mulher casada adquirir a nacionalidade do marido. Ao espírito da coeva Convenção das Nações Unidas, estipulando a impossibilidade da perda/aquisição de nacionalidade inconsciente,³¹⁵ o regime salazarista não adere.

Ora é exactamente nesse ano, o do seu 70º aniversário, que o Presidente do Conselho Salazar dirige a seguinte alocução às “senhoras” que, de todos os pontos do país (diz o editor), foram à residência oficial ofertar flores. Alocução cujo título cívico parece muito promissor, “Agradecimento Às Mulheres Portuguesas”:

“Pedi-se que nenhuma manifestação se realizasse nestes dias, para que pudessem ser, como todos os outros, dias normais de trabalho. Solicitaram-se abstenções, negaram-se facilidades, fizeram-se esforços para evitar deslocações incómodas, ajuntamentos, ofertas, (...). Tudo inútil. Não só vós estais aqui, como trazeis, com as vossas flores (...) a abundância de vossos corações. Isto quer dizer que não é possível lutar contra o coração feminino, se portador de um ideal, dedicações fortes e amizades desinteressadas. Eu ignorava que não vos deixaríeis vencer. Mas não estão bem as coisas assim. Deviam inverter-se as situações e havia de ser eu a ofertar-vos as mais lindas flores, não tanto como recordação desta hora, mas em reconhecimento de quanto se deve nesta cruzada nacional à mulher portuguesa. São as mães, as esposas, as

³¹⁴ Lei nº 2098/59, de 29 de Julho. Regulamentação pelo Decreto nº 43.090 / 60, de 27 Julho

³¹⁵ Cf. Convenção da O.N.U. de 1957 (29 / Janeiro), no seu art. 1º

irmãs, as filhas dos portugueses que com o calor do seu afecto e a fortaleza do seu ânimo nos amparam na luta. (...) Agradeço do fundo da alma a todas as Senhoras que tiveram a bondade e o incómodo de vir, e a todas as que sentem o pesar de não estar aqui, o carinho e os sentimentos de fidelidade, de que desejaram dar neste dia tão tocante demonstração. Bem hajam.”³¹⁶

Retenha-se, em primeiro lugar, a insustentável leveza da promessa “Portuguesas”. Elas continuam a ser as irmãs, mães, esposas e filhas “dos” Portugueses. Retenha-se, também, a delimitação da *frente* e da *retaguarda* do combate concebido como “cruzada” (contra um coevo *eixo do mal*). E, ainda, a continuação do primado de abnegação e fidelidade como traços indispensáveis da normativa do *feminino sexo*. Emocionalmente socializado, o *coração feminino* é invencível. E aí reside a força adoçante das mulheres, e a do lar-oásis.

Mas não se pense que, na mesma época, do lado das Oposições ao regime salazarista, e tratando do caso vertente, a diferença fosse substancial. Assim se expressa um dos candidatos às eleições presidenciais de 1958, Arlindo Vicente:

“Mulheres de Portugal: – Sois vós que hoje ocupais o nosso espírito e a nossa ansiedade e mereceis, na insónia do nosso destino, a ternura da nossa homenagem. São para vós as palavras que aí vão escritas pelo nosso punho, mas ditadas pela alma de um Povo que quer retomar agora o caminho há tanto tempo perdido e libertar a sua honra, dignificar o seu trabalho e a sua família. São ditadas pelos vossos maridos, pelos vossos pais, pelos vossos filhos e netos que ao fim de trinta anos querem ser livres, para da sua liberdade fazerem a arma do seu combate e para redimir a sua dignidade humana.

³¹⁶ A. O. Salazar, “Agradecimento Às Mulheres Portuguesas”, pp. 51 - 52

Querem garantir-vos o pão, a honra, a paz e o amor, que no seu conjunto só existem no homem pleno do seu destino.(...).”³¹⁷

Se a proclamação de Arlindo Vicente não é reproduzida na íntegra nem por isso o que fica omissa altera este sentido: a separação das esferas pública e privada, ideologia burguesa tão cara ao movimento operário. Só a libertação da “alma de um Povo” de maridos, pais, filhos e netos, trabalhadores e cidadãos, será capaz de “garantir” às suas mulheres “o pão, a honra, a paz e o amor”. Compete-lhes a elas irem votar (as que podem) para que eles conquistem liberdade e dignidade.

Igualmente os Serviços da Candidatura de Humberto Delgado se dirigem “Às mulheres de Portugal” mas perfilhando um princípio do utilitarismo liberal, a conciliação das ditas esferas:

“Não é já papel exclusivo da mulher, embora esse aspecto não deva desprezar-se, a presença dulcificadora das agruras, dos obstáculos com que o homem se defronta, mas ser também a mão que auxilia e o espírito que acompanha. (...) Sentem as mulheres tanto como os homens ou mais que os homens, porque sentem por si, pelos maridos e pelos filhos, as dificuldades, provações e inquietações do presente. É justo dizer-lhes este apelo para que o seu esforço se junte ao nosso e nesta campanha de pacificação, justiça, liberdade, possamos contar com o seu apoio. A candidatura do Ex. Sr. General Humberto Delgado oferece a forma de satisfazer os vossos anseios de mulheres do Novo Portugal. Aparecei, Senhoras !”³¹⁸

Conciliação concedida às mulheres, a da sociedade e governo públicos e privados, em que, no entanto, o referente continua masculino.

³¹⁷ A. Vicente, *apud* “Uma proclamação do candidato dr. Arlindo Vicente dirigida às mulheres”, p. 7

³¹⁸ Serviços de candidatura do general H. Delgado, “Às mulheres de Portugal”, p. 12

A maneira como os homens do “Estado Novo” ou do “Novo Portugal” encaram a cidadania das “senhoras” é similar, isto é, *subsidiária da nossa*.

Os revolucionários de 1974 também não consideram a cidadania autónoma das mulheres como ponto prioritário – ser ou não ser uma prioridade, eis uma questão de definição – da agenda política. Só sete anos depois do início das mutações democráticas se reconhece às cidadãs uma ligação directa ao Estado. Uma ligação que é, enfim, independente dos homens de seu parentesco. Portuguesas por direito próprio, inalienável e imprescritível, portanto com capacidade de influenciar a nacionalidade do marido e a dos filhos, em igualdade de circunstâncias com o pai.³¹⁹

As mulheres *de* Portugal são, a partir de 1981, cidadãs Portuguesas.

2.2.2 Sufrágio, Representação e Governo

A República, proclamada na sequência da revolução do 5 de Outubro de 1910, é suposta encarnar o “interesse geral” que se substitui aos interesses de alguns. Um *interesse geral* – conduzido por portadores esclarecidos, segundo o fio do pensamento das Luzes – que não é de imediato ligado à participação de todos e de cada um no poder. Dito de outro modo, a vontade geral não é identificada à vontade de todos, e muito menos à de todos e de todas. A *cidade* “mundo comum” de cidadãos é exclusivamente masculina não só na mutação revolucionária que marca o início da contemporaneidade como na sua origem e no seu princípio orientador. Por via de consequência, a República é masculina.

A primeira Lei Eleitoral republicana (Março de 1911) é muito clara em relação aos homens que exclui mas omissa relativamente às mulheres que poderia incluir. Ela determina que serão eleitores os cidadãos maiores de 21 anos, alfabetizados e chefes de família. A ambiguidade do universal *neutro* (que cobre o masculino sem o dizer) é aproveitada por Carolina Beatriz Ângelo, da Liga Republicana das Mulheres Portuguesas, para fundamentar – pois ela possui todos os requisitos exigidos – e ganhar o recurso judicial para ser inscrita no recenseamento eleitoral. Ao votar para a Assembleia Constituinte, em 28 de Maio de 1911, é a primeira mulher em toda a

³¹⁹ Lei nº 37/81, de 3 Outubro

Península Ibérica a exercer o direito de voto, o que bastaria para lhe dar notoriedade. No entanto a feminista destaca-se, para além da cronologia, pela substância do seu acto. Ele é *acção* política que contesta a legalidade vigente com o argumento da legitimidade: o direito a ter direitos. Ou seja, ela pratica a própria essência da cidadania.

Os republicanos são obrigados a deixar o terreno (sempre favorável) do implícito no enunciado da nova lei eleitoral aprovada em 1913: o direito de voto é atribuído aos cidadãos “do sexo masculino” que saibam ler e escrever e residam em território nacional.³²⁰ Precaução de um país de emigrantes que, como qualquer Estado-nação, nutre uma relação antinómica com o *estrangeiro*.

A exclusão dos direitos políticos bem como da maior parte dos direitos civis havia reforçado a invisibilidade das mulheres. Esta apenas é contrabalançada pela emergência – nesse período favorável dos princípios de Novecentos até 1914 – do novo actor social que é o movimento feminista. A I República portuguesa, na intersecção de um despotismo esclarecido alargado e de democracia, procura compensar essa situação com algumas leis democráticas sobre o casamento e a filiação, o divórcio, o acesso ao emprego na Função Pública, etc, mas mantendo firmemente a cidadela masculina do político. A *cidade* republicana portuguesa, como as suas congéneres europeias, no âmbito de uma nova conjuntura histórica, não elimina as barreiras do sistema de género mas coloca-as mais distantes e menores, isto é, reactualiza-as. Quanto à aquisição dos direitos políticos vai observar-se a continuação de um longo processo recheado de restrições formais e informais.

É à sombra da ditadura que se começa a alargar a base social da cidadania em Portugal. O Estado Novo renova relativamente às mulheres as fundadoras dimensões de *quem é cidadão* e de *quais os direitos* da cidadania. Porém de modo muito restrito, pois, como nota Fraisse, “logo que se cessa de excluir, discrimina-se no espaço de inclusão”.³²¹

O ano de 1931 assinala a entrada das portuguesas no panteão político. Estando em vigor o direito de sufrágio para quase todos os homens, basta que saibam apenas ler e escrever, este é estendido às mulheres diplomadas com cursos secundários ou

³²⁰ Lei n.º 3/13, de 3 Julho

³²¹ G. Fraisse, *La controverse des sexes*, p. 7

superiores.³²² É muito nítido como a falta de poder das mulheres se reflecte na sua falta de autoridade. Para se equipararem, ao critério mínimo (a alfabetização) de inclusão dos varões, têm de possuir um capital escolar mais elevado de nível médio ou superior. Na Inglaterra de 1918 uma lei semelhante colocara a fasquia da idade *feminina* em 30 anos e só em 1928 a desce para os 21.³²³ Como se nota, o salazarismo vai no encaço dos conservadores britânicos com o atraso nacional habitual. Réjane Sénac-Slawinski defende que os países onde as mulheres obtiveram o direito de voto tardiamente são também aqueles onde as suas dificuldades de acesso às responsabilidades são as mais marcadas; o lugar das mulheres em política não pode, pois, ser isolado do seu lugar nos outros domínios, sejam económicos ou sociais, públicos ou privados.³²⁴

Só bastante tempo depois (1946) – o direito de voto aplica-se não só de modo restrito mas também a *conta-gotas* – uma nova lei dissimétrica é publicada. Os anos trinta e os da guerra são muito difíceis para o movimento feminista, em toda a Europa; mas a vitória das democracias no conflito mundial promove um novo regime de cidadania. O novo diploma alarga a capacidade de sufrágio às mulheres responsáveis por contribuição predial³²⁵, reunindo-se assim (também nas eleitoras) dois critérios da cidadania burguesa: instrução e propriedade.

Mais de vinte anos passados, a lei eleitoral de 1968 – embora institua (aparentemente) o sufrágio *universal* para homens e mulheres – conserva, como área de discriminação, as Juntas de Freguesia para os eleitores chefes de família.³²⁶

Apenas com a Revolução de 1974 tombam as barreiras ao direito de voto e de representação, finalmente (completamente) universal.³²⁷ Tombam as barreiras formais ao exercício do poder político.

Quanto à representatividade das mulheres sabe-se que as primeiras três deputadas – Domitília de Carvalho, Maria Cândida Parreira e Maria Guardiola – tomam assento na Assembleia Nacional do Estado Novo em 1935. Salazar tem o cuidado de informar os jornais que não se converteram nem o Governo nem as Senhoras ao

³²² Decreto com força de lei nº 19.694 / 31 , de 5 Maio

³²³ Cf. L. Mazenod, Gh. Schoeller, *in Dictionnaire des Femmes Célèbres*, pp. 667 - 668

³²⁴ Cf. R. Sénac-Slawinski, *in* “Évaluation des lois sur les quotas et sur la parité”, p. 142

³²⁵ Lei nº 2.015/46, de 28 Maio

³²⁶ Lei nº 2.137/68, de 26 Dezembro

³²⁷ Dec.-Lei nº 621- A/74, de 15 Novembro

feminismo. As deputadas também se apressam a discursar que não estão ali para tratar de vinhos ou de caminhos de ferro – alguns dos *assuntos de homens* – mas sim de temas que devem representar as *femininas mulheres* destinadas, naturalmente, a servir a família e a pátria. As virtudes da Moral, constantemente exaltadas nos discursos oficiais, prolongam a apologia da boa esposa e mãe: ordem, obediência, modéstia, respeito pelos superiores hierárquicos, poupança... Ela detém o “governo doméstico” e Salazar o da Nação, a grande família da ideologia corporativista. Cândida Parreira diria confiar nas boas mães e patriotas que haveriam de procurar:

“organizar a sua vida numa base legal e cristã e educar os seus filhos no amor da família, no respeito pelos que estão à frente dos destinos do seu país, e acima de tudo, na devoção pela Pátria.”³²⁸

António Ferro explica que as ditaduras, “procurando resolver o problema difícil do parlamentarismo”, inventaram “deputados sóbrios, sintéticos, de poucas palavras” – uma iniciativa que “merece louvor e estímulo” – e aproveitaram a força do *sexo fraco* que, bem dirigido, demonstra a “invencível fraqueza das mulheres”.

“Penso na ditadura de Mussolini apoiada pelas mulheres. Penso na ditadura de Mustafa Kemal, que libertou as turcas encantadas. Penso na ditadura de Primo de Rivera, que tem a colaboração das mulheres, onde grandes de Espanha acamaradam com uma simples operária nas bancadas solenes da Assembleia Nacional. As ditaduras, afinal, não estão só apoiadas na força dos homens... Apoiam-se também – e não é a sua menor força – na fraqueza das mulheres, na invencível fraqueza das mulheres...”³²⁹

Por toda a Europa, os movimentos (feministas e não feministas) de mulheres revelaram capacidade de lutar por causas. E elas demonstraram enorme energia laboral durante o conflito de 1914-1918. Os regimes conservadores e as ditaduras são dos

³²⁸ M. C. Parreira, *apud* M. Reynolds de Sousa, “As Primeiras Deputadas Portuguesas”, p. 439

³²⁹ António Ferro, “As Mulheres na política espanhola”, p. 1

primeiros a mobilizar em seu favor esse potencial. Assim o faz o governo inglês, e Elina Guimarães não pode deixar de lamentar (nas entrelinhas) que não seja a democracia:

”Durante a guerra, as mulheres inglesas a quem as sufragistas haviam ensinado os seus direitos e portanto os seus deveres (...foram) dignas de todos os louvores. A sua admissão à vida política apresentou-se (...) um acto justo e necessário. E nas eleições seguintes votaram pela primeira vez as mulheres, sendo eleita a primeira deputada. Esta não era porém Mrs Pankhurst ou qualquer das suas dedicadas companheiras, mas sim a Viscondessa de Astor, presidente da *Liga Anti-Sufragista!*”³³⁰

Historicamente, é *enquanto mulheres* que o *feminino sexo* é excluído da *polis* e da República. A sua inclusão novecentista também *enquanto mulheres*, como é o caso inglês, português e o de outros países, é muito marcada por uma cidadania de segunda classe. Ela fica enredada em assuntos tradicionais “de mulheres” como serviços sociais, habitação, educação, apoio à família, etc.

Da queda da ditadura até ao fim do milénio a representatividade das mulheres não cresceu significativamente, situando-se, em média, abaixo de 20% nos lugares da Assembleia da República, e abaixo dos 5% nas presidências de Câmara. Como todo o panorama europeu é democraticamente deficitário, Collin ironiza: “Da urna, sai sempre um coelho. O *rendez-vous* dos eleitores e dos eleitos fornece um coelho. Sobretudo às mulheres.”³³¹

A norma da *cidade* antiga e moderna segundo a qual os homens fazem as leis e as mulheres os costumes parece querer manter-se.

As mulheres políticas vão continuar especialistas do “social”, acantonadas em sectores como saúde e educação... O Governo marcelista recebe, pela primeira vez em 1971, a colega Maria Teresa Lobo. Embora na base da hierarquia: é Sub-Secretária da Assistência. Em seu nome, as mulheres portuguesas são oficialmente convidadas a exercer uma maternidade social.

³³⁰ E. Guimarães, “O Movimento Feminista Universal”, pp 52 - 53

³³¹ F. Collin, “L’ urne est-elle funéraire ?”, p. 70

Em 1974, os revolucionários continuam a mesma lógica da competência pública decorrente da doméstica mas elevam o seu estatuto: “Ministro dos Assuntos Sociais” é a pasta concedida a Maria de Lourdes Pintasilgo nos II e III Governos Provisórios.

A aceleração histórica não se verifica, a partir de 1979, mesmo sendo Pintasilgo nomeada a primeira “Primeiro Ministro” (*sic*), no V Governo Constitucional; nem quando, em 1980, ocorre a nomeação da primeira Governadora Civil, Mariana Calhau Perdigão, para Évora. O problema é que o crescimento é numericamente insignificante e secundarizado. Só no primeiro executivo de Cavaco Silva (1985) são convidadas algumas mulheres para “ministras”.³³²

O acesso das mulheres não é evolucionista, como as teorias; pelo contrário, tem fluxos e refluxos. No XVII Governo Constitucional (2005), liderado por José Sócrates, dos seus 52 membros apenas 6 são mulheres. As duas ministras detêm as pastas da Educação e da Cultura. Continua a predominar um estereótipo ocupacional de sexo.

Dilemas de Maria(s): acesso político enquanto “mulheres” ou “indivíduos”?

É à alternativa igualdade *ou* diferença que Carole Pateman (em 1992) denomina “dilema de Wollstonecraft”.³³³ Se as mulheres têm acesso à cidadania *enquanto indivíduos iguais*, essa igualdade assimila-as ao padrão masculino (de)negando as suas experiências e interesses particulares. Se acedem *enquanto mulheres diferentes* são muito marcadas pelas determinações essencialistas e funcionalistas do *sexo feminino*; a diferença sexual tende a interinar a separação entre governo público/governo privado e são condenadas a uma cidadania de segunda zona.³³⁴

Nunca uma mulher foi eleita Presidente da República Portuguesa.

O primeiro magistrado da Nação é a encarnação da vontade popular, fonte clássica do Poder. O Presidente é o representante a nível interno e externo da identidade nacional. É o “Comandante Supremo das Forças Armadas”.³³⁵ Mesmo durante a ditadura, com suas eleições falsificadas, esta magistratura guarda de tal modo o seu prestígio rousseucista que Salazar, após o sobressalto representado por Henrique

³³² Cf. J.M.L.Viegas e S. Faria, *in As Mulheres na Política*, p. 27

³³³ Cf. C. Pateman, *in “Equality, Difference, Subordination”*, p. 20

³³⁴ Cs. B. Marques-Pereira, *in La citoyenneté politique des femmes*, pp. 114 - 115

³³⁵ CRP, artigos 133º, 134º; Lei da Defesa Nacional, art. 38º

Delgado (1958), modifica drasticamente o processo de eleição do Presidente da República. Realiza-se um golpe de Estado jurídico³³⁶ pelo qual o sufrágio deixa de ser directo e passa a realizar-se por intermédio de um colégio eleitoral de deputados *orgânicos*. Assim, é-lhe retirado o laço simbólico que o liga e responsabiliza perante toda a nação. Laço simbólico, a todos e a cada um dos Portugueses, que lhe é devolvido após a revolução de 1974. Ainda, parece relevante referir que este é o único órgão de soberania que não está sujeito a controle nos sistemas constitucionais como o português. É ímpar a eminência associada ao Presidente da República. Como *acompanhante*, com toda a ambiguidade do seu carácter privado aparentemente público, tem a figura da “Primeira Dama”. A qual, em geral, deixa *obra* na área da assistência social.

2.2.3 - Justiça, Diplomacia, Defesa e Segurança Interna

*o cidadão no sentido estrito, nenhuma característica o define mais do que a participação no exercício dos poderes de juiz e de magistrado.*³³⁷

A definição de Aristóteles tem um sentido teórico, como se referisse a essência do cidadão, mas ela corresponde na prática às efectivas funções de um Ateniense nas reuniões da Assembleia e nos júris do Tribunal. A razão pela qual o filósofo não refere a força armada é porque na dupla dimensão cidadão-soldado a ordem dos factores não é arbitrária: o poder militar está subordinado ao poder político e não o inverso.

*chamar acima de tudo magistraturas todas essas funções às quais é atribuída, num domínio determinado, o poder de deliberar, decidir e ordenar.*³³⁸

As funções conotadas com o *exercício directo da soberania* permanecem, nas *idades* da contemporaneidade, por largo tempo redutos exclusivos do cidadão.

A revolução de 1974 abre às mulheres as magistraturas³³⁹ e a carreira diplomática.³⁴⁰ O domínio de magistratura e judicatura é o menos discriminante, e, no

³³⁶ Lei nº 2100/59, de 29 Agosto; regulamentada pelo Dec.-Lei nº 43548/61, de 21 Março

³³⁷ Cf. Aristóteles, *in Pol*, III, 1, 6 [1275 a], p. 53

³³⁸ Cf. Aristóteles, *in Pol*, IV, 15, 4 [1299 a], p. 182

³³⁹ Dec.-Lei nº 492/74, de 27 Setembro

início do novo milénio, a *feminização* consegue atingir pouco mais de um terço e só isso apesar do retumbante sucesso escolar das raparigas. Na diplomacia a taxa cifra-se apenas em cerca de 20%. E ela é inferior a 10% em qualquer dos ramos das Forças Armadas e das Polícias.³⁴¹ Mas há outro pormenor, o do demora, que convém realçar.

Até 1998 nunca uma mulher toma posse como Embaixadora. Só vinte e quatro anos depois – de ter formalmente aberto a porta – a República Portuguesa nomeia Maria do Carmo Allegro de Magalhães como sua representante. Parece fácil de entender como é difícil à *andreaia* aceitar que uma *physis feminina* a represente *em pessoa*.

Quanto ao uso da *força legítima* a demora é também longa.

A mulher em armas “como imagem extrema da igualdade ?”³⁴²

Sim, porque a inclusão das mulheres nas forças armadas é muitíssimo tardia. Em Portugal, o Serviço Militar Obrigatório apenas dá lugar ao Serviço Efectivo Normal em 1996. É então concedida permissão a “cidadãos do sexo feminino” de poderem (voluntariamente) candidatar-se, em condições de igualdade com os “cidadãos do sexo masculino”, à prestação de serviço efectivo, em qualquer das suas modalidades, na totalidade das armas e serviços do Exército.³⁴³

Sim, porque a integração numérica irrelevante das mulheres nas Armas mostra a persistência da consubstancialidade cidadão-soldado e da virilidade dos seus bastiões.

No entanto, novas possibilidades se abrem com a concepção do serviço militar como “profissão”. O Serviço Efectivo Normal é também enterrado, a 18 de Novembro de 2004, no final de um processo de vários anos. Desde 1999, alguns diplomas legais³⁴⁴ cavam a sua sepultura ao instituírem e regulamentarem o caminho atinente da Profissionalização nas Forças Armadas.

³⁴⁰ Dec.-Lei nº 308/74, de 6 Julho

³⁴¹ Cf. J.M.L.Viegas e S. Faria, *in As Mulheres na Política*, p. 22

³⁴² G. Fraisse, *La controverse des sexes*, p. 260

³⁴³ Portaria nº 238/96, de 4 Julho.

³⁴⁴ Cs. Lei nº 174/99, de 21 de Setembro

Dec.-Lei nº 289/2000, de 14 de Novembro

Dec.-Lei nº 320 - A/2000, de 15 de Dezembro

Dec.-Lei nº 197 - A/2003, de 30 de Agosto

Dec.-Lei nº 118/2004, de 21 de Maio

A partir daqui é possível especular com uma inserção mais facilitada às mulheres, decorrente da conjugação de uma certa racionalidade *empresarial* com o sucesso escolar das raparigas e a sua admissão nas instituições de formação militar.

Futuramente, afigura-se que convém investigar *onde* elas se vão concentrar: os tipos de armas e de técnicas, os sectores, os escalões hierárquicos.

A investigar também *o que* se passa nessa convivência: a (in)existência de assédio sexual, violações, praxes particulares para as recrutas, atitudes e comportamentos especiais inclusive verbais. Germaine Greer comenta que “quando, na Grã-Bretanha, um soldado do sexo masculino chama *split* a um soldado do sexo feminino, está a identificá-la com alguém potencialmente fodível e a afirmar o seu domínio sobre ela”.³⁴⁵

Apetece reflectir um pouco mais. E dizer ainda que a “mulher em armas” é sentida pelo próprio senso comum, pelo menos nas primeiras décadas de Novecentos, como uma imagem extrema da igualdade:

“Amazonas vermelhas. No Exército vermelho existem actualmente 72 oficiais do sexo feminino e vários milhares de mulheres soldados.”³⁴⁶

Vermelhas enquanto soviéticas, Amazonas como as míticas guerreiras que – pela capacidade de (se) governarem e guerrearem – se comportavam como equivalendo ao *anêr*, “aquele que é viril”. Homero diz isso mesmo:

“iguais dos homens (*antianeirai*)”³⁴⁷

Iguais, apesar de serem diferentes pela *physis*. O nexó entre igualdade e diferença é político.

³⁴⁵ G. Greer, *A Mulher Total*, p. 15

³⁴⁶ *O Rebate*, “Amazonas vermelhas”, p. 2

³⁴⁷ Homero, *Ilíada*, VI, 186, p. 137

2.2.4 - Carência de poder e de autoridade

O poder, enquanto “capacidade de indivíduos ou membros de um grupo para alcançar objectivos ou favorecer os seus interesses”,³⁴⁸ requer autoridade³⁴⁹ que o legitime. É a justificação da autoridade que confere ao exercício do poder a sua interpretação ética e emocional. De poder e de autoridade carecem as mulheres.

Se, por um lado, é reconhecido um alargamento quantitativo das suas potencialidades políticas, por outro, não deixam dúvidas as vicissitudes deste processo. A sua inclusão formal é tardia e depois informalmente discriminada na selecção. É muito reduzida e subalterna a presença de mulheres nos centros e órgãos de decisão política. Esta ausência nos cargos, em geral, e no topo da hierarquia, em particular, denota carência absoluta de autoridade do colectivo “mulheres”.

Carência notória nos resultados das eleições presidenciais de 1986 em que a autoridade individual de Maria de Lourdes Pintasilgo não basta para fazer triunfar a primeira candidata à Presidência da República. Se é visível que, às mulheres, lhes é mais fácil aceder a *poder social* enquanto extensão pública dos privados serviços de cuidar, também é fácil constatar que poder social e poder político não são a mesma coisa. A popularidade de Pintasilgo não impede o fiasco da sua candidatura à Presidência, com os seus residuais 7,4 % de votos.

São frequentes os *casos políticos* em que se constata a admissão de autoridade num homem e o contrário numa mulher. Um deles ocorreu recentemente.

Era Setembro, de 2004, numa Lisboa efervescente. Com poucos dias de intervalo, duas difíceis comunicações ao país: primeiro a do Ministro das Finanças, depois a da Ministra da Educação no dia 21 desse mês. Bagão Félix, sozinho e confiante, explica-se sobre as dificuldades do novo Código de Trabalho. Maria do Carmo Seabra explica-se, hesitante, sobre as dificuldades da Lista Oficial de Colocação de Professores. É ladeada por dois pares masculinos – a comunicação em forma de *galheteiro político* – que são o ministro da Presidência do Conselho, Morais Sarmiento, e o ministro dos Assuntos Parlamentares, Gomes da Silva. Simples presença que bastou

³⁴⁸ A. Giddens, *Sociologia*, p. 699

³⁴⁹ Cs. R. Sennett, *in La autoridad*

para avaliar as explicações da ministra já que não disseram uma única palavra. Bagão tinha levado a conhecimento, Seabra levou a ratificação.

Parece que ocorrem casos similares por este democrático mundo ocidental fora. Amelia Valcárcel comenta que a palavra de poder expressa por uma mulher só é verdadeira quando ratificada por um varão. Seja por um com estatuto hierárquico superior ou igual, seja até (nos casos mais *sangrentos* de ratificação) por baixo da escala hierárquica.³⁵⁰

Parece, portanto, que as mulheres detêm o poder sem completa investidura e por isso tal detenção é percebida como condicional e subordinada.

Como explicar uma tal carência de poder e de autoridade?

Colocando a hipótese de que a obtenção de todo o poder efectivo e a realização absoluta de autoridade pelos grupos dominantes, numa perspectiva não essencialista, deve ter-se processado através da posição de sujeito dos seus membros em todas as instituições:

- produtivas ou políticas (sistemas de propriedade, divisão sexual e social do trabalho, assembleias, tribunais, magistraturas, forças armadas, direito e jurisprudência, etc).
- socializadoras (família, educação, lazer, crenças, costumes, etc).

Se o modelo actual de cidadão é “masculino” é porque ele assenta sobre uma social mas também sexuada hierarquização. Os grupos oprimidos, como a “mulher”, sofrem formas várias de injustiça. São afectados não só por imperialismo cultural mas também por exploração, marginalização, violência, carência de poder.³⁵¹ Não parece possível desenvolver uma cidadania democrática sem modificar esta relação de forças.

³⁵⁰ Cf. A. Valcárcel, in *La Política de las Mujeres*, p. 117

³⁵¹ Cs. I. Young, in *La justicia y la política de la diferencia*, pp. 71 - 113

3 – NOTAS CONCLUSIVAS

1. O legado da *Polis* enquanto Democracia é expressão da emancipação de um povo.
2. De um *Povo* emancipado que não é totalidade mas parte da sua humanidade.
3. A *Polis* do *Mesmo* como o paradigma democrático exclusivo.
4. A manutenção de sistemas de dominação e opressão determina as fronteiras da cidadania antiga e moderna. Permanecem sociedades injustas para a maioria da sua humanidade. Mas sociedades de ambivalência, prenes do potencial utópico de igualdade-liberdade.
5. Da convergência de exclusão e estigmatização decorre a *menorização* das mulheres e de todos os outros grupos *privados de cidade*.
6. A exclusão política das mulheres é acompanhada por uma *sub-cidadania* “social” que reflecte o seu lugar aporético na *cidade*: o das (in)dispensáveis à sua (sobre)vivência.
7. A lógica da exclusão de princípio origina uma inclusão discriminada que se traduz nas características *hifen* da cidadania das mulheres: difícil- tardia- condicional- provisória- precária- subalterna- *lumpen*- .
8. A sub-representação política de um grupo social significa que ele está colocado em situação de *menor* político, outros podendo decidir em seu lugar de maneira paternalista.
9. Não se pode lamentar a situação *menorizada* das mulheres sem pôr em causa os privilégios dos homens como um pré-requisito de qualquer diligência igualitária.
10. A análise da evolução da cidadania subalterna das mulheres é reveladora de três tensões dicotómicas: entre exclusão e inclusão, entre igualdade e diferença, entre público e privado.

11. Ultrapassar a dicotomia público / privado exige um triplo processo de democratização que concerne família, vida pública e mercado de trabalho e emprego.
12. Entre os termos a redefinir parecem estar, prioritariamente, a cidadania, a democracia, a nação, a representação, o direito...
13. É preciso reinterrogar toda uma série de conceitos aos quais o uso corrente confere um sentido redutor: o *universalismo*, quando cobre sem dizer a categoria masculina; a *igualdade*, quando ela implica a indiferenciação ou a assimilação; a *diferença*, quando ela equivale a uma diferenciação desigualitária.
14. Alargar a cidadania envolve (no mínimo) dois sentidos:
 - extensão dos direitos existentes a novas categorias de pessoas;
 - criação de novos elementos definidores da cidadania (p. ex. novos direitos e locais).
15. A capacidade das mulheres pesarem no campo político, nas instâncias de deliberação e decisão, depende desses múltiplos factores que fomentem a sua força nas relações sociais. Depende também muito das acções empreendidas pelos movimentos de mulheres.

4 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias

Fontes Antigas

ANDÓCIDES –

“Sur les Mystères”, in *Discours*. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de Georges Dalmeida. Paris, Les Belles Lettres, 1966, pp.17-63. Cit. *Sobre Mistér*.

ARISTÓFANES –

Les Grenouilles. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de Hilaire van Daele. Paris, Les Belles Lettres, 1954. Cit. *Rãs*.

Les Guêpes. Edição bilingue. Versão do grego e notas de Hilaire van Daele. Paris, Les Belles Lettres, 1958. Cit. *Vespas*.

Lisístrata. Versão do grego, introdução e notas de Maria de Fátima Silva. Coimbra, Liga dos Amigos de Coimbra, 2002. Cit. *Lis*.

ARISTÓTELES –

Constitution d’Athènes. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de G. Mathieu, B. Haussoullier. Paris, Les Belles Lettres, 1952. Cit. *Const At*.

Éthique de Nicomaque. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de Jean Voilquin. Paris, Garnier, 1950. Cit. *Ét. Nicóm*.

Política –

Livres I – II. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de Jean Aubonnet. Paris, Les Belles Lettres, 1968. Cit. *Pol. I; Pol. II*.

Livres III – IV. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de Jean Aubonnet. Paris, Les Belles Lettres, 2002. Cit. *Pol. III; Pol. IV*.

Livres V – VI. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de Jean Aubonnet. Paris, Les Belles Lettres, 1973. Cit. *Pol. V; Pol. VI*.

DEMÓSTENES –

"In Neaeram", in *Private Orations*. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de A. T. Murray. Cambridge, Harvard University Press, vol. VI, 1964, pp.350- 451. Cit. *Contra Neera*.

ÉSQUILO –

Euménides, in *Oresteia*. Introdução, versão do grego e notas de M. O. Pulquério. Lisboa, Edições 70, 1991. Cit. *Eumén*.

EURÍPIDES –

Hipólito. Versão do grego, introdução e notas de Frederico Lourenço. Lisboa, Colibri, 1993. Cit. *Hipól*.

Íon. Versão do grego, introdução e notas de Frederico Lourenço. Lisboa, Colibri, 1994. Cit. *Íon*.

Les Suppliantes. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de Léon Parmentier, H. Grégoire. Paris, Les Belles Lettres, 1965. Cit. *Suplic*.

HERÓDOTO –

Histórias –

Livro 1º. Versão do grego, introdução e notas de J. Ribeiro Ferreira, Maria de Fátima Silva. Introdução Geral, às *Histórias*, de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Edições 70, 1994. Cit. I.

Livro 3º. Versão do grego, introdução e notas de Maria de Fátima Silva, Cristina Abranches. Lisboa, Edições 70, 1994. Cit. III.

Livro 4º. Versão do grego, introdução e notas de Maria de Fátima Silva, Cristina Abranches Guerreiro. Lisboa, Edições 70, 2001. Cit. IV.

Book V. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de A. D. Godley. Cambridge, Harvard University Press, vol. III, 1971. Cit. V.

Livro 6º. Versão do grego, introdução e notas de J. Ribeiro Ferreira, D. Ferreira Leão. Lisboa, Edições 70, 1994. Cit. VI.

Livro 8º. Versão do grego e notas de J. Ribeiro Ferreira, Carmen Soares. Introdução de Carmen L. Soares. Lisboa, Edições 70, 2002. Cit. VIII.

Livre IX. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de E. Legrand. Paris, Les Belles Lettres, 1954. Cit. IX.

HESÍODO –

Théogonie – Les Travaux et les Jours. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de Paul Mazon. Paris, Les Belles Lettres, 1979. Cit. *Teog.; T. D.*

HOMERO –

Hymnes. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de Jean Humbert. Paris, Les Belles Lettres, 1976. Cit. *Hino Afrod.*

Ilíada. Versão do grego e introdução de Frederico Lourenço. Lisboa, Cotovia, 2005. Cit. *Ilíada.*

LÍSIAS –

Discours. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de L. Gernet. Paris, Les Belles Lettres, v. I, 1967. Cit. II.

PLATÃO –

Menexène, in Oeuvres Complètes. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de E. Chambry. Paris, Garnier, v. II, 1960. Cit. *Menéx.*

República. Versão do grego, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Gulbenkian, 1976. Cit. *Rep.*

PLUTARCO –

Vie d' Alcibiades, in Vies. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de R. Flacelière, E. Chambry. Paris, Les Belles Lettres, vol. III, 1964, pp. 109-164. Cit. *Alcib.*

Vie de Périclès, in Vies. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de R. Flacelière, E. Chambry. Paris, Les Belles Lettres, vol. III, 1964, pp. 2-60. Cit. *Pér.*

Solon, in Lives. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de B. Perrin. Cambridge, Harvard University Press, vol. I, 1967, pp. 404- 499. Cit. *Sól.*

SÓLON –

Fragmentos, in F. Adrados, *Líricos Griegos Elegiacos y Yambógrafos Arcaicos (siglos VII – V a. C)*. Edição bilingue. Versão do grego, introduções e notas de F. Adrados. Barcelona, Alma Mater, v. I, 1956. Cit. fr. III.

TUCÍDIDES –

Guerra do Peloponeso –

Livre I. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de Jacqueline de Romilly. Paris, Les Belles Lettres, 1964. Cit. I.

Livre II. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de Jacqueline de Romilly. Paris, Les Belles Lettres, 1962. Cit. II.

Livre III. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de Raymond Weil. Paris, Les Belles Lettres, 1969. Cit. III.

Livre VII. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de Louis Bodin, Jacqueline de Romilly. Paris, Les Belles Lettres, 1955. Cit. VII.

Book VIII. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de C. F. Smith. Cambridge, Harvard University Press, vol IV, 1965. Cit. VIII.

XENOFONTE –

Économique. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de Pierre Chantraine. Paris, Les Belles Lettres, 1949. Cit. *Económ.*

Le Banquet. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de François Ollier. Paris, Les Belles Lettres, v. I, 1961. Cit. *Banq.*

Les Helléniques. Livres I – III. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de J. Hatzfeld. Paris, Les Belles Lettres, 1960. Cit. *Helén. I; Helén. II.*

Memorabilia. Edição bilingue. Versão do grego, introdução e notas de O. J. Todd. Londres, W. Heinemann, 1968. Cit. *Mem.*

Fonte Renascentista

ERASMO, D. –

“La femme qui se plaint du mariage”, in *Les Colloques d’Érasme*. Bruxelas, Presses Académiques Européennes, 1971. Cit. “La femme qui se plaint du mariage”.

Fontes Modernas

CONDORCET –

Sur l’admission des femmes au droit de cité (1790).

URL: <http://www.fsj.ualberta.ca/scsoc312/condorcet-femmes.doc> Cit. *Sur l’admission des femmes au droit de cité.*

GOUGES, Olympe de –

Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne (1791), in *Oeuvres*. Paris, Mercure de France, 1986. Cit. *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne.*

WOLLSTONECRAFT, Mary –
Vindication of the Rights of Woman (1792). Londres-N.Y., Penguin Books, 1978. Cit. *Vindication of the Rights of Woman*.

Fontes Contemporâneas

CÓDIGOS CIVIS PORTUGUESES (CCP).
 CÓDIGOS PENAIS PORTUGUESES (CPP).
 CONSTITUIÇÕES DA REPÚBLICA PORTUGUESA (CRP).

DIÁRIO DE LISBOA –
 (1958) “Uma proclamação do candidato dr. Arlindo Vicente dirigida às mulheres”, in *DL*. Ano 38º, Nº 12.727, 14 de Maio, p. 7; p. 11. Cit. “Uma proclamação do candidato dr. Arlindo Vicente dirigida às mulheres”.

FERRO, A. –
 (1928) “As Mulheres na política espanhola”, in *Diário de Notícias*, Ano 64º, Nº 22.302, 29 de Fevereiro, p. 1. Cit. “As Mulheres na política espanhola”.

GUIMARÃES, Elina –
 (1930) “O Movimento Feminista Universal”, in *Civilização*, nº 26, Agosto, pp 52-53. Cit. “O Movimento Feminista Universal”.

INE, *Inquérito à Ocupação do Tempo* (1999).
 INE, *Inquérito ao Emprego 2003*.
 INE, *Mulheres e homens nos anos 90* (2002).

MILL, J. S. –
 “The Subjection of Woman”(1860) in J. S. Mill, Harriet Taylor Mill, *Essays on Sex Equality*. Londres, Chicago, The University of Chicago Press, 1970, pp.123 - 242.
Considerations on Representative Government (1861). Indianapolis, Ed. C.V.Shields, Bobbs-Merrill, 1958. Cit. *Do Sistema Representativo*.

Rebate (O) –
 (1930) “Amazonas vermelhas”, Ano VII, Nº 1749, 28 de Março, p. 2. Cit. “Amazonas vermelhas”.

SALAZAR, A. O. –
 (1948) “Às Mulheres de Portugal”, in *Discursos E Notas Políticas, 1943-1950*. Coimbra, Coimbra Editora, v. IV, 1951, pp. 315-317. Cit. “Às Mulheres de Portugal”.
 (1959) “Agradecimento às Mulheres Portuguesas”, in *Discursos E Notas Políticas, 1959-1966*. Coimbra, Coimbra Editora, v. VI, 1967, pp.51-52. Cit. “Agradecimento às Mulheres Portuguesas”.

SERVIÇOS DE CANDIDATURA DO GENERAL HUMBERTO DELGADO –
 (1958) “Às mulheres de Portugal”, in *República*, 15 de Maio, p. 12. Cit. “Às mulheres de Portugal”.

TRISTAN, Flora –
Union Ouvrière (1843). Paris, Des Femmes, 1986. Cit. *Union Ouvrière*.

VALADARES, Maria de –
 (1933) “Notícias daqui e dali...”, rubrica “Acção Feminista”, in *Portugal Feminino*.
 Ano IV, Nº 46º, Novembro, p. 13. Cit. “Notícias daqui e dali...”.

WOOLF, Virginia –
Os três guinéus (1938). Lisboa, Vega, 1978. Cit. *Os três guinéus*.

Fontes secundárias

ARAÚJO, Helena –
 (2005) “Cidadania (mulheres e)”, in Ana Gabriela Macedo, Ana Luísa Amaral (org.)
Dicionário da Crítica Feminista. Porto, Afrontamento, pp. 18-20. Cit. “Cidadania
 (mulheres e)”.

ARENDT, Hannah –
 (2001) *A Condição Humana*. Lisboa, Relógio D’Água . Cit. *A Condição Humana*.

BARBALET, J.M. –
 (1989) *A cidadania*. Lisboa, Estampa. Cit. *A cidadania*.

BARRETO, A. *et al.* –
 (1996) *A Situação Social em Portugal (1960-1995)*. Lisboa, I.C.S.

BELEZA, Teresa P. –
 (1990) *Mulheres, Direito, Crime ou A Perplexidade De Cassandra*. Lisboa, Faculdade
 de Direito de Lisboa.
 (1997) “Género Feminino, Género Humano: a fragmentação da identidade?” , in
Notícias nº 41 , pp. 31-34 . Lisboa, CIDM.
 (2002) “ *Clitemnestra por uma noite*. A condição jurídica das mulheres portuguesas no
 século XX ”, in F. Pernes (coord.), *Século XX. Panorama Da Cultura Portuguesa*, v. 1
 (*As Ciências e as Problemáticas Sociais*). Porto, Afrontamento, pp. 121-149.

BRULÉ, P. –
 (1987) *La Fille d’Athènes*. Paris, Les Belles Lettres. Cit. *La Fille d’Athènes*.
 (1998) *Les Grecs et leur monde*. Paris, Gallimard . Cit. *Les Grecs et leur monde*.
 (2001) *Les femmes grecques à l’ époque classique*. Paris, Hachette. Cit. *Les femmes
 grecques à l’ époque classique*.
 (2003) *Périclès. L’ apogée d’ Athènes*. Paris, Gallimard. Cit. *Périclès. L’ apogée d’
 Athènes*.

CAMBIANO, G. –
 (1993) “Devenir homme”, in J-P Vernant (dir.) *L’ homme grec*. Paris, Seuil, pp.
 121-169. Cit. “Devenir homme”.

CANFORA, L. –

(1993) “Le citoyen”, in J-P Vernant (dir.) *L’ homme grec*. Paris, Seuil, pp. 171-205. Cit. “ Le citoyen”.

CIDM, *A Igualdade de Género em Portugal*. Lisboa, 2003.

COLLIN, Françoise –

(1995) “L’ Urne est-elle funéraire? Autonomie e heteronomie”, in M. Riot-Sarcey (dir.) *Démocratie et Représentation*. Paris, Kimé, pp. 45-75. Cit. “L’ Urne est-elle funéraire?”

(1999) *Le différend des sexes. De Platon à la parité*. Nantes, Pleins Feux. Cit. *Le différend des sexes*.

(2000) “Différence des sexes (théories de la)”, in H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré, D. Senotier (coord.) *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris, PUF, pp. 26-35. Cit. “Différence des sexes (théories de la)”.

DAHL, R. –

(2002) *La democracia y sus críticos*. Barcelona, Paidós. Cit. *La democracia y sus críticos*.

DELPHY, Christine –

(2000) “Patriarcat (théories du)”, in H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré, D. Senotier (coord.) *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris, PUF, pp. 141-146. Cit. “Patriarcat (théories du)”.

(2001) *L’ ennemi principal. Penser le genre*. Paris, Syllepse. Cit. *L’ ennemi principal. Penser le genre*.

DURÁN, M^aÁngeles –

(2000) *Si Aristóteles levantara la cabeza*. Madrid, Cátedra.

FAURÉ, Christine –

(1997) *Ce que déclarer des droits veut dire: histoires*. Paris, P.U.F. Cit. *Ce que déclarer des droits veut dire: histoires*.

(1997) “Des droits de l’homme aux droits des femmes: une conversion intellectuelle difficile”, in Ch. Fauré (dir.) *Encyclopédie Politique et Historique des Femmes – Europe, Amérique du Nord*. Paris, PUF, pp. 203-222. Cit. “Des droits de l’homme aux droits des femmes”.

HENRIQUES, Fernanda –

(1998) “Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efectiva”, in M^a Luísa R.Ferreira (org.) *O que os Filósofos pensam das mulheres*. Lisboa, Edição do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 171-190. Cit. “ Rousseau e a exclusão das Mulheres de uma cidadania efectiva”.

FERREIRA, J. Ribeiro –

(2004) *A Grécia Antiga*. Lisboa , Edições 70 . Cit. *A Grécia Antiga*.

FLACELIÈRE, R. –

(s d) *A vida quotidiana dos Gregos no século de Péricles*. Lisboa, Livros Do Brasil. Cit. *A vida quotidiana dos Gregos no século de Péricles*.

FOUCAULT, M. –

(1984) *Histoire de la sexualité*. Paris, Gallimard, v. II

FRAISSE, Geneviève –

(1989) *Muse de la Raison. La démocratie exclusive et la différence des sexes*. Aix-en-Provence, Alinéa. Cit. *Muse de la Raison. La démocratie exclusive*.

(2000) *Les deux gouvernements: la famille et la Cité*. Paris, Gallimard.

(2001) *La controverse des sexes*. Paris, PUF. Cit. *La controverse des sexes*.

GIDDENS, A. –

(2004) *Sociologia*. Lisboa, Gulbenkian. Cit. *Sociologia*.

GREER, Germaine –

(2000) *A Mulher Total*. Lisboa, Editorial Notícias. Cit. *A Mulher Total*.

GUILLAUMIN, Colette –

(1992) *Sexe, race et pratique de pouvoir. L' idée de Nature*. Paris, Côté-femmes. Cit. *Sexe, race et pratique de pouvoir*.

GUILLAUMOU, J, LAPIED, M. –

(1997) “L’action politique des femmes pendant la Révolution française”, in Christine Fauré (dir.) *Encyclopédie Politique et Historique des Femmes – Europe, Amérique du Nord*. Paris, P.U.F, pp. 139-168. Cit. “L’action politique des femmes pendant la Révolution française”.

HANSEN, M –

(1993) *La Démocratie athénienne à l' époque de Démosthène*. Paris, Les Belles Lettres. Cit. *La Démocratie athénienne à l' époque de Démosthène*.

JOAQUIM, Teresa –

(1997) *Menina e Moça . A construção social da feminilidade-séculos XVII-XIX*. Lisboa, Fim de Século. Cit. *Menina e Moça*.

(2000) “Saúde das mulheres : cuidar dos outros, cuidar de si”, in *ex æquo*, n° 2 / 3 , pp. 191- 204 .

(2001) “A (im)possibilidade de ser filósofa”, in M. Luisa R. Ferreira (org.) *Também Há Mulheres Filósofas* . Lisboa, Caminho, pp. 17- 40.

(2004) “A questão dos direitos reprodutivos em Portugal ou a inexistência de um *mundo comum*”, in A. Cova, N. Ramos, T. Joaquim (org.) *Desafios da Comparação*. Oeiras, Celta, pp. 207- 233.

KERGOAT, Danièle –

(2000) “Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe”, in H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré, D. Senotier (coord.) *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris, PUF, pp. 35 - 44 . Cit. “Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe”.

KLEJMAN, Laurence; ROCHEFORT, Florence –

(1989) *L' Égalité en Marche. Le féminisme sous la Troisième République*. Paris , Des Femmes. Cit. *L' Égalité en marche*.

LAMOUREUX, Diane –

(1996) “Féminisme, citoyenneté et démocratie”, in A. Del Re, J. Heinen (dir.) *Quelle citoyenneté pour les femmes ? La crise des États-providence et de la représentation politique en Europe*. Paris, L’Harmattan, pp. 47 - 63.

LISSARRAGUE, F. –

(1993) “A figuração das mulheres”, in G. Duby e M. Perrot (dir.) *História das Mulheres*, v. 1 (*A Antiguidade*), Pauline Schmitt Pantel (dir.). Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 203- 271. Cit. “A figuração das mulheres”.

LISTER, Ruth –

(2002) “Cidadania : um desafio e uma oportunidade para as feministas”, in *ex æquo*, nº 7 , pp. 165 - 178 .

LORAUX, Nicole –

(1981) *L’ invention d’Athènes. Histoire de l’oraison funèbre dans la « cité classique »*. Paris, Mouton. Cit. *L’ invention d’Athènes*.

(1985) *Façons tragiques de tuer une femme*. Paris, Hachette . Cit. *Façons tragiques de tuer une femme*.

(1985) “La cité, l’ historien, les femmes”, in *Pallas*, pp. 7-39. Cit. La cité, l’ historien, les femmes”.

(1988) “Notes sur un impossible sujet de l’ histoire”, in *Les Cahiers du GRIF*, nº 37-38, pp. 113-124. Cit. “Notes sur un impossible sujet de l’ histoire”.

(1989) *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l’homme grec*. Paris, Gallimard. Cit. *Les Expériences de Tirésias*.

(1990) *Les enfants d’Athéna*. Paris, La Découverte. Cit. *Les enfants d’Athéna*.

(1990) *Les Mères em deuil*. Paris, Seuil. Cit. *Les Mères em deuil*.

(1993) “O que é uma deusa? “, in G. Duby e M. Perrot (dir.) *História das Mulheres*, v.1, (*A Antiguidade*), Pauline Schmitt-Pantel (dir.). Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 31-75. Cit. “O que é uma deusa?”.

(1997) *La cité divisée. L’oubli dans la mémoire d’Athènes*. Paris, Payot. Cit. *La cité divisée*.

(2003) “Aspasie, l’étrangère, l’intellectuelle”, in N.Loroux (dir.) *La Grèce Au Féminin*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 135-166. Cit. “Aspasie, l’étrangère, l’intellectuelle”.

MACKINNON, Catharine –

(1995) *Hacia una teoria feminista del Estado*. Madrid, Cátedra.

MARQUES-PEREIRA, Bérengère –

(2000) “Citoyenneté”, in H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré, D. Senotier (coord.) *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris , PUF , pp. 16 - 21.

(2003) *La citoyenneté politique des femmes*. Paris, A. Collin /Dalloz. Cit. *La citoyenneté politique des femmes*.

MARSHALL, Th. H. –

(1992) *Citizenship and Social Class*. Londres, Pluto Press. Cit. *Citizenship and Social Class*.

MATHIEU, Nicole-Claude –

(1985) “Présentation – Femmes, Matière à penser ... et à reproduire”, in N-Cl. Mathieu (dir.) *L'Arraînement Des Femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris, EHESS, pp. 5 - 16 .

(1985) “Quand céder n’est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie”, in N-Cl. Mathieu (dir.) *L'Arraînement des Femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris, EHESS, pp. 169 - 245. Cit. “Quand céder n’est pas consentir”.

(2000) “Sexe et Genre”, in H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré, D. Senotier (coord.) *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris, PUF, pp. 191-200. Cit. “Sexe et Genre”.

MAZENOD, Lucienne; SCHOELLER, Ghislaine –

(1992) *Dictionnaire des Femmes Célèbres*. Paris, Robert Laffont. Cit. *Dictionnaire des Femmes Célèbres*.

MEIER, Ch. –

(1995) *La naissance du politique*. Paris, Gallimard. Cit. *La naissance du politique*.

MICHARD-MARCHAL, Claire ; RIBERY, Claudine –

(1985) “Énonciation et Effet Idéologique. Les objets de discours «femmes» et «hommes» en ethnologie”, in N-Cl. Mathieu (dir.) *L'Arraînement Des Femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris, EHESS, pp. 147 - 167. Cit. “Énonciation et Effet Idéologique”.

MILLETT, Kate –

(1974) *Política Sexual*. Lisboa, Dom Quixote. Cit. *Política Sexual*.

MIYARES, Alicia –

(2003) *Democracia feminista*. Madrid, Cátedra.

MOSSÉ, Claude –

(1971) *Histoire d'une démocratie: Athènes*. Paris, Seuil. Cit. *Histoire d' une démocratie*.

(1991) *La Femme dans la Grèce antique*. Bruxelles, Complexe. Cit. *La Femme dans la Grèce antique*.

(1995) *Politique et société en Grèce ancienne. Le «modèle athénien»*. Paris, Flammarion. Cit. *Politique et société*.

(2003) “Nééra, La Courtisane”, in N. Loraux (dir.) *La Grèce Au Féminin*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 215 - 246.

PATEMAN, Carole –

(1989) *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*. Oxford, Polity Press. Cit. *The Disorder of Women*.

(1992) “Equality, Difference, Subordination: the Politics of Motherhood and Women’s Citizenship”, in G.Bock, S. James (ed.) *Beyond Equality and Difference. Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity*. Londres, Routledge, pp. 17-31 Cit. “Equality, Difference, Subordination”.

(1993) *O Contrato Sexual*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

(2003) “O contrato sexual: o fim da história?”, in *ex æquo*, n° 8, pp. 31-43

PERROT, Michelle –

(1997) *Femmes publiques*. Paris, Textuel. Cit. *Femmes publiques*.

(1998) *Les Femmes ou les silences de l' Histoire*. Paris, Flammarion. Cit. *Les Femmes ou les silences de l' Histoire*.

(2000) “Histoire (sexuation de l’)”, in H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré, D. Senotier (coord.) *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris, PUF, pp. 86 - 91.

(2001) “Faire l’ histoire des femmes: bilan d’une expérience,” in J.Laufer, C.Marry, M. Maruani (dir.) *Masculin-Féminin: questions pour les sciences de l’homme*. Paris, PUF.

REDFIELD, J. –

(1993) “*Homo domesticus*”, in J-P Vernant (dir.) *L’ homme grec*. Paris, Seuil , pp. 217-261. Cit. “*Homo domesticus*”.

RICŒUR, P. –

(1987) “Individu et identité personnelle”, in Collectif, *Sur l’individu*. Paris, Seuil. Cit. “Individu et identité personnelle”.

RIOT-SARCEY, Michèle –

(2000) “Pouvoir(s)”, in H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré, D. Senotier (coord.) *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris, PUF, pp. 151-156 . Cit. “Pouvoir(s)”.

SANTOS, B. de Sousa –

(2002) *Reinventar a democracia*. Lisboa, Gradiva. Cit. *Reinventar a democracia*.

SANTOS, J. Trindade –

(2001) “Aspásia, uma filósofa no masculino”, in M. Luisa R. Ferreira (org.) *Também Há Mulheres Filósofas*. Lisboa, Caminho, pp. 41- 47. Cit : “Aspásia, uma filósofa no masculino”.

SCHMITT-PANTEL, Pauline –

(1997) “De la construction de la violence en Grèce ancienne: femmes meurtrières et hommes séducteurs”, in Cécile Dauphin, Arlette Farge (dir.) *De la violence et des femmes*. Paris, Albin Michel, 1997, pp. 19-34 . Cit. “De la construction de la violence en Grèce”.

SCOTT, Joan –

(1990) “Gênero, uma categoria útil de análise histórica”, *In Educação & Realidade*, v.15, nº 2, Dez.1990, pp.5- 22. Cit. “Gênero, uma categoria útil de análise histórica”.

(1992) “El problema de la invisibilidad”, in Carmen R. Escandón (org.) *Género e Historia. La Historiografía sobre la Mujer*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 38 - 65. Cit. “El problema de la invisibilidad”.

(1998) *La citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l’ homme*. Paris, Albin Michel. Cit. *La citoyenne paradoxale*.

SÉNAC-SLAWINSKI, Réjane –

(2004) “Évaluation des lois sur les quotas et sur la parité”, in C. Bard, C. Baudelot, J. Mossuz-Lavau (dir.) *Quand les femmes s’ en mêlent. Genre et pouvoir*. Paris, La Martinière, pp. 142 -170. Cit. “Évaluation des lois sur les quotas et sur la parité”.

SENNETT, R. –

(1982) *La autoridad*. Madrid, Alianza Editorial. Cit. *La autoridad*.

SISSA, Giulia –

(1996) “A família na cidade grega (s. V-IV)”, in A. Burguière, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend (dir.) *História da Família*. Lisboa, Terramar, v. I, pp. 143-169. Cit. “A família na cidade grega”.

SOUSA, Maria Reynolds –

(1986) “As Primeiras Deputadas Portuguesas”, in AAVV, *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Actas do colóquio*. Coimbra, Instituto de História Económica e Social, F. de Letras da Universidade de Coimbra. Cit. “As Primeiras Deputadas Portuguesas”.

THÉBAUD, Françoise –

(1998), *Écrire l'histoire des femmes*. Fontenay / Saint Cloud, Ed. ENS. Cit. *Écrire l'histoire des femmes*.

TORRES, Anália et. alt –

(2003) *Homens e Mulheres entre Família e Trabalho*. Lisboa., CITE.

VALCÁRCEL, Amelia -

(2004) *La Política de las Mujeres*. Madrid, Cátedra. Cit. *La Política de las Mujeres*.

VARIKAS, Eleni –

(2000) “Égalité”, in H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré, D.Senotier (coord.) *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris, PUF, pp. 54 - 60. Cit. “Égalité”.

(2000) “Universalisme et particularisme”, in H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré, D. Senotier (coord.) *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris, PUF, pp. 241 - 245. Cit. “Universalisme et particularisme”.

VERNANT, J.-P. –

(1979) *Mithe et société en Grèce ancienne*. Paris, Maspero. Cit. *Mithe et société*.

VIEGAS, J. M. Leite e FARIA, S. –

(2001) *As Mulheres na Política*. Oeiras, Celta. Cit. *As Mulheres na Política*.

WILL, E. –

(1975) *Le Monde Grec et l'Orient*. Paris, PUF. Cit. *Le Monde Grec et l'Orient*.

YOUNG, Iris –

(2000) *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid, Cátedra. Cit. *La justicia y la política de la diferencia*.

(2003) “O género como serialidade: pensar as mulheres como um colectivo social”, in *ex æquo*, nº 8, pp. 113 -139.

Z Aidman, Louise Bruit –

(1993) “As filhas de Pandora”, in G. Duby e M. Perrot (dir.), *História das Mulheres no Ocidente*, v I (*A Antiguidade*), P. Schmitt-Pantel (dir.). Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 411 - 463. Cit. “As filhas de Pandora”.

