

A POIESIS DA DEMO CRACIA

C O O R D E N A Ç Ã O D E
BRENO BATTISTIN SEBASTIANI, DELFIM LEÃO,
LUCIA SANO, MARTINHO SOARES, CHRISTIAN WERNER

CoimbraCompanions

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

Radicalidade, porosidade e dialética:

CIDADÃOS, HABITANTES E A DEMOCRACIA
ATENIENSE NO DISCURSO *POR CÁLIAS*, DE
LÍSIAS

RADICALITY, POROSITY AND
DIALECTICS:

CITIZENS, INHABITANTS, AND THE ATHENIAN
DEMOCRACY IN LYSIAS' SPEECH *FOR CALLIAS*

Fábio Augusto Morales

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

ORCID | 0000-0002-9942-5011

Resumo

O capítulo discute a radicalidade da “interrogação ilimitada” frequentemente associado à experiência democrática ateniense clássica, em primeiro lugar, por meio da crítica do paradigma historiográfico da definição de *polis* como uma “multidão de cidadãos”, argumentando que as práticas discursivas relacionadas à definição da *polis* devem ser analisadas de um modo histórico e não-normativo, como parte propriamente desta “interrogação ilimitada”; e em segundo lugar, por meio da discussão das brechas institucionais que permitiam formas de participação política aos não-cidadãos, tomando como estudo de caso o discurso *Por Cálias* (Lísias 5).

Palavras-chave

Democracia ateniense, não-cidadãos, Lísias

Abstract

The chapter discusses the radicality of the ‘unlimited questioning’ often associated with the Classical Athenian democratic experience, first, through the critique of the historiographical assumption of the Athenian *polis* as a ‘multitude of citizens’, arguing that the discursive practices related to the definition of *polis* should be analyzed in a historical, non-normative way, as part of the “unlimited questioning”; and second, through the discussion of the institutional gaps which permitted forms of political participation of non-citizens, taking as a case-study the speech *For Callias* (Lys.5).

Keywords

Athenian democracy, non-citizens, Lysias

Walter Benjamin, na célebre sexta tese de seu *Sobre o conceito de História*¹, fala do “momento do perigo”: há momentos no passado em que o perigo de “entregar-se, como instrumento, às classes dominantes” se apresenta ao sujeito histórico. O historiador materialista-dialético deveria recuperar esta reminiscência, este relampejo de um presente aberto no passado, no qual a tradição da resistência está em vias de ser derrotada e ser anexada no cortejo dos vencedores. A história a contrapelo, pois, inverteria a articulação da narrativa que comemora a vitória dos vencedores ao recuperar o relampejar de uma imagem do passado que visa o presente.

O conceito benjaminiano de História, muito discutido em suas vinculações com o romantismo, o marxismo e o messianismo judaico², é retomado aqui como inspiração metodológica: a história dos “momentos do perigo”, não importa o período, é “história do tempo presente”, na medida em que se volta para os presentes do passado, presentes na iminência da reiteração da vitória dos vencedores, cuja narrativa é ainda amplamente denominada “História da Civilização” ou, pior, “História Geral”. Uma história do tempo presente, assim concebida, não se refere aos acontecimentos posteriores à Segunda Guerra, ao fim da União Soviética, aos atentados de 11 de setembro ou a qualquer marco de início de uma “contemporaneidade”; ela é uma abordagem, uma aproximação aos presentes do passado ainda não submetidos ao cortejo triunfal da dominação³. É possível, assim, uma história dos tempos presentes na Antiguidade – se quisermos, não sem dilemas ético-científicos, manter esta forma historiográfica tão cara à narrativa eurocêntrica⁴.

1 Benjamin 1987: 224.

2 Lowy 2005.

3 Dosse 2012.

4 Chesneaux 1995, Guarinello 2003, Fillafer 2017.

O objetivo deste texto é experimentar a abordagem benjaminiana a partir de uma situação particular: a democracia ateniense. Tomada ora como experiência única de democracia radical na História, onde milhares de cidadãos decidiam soberanamente sobre as questões públicas, ora como oligarquia disfarçada, onde as elites mantinham a multidão sob controle pelo monopólio da retórica, a democracia ateniense é objeto recorrente das elaborações míticas, utópicas ou distópicas do pensamento político e historiográfico contemporâneo. Dada sua complexidade – e a complexidade das representações sobre ela – abordarei a democracia ateniense como objeto da história do tempo presente a partir da questão da “interrogação ilimitada”, ou seja, da capacidade da democracia ateniense de questionar a si mesma, de ser suporte para o questionamento de suas próprias bases institucionais e simbólicas – a “interrogação ilimitada” segundo C. Castoriadis, recentemente retomada em suas implicações historiográficas por C. Pebarthe: “de la même façon que la philosophie, la politique véritable suppose la mise en question des institutions existantes, la mise en cause par l’humain de son être social”⁵.

Não é minha pretensão, aqui, elaborar um repertório dos objetos da “interrogação ilimitada” que povoam a grande tradição literária poética, historiográfica, filosófica ou retórica – os sentidos da justiça, da beleza, da moderação, da história etc. Antes, pretendo perseguir uma questão muitas vezes tomada como central, mas pouco abordada *enquanto questão*: o que era a *polis*, na democracia ateniense? As respostas a esta questão são múltiplas, e sua multiplicidade é reveladora dos modos de sua reprodução material e, mais importante, no presente texto, de seus limites: a “questão da *polis*” revela os pressupostos inquestionáveis, pois, se isso ocorre, a própria *polis* está em risco. Ou, falando com Benjamin, em perigo. Vejamos.

“O que é a *polis*?” é a questão que esteve no centro da historiografia da Grécia Antiga desde ao menos a eleição da cidade grega como paradigma ou núcleo interpretativo para a história das sociedades gregas como um todo⁶. Derivação da longuíssima elaboração das relações dos gregos com

5 Pebarthe 2012: 146.

6 Vlassopoulos 2007, Guarinello 2009.

o mundo dos mortos, manifestação do espírito grego ou síntese da dialética entre apropriação privada e coletiva da terra, a *polis* grega – e Atenas, a “*polis* por excelência” – foi objeto de uma abundante bibliografia que discutiu sua estruturação institucional, suas dimensões existenciais, suas fronteiras sociais, sua reprodução material etc. A hegemonia da *polis* como objeto da História da Grécia seria questionada somente nos anos 2000, com a publicação da coletânea *Alternatives to Athens*, organizada por S. Hodkinson e R. Brock⁷, e do livro *Unthinking the Greek Polis*, de Kostas Vlassopoulos⁸. Ao longo desta longa hegemonia, a resposta à questão central – *o que é a polis?* – variou muito pouco em torno de uma imagem consagrada: a *polis* é uma “comunidade de cidadãos”. Apenas os cidadãos poderiam gerar cidadãos, participar das instituições cívicas centrais (tribunais, assembleia, conselho, magistraturas), enfim, responder pela *polis*. A história da *polis*, pois, seria a história de seus cidadãos; aos não cidadãos restariam alguns parágrafos em manuais ou algumas poucas monografias, no conjunto quase infinito de obras. Mulheres, metecos e escravos seriam citados em sua exclusão: as mulheres reclusas em suas casas, ou metecos dedicados ao comércio, e os escravos aos seus trabalhos⁹.

A “solução cívica” para a questão da *polis* conta, para sua fundamentação, com a autoridade do autor da *Política*. Segundo Aristóteles,

Acerca dos regimes políticos, quem examinar o que eles são e de que tipo é cada um, a primeira consideração a se fazer, relativamente à *polis*, é “o que é a *polis?*”. Hoje, pois, disputam, por um lado, os que afirmam que *polis* praticou uma ação, e por outro, os que afirmam que não foi a *polis*, mas a oligarquia ou o tirano; vemos que toda atividade do político e do legislador está voltada para a *polis*, e o regime político é uma ordenação dos habitantes da *polis*. Mas, na medida em que a *polis* é composta, tal como o é qualquer outra totalidade formada a partir de muitas partes,

7 Hodkinson e Brock 2000.

8 Vlassopoulos 2007.

9 Morales 2008, 2010.

é evidente que antes de tudo será investigado o cidadão, pois a *polis* é uma multidão de cidadãos.¹⁰ (Arist. *Pol.* 1274b; tradução minha)

A solução aristotélica, pela qual a *polis* é uma multidão de cidadãos, orientou não apenas a continuação de sua pesquisa – a definição e atribuições dos cidadãos – como também a ampla bibliografia acima mencionada. No entanto, analisada mais detidamente, a colocação da questão por Aristóteles releva a multiplicidade de respostas disponíveis naquele contexto: a natureza da *polis* era uma questão disputada. Era, pois, ao mesmo tempo suporte e objeto da “interrogação ilimitada” que a prática política tornava possível. Desse modo, a investigação histórica da *polis*, ao invés de partir da solução aristotélica do problema, deve, necessariamente, partir da consideração de que a definição da *polis* era uma questão, e as soluções apresentadas são, portanto, históricas. Aristóteles não é um colega.

A escolha aristotélica pelo cidadão, coerente com seu método analítico de iniciar a investigação pela unidade básica da totalidade compósita, não é, entretanto, a única possível. A menção ao “regime político” como “ordenação dos habitantes da cidade” poderia levar a reflexão para outra unidade, o habitante. Esta opção é criticada por Aristóteles logo na sequência da reflexão, quando defende que a cidadania não se define pelo local de moradia do cidadão, pois “metecos e escravos partilham [com ele] a moradia” (Arist. *Pol.* 1275a). Aristóteles prefere a definição do cidadão como aquele que tem direito de “participar dos julgamentos e exercer magistraturas” (Arist. *Pol.* 1275a). Como metecos e escravos não podem participar de julgamentos ou exercer magistraturas, a residência não é determinante. A *polis* é, pois, o conjunto de suas instituições e a multidão de cidadãos que podem ocupá-las.

10 τῷ περὶ πολιτείας ἐπισκοποῦντι, καὶ τίς ἐκάστη καὶ ποία τις, σχεδὸν πρώτη σκέψις περὶ πόλεως ἰδεῖν, τί ποτέ ἐστιν ἡ πόλις. νῦν γὰρ ἀμφισβητοῦσιν, οἱ μὲν φάσκοντες τὴν πόλιν πεπραχέναι τὴν πρᾶξιν, οἱ δ' οὐ τὴν πόλιν ἀλλὰ τὴν ὀλιγαρχίαν ἢ τὸν τύραννον. τοῦ δὲ πολιτικοῦ καὶ τοῦ νομοθέτου πᾶσαν ὀρώμεν τὴν πραγματείαν οὐσαν περὶ πόλιν, ἢ δὲ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις. ἐπεὶ δ' ἡ πόλις τῶν συγκειμένων, καθάπερ ἄλλο τι τῶν ὄλων μὲν συνεστώτων δ' ἐκ πολλῶν μορίων, δῆλον ὅτι πρότερον ὁ πολίτης ζητητέος. ἢ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθός ἐστιν (edição de W. D. Ross, 1957).

A residência não era determinante para a cidadania segundo Aristóteles, e também para o ordenamento jurídico da *polis*. Os cidadãos deveriam ser filhos de pais cidadãos e, a partir de 451/0, filhos de pais e mães cidadãos. A maior restrição significou não apenas aumentar o exclusivismo do direito de cidadania, sintoma de uma maior consciência dos privilégios de ser cidadão no centro de um império em expansão¹¹, mas também funcionava como um obstáculo a mais para as estratégias cosmopolitas das elites: as vinculações familiares interpolíades, agora, significariam o fim da transmissão do direito de cidadania. Assim, tal medida é melhor interpretada em uma dupla perspectiva, em função da ampliação do império: se por um lado aumentavam os privilégios dos cidadãos – o que motivaria o fechamento – por outro as formas de integração da *polis* com o Mediterrâneo e o Mar Negro passava a ser mediada pela administração cívica do império, e não mais nos termos das alianças entre elites cosmopolitas¹².

Junto do império, crescia a multidão de não-cidadãos em uma Atenas cada vez mais metropolizada¹³. Em contextos de crise radical, em particular durante a guerra do Peloponeso¹⁴, o exclusivismo cívico demonstrava sua porosidade: a incorporação de metecos e de escravos no exército ateniense¹⁵ colocava em xeque a equação do direito de participação ao dever de proteção. A contradição se tornou mais explícita, entretanto, após o fim da guerra, com a instalação da oligarquia dos Trinta: com apoio espartano, trinta oligarcas assumiram o controle do estado ateniense e iniciaram uma ampla perseguição aos defensores da democracia. Os rebeldes organizaram um exército em Mégara, de onde iniciaram as operações militares com considerável apoio de metecos. O primeiro território tomado pelos democratas foi o porto do Pireu, tornado pólo dos democratas perseguidos, e pouco tempo depois a *asty* era ocupada, a democracia restaurada e os oligarcas

11 Manville 1994, Blok 2009.

12 Morris 2005, Rhodes 2009.

13 Cohen 2000: 11-48.

14 Nenci 1979.

15 Hunt 1998, 2008.

exilados em Elêusis, onde poderiam criar uma *polis* independente (medida revogada pouco tempo depois)¹⁶.

O trauma da *stasis* do pós-guerra permaneceu, apesar da anistia instituída após a vitória dos democratas, em 403, insistir na necessidade de “não lembrar os males passados”¹⁷. Os males passados – o apoio que um determinado cidadão supostamente deu à oligarquia dos Trinta – não foram esquecidos, e a tradição literária filosófica e retórica é eloquente a este respeito. De fato, um indício simples deste apoio à oligarquia era a permanência do cidadão na *asty*, mesmo quando os democratas haviam tomado o Pireu. Em diversos discursos, como os possivelmente escritos pelo meteco Lísias, há uma nítida separação entre “os da *asty*” e “os do Pireu”, dentre os quais se incluíam metecos. Em um dos discursos que compõem o *Corpus Lysiacum*, há o argumento de que metecos que apoiaram a democracia – como o próprio Lísias – eram melhores cidadãos do que os cidadãos que apoiaram a oligarquia¹⁸.

Nas décadas que se seguiram ao golpe e à restauração da democracia, a vinculação entre residência e cidadania certamente estava disponível como argumento para defender ou atacar cidadãos. A menção aristotélica ao critério espacial da cidadania – “regime político como ordenação dos habitantes” e “metecos e escravos compartilham residência [com os cidadãos]” – me parece ser, mais do que um exercício intelectual, um indício da presença deste argumento no pensamento e na prática política ateniense.

Mas outro elemento é normalmente desconsiderado na apropriação moderna deste trecho da *Política*: Aristóteles, ele mesmo, era meteco, e com este estatuto residiu cerca de quarenta anos em Atenas¹⁹. O que significa, para o conceito de política na *polis* ateniense – e para a própria definição de *polis* – que um meteco escreva um livro intitulado *Política*? A reflexão aristotélica acerca da natureza humana como definida pela capacidade de indicar, pela fala, o justo e o injusto, e que encontra na *polis* a sua realização plena – a boa vida – é eloquente para a potencialidade que todo ser humano,

16 Huang 2008: 74-116.

17 Wolpert 2002, Morales 2009

18 Morales 2014: 161-245.

19 Whitehead 1975.

dotado de fala, cidadão ou não, tem de agir como cidadão²⁰. Daí a necessidade da multidão de cidadãos restringir o acesso às instituições que definem o justo e o injusto no nível coletivo – os julgamentos e as magistraturas. Mas não estaria Aristóteles discutindo o justo e o injusto políade em sua *Política*? Deste ponto de vista, passagens tão célebres quanto o início da *República* de Platão, situada na casa de um meteco residente do Pireu, Céfalo, pai de Lísias, com quem Sócrates começa a discussão sobre o sentido da justiça (continuada com interlocutores cidadãos e não-cidadãos), ou mesmo os discursos atribuídos a Lísias, um meteco que escrevia discursos para serem pronunciados por cidadãos nos tribunais e na assembleia, podem ser tomadas como indício da porosidade da *polis* (em seu fechamento institucional) e da disponibilidade da política (enquanto prática discursiva). A *polis* era uma multidão de habitantes, alguns deles cidadãos, que geralmente, mas nem sempre, mantinham a exclusividade da política.

Esta porosidade me parece estar no coração de uma questão pouco debatida: por que os metecos apoiariam a democracia, em 403, se dela estavam excluídos? A solução nos termos de um cálculo individual, baseado na promessa de incorporação ao corpo cívico não é suficiente: apesar de Trasíbulo, general democrata, ter proposto tal medida, sua não aprovação indicava a fragilidade de tal promessa. Uma solução mais consistente parte de uma crítica da questão: os metecos estavam, de fato, excluídos da democracia? Se limitarmos o sentido de prática política à definição weberiana, pela qual a política propriamente dita é aquela institucional – em consonância com Aristóteles – os metecos certamente estavam excluídos: não poderiam falar nos tribunais ou na assembleia, não poderiam ocupar magistraturas nem serem sorteados para o conselho. No entanto, ampliando a noção de prática política para a produção de valores sobre a justiça ou injustiça, contra uma definição essencialista que limitava esta capacidade aos cidadãos – e, agora, concordando com a discussão aristotélica sobre a natureza humana –, pode-se argumentar que a prática política de não-cidadãos fora, ou nas margens das instituições, era uma forma de inclusão propriamente política. Ora, os espaços institucionais dos tribunais, da assembleia, das

20 Morales 2014: 251-259.

magistraturas, ou do conselho eram momentos centrais na realização da política, mas não esgotavam sua prática: os argumentos defendidos nestes espaços produziam-se ali, mas também alhures²¹. Interações nas ruas, nas praças, nos mercados, ou mesmo nos encontros entre futuros oradores e seus logógrafos, também eram atravessadas pela política.

Para além disso, a suspensão da democracia durante a oligarquia dos Trinta foi acompanhada do confisco da propriedade dos metecos. A possibilidade desta medida revelava a suspensão, junto da democracia, de uma oposição fundamental: o público e o privado. A ordenação dos habitantes sob o regime democrático, ao delimitar os estatutos de cidadãos e metecos, garantia seguranças básicas para a vida dos últimos, incluindo a acumulação no âmbito privado. Sua suspensão misturava o público e o privado, na medida em que a oligarquia – ou melhor, oligocracia, que se sustentava no apoio militar espartano – se arrogava o direito de transtornar os limites do estatuto meteco.

Assim, a porosidade da *polis*, ou seja, a capacidade de incluir excluindo e excluir incluindo a potência política dos habitantes, junto do ordenamento que separava o público do privado garantindo segurança para os metecos, está na base do apoio meteco à democracia. Este regime colocava no limite o exclusivismo cívico, construindo brechas para a produção política coletiva, pelos habitantes, da *polis*. Eis a dialética do cidadão e do habitante: a *polis* pressupõe, em sua reprodução, a inclusão ativa dos habitantes, que são, por outro lado, excluídos das instituições cívicas; em outros termos, os habitantes, ao se incluírem, produzem sua exclusão. Ao se constituir como regime da “interrogação ilimitada”, no entanto, ela abria a possibilidade do esgarçamento das fronteiras, o que chamei aqui de porosidade. No movimento próprio desta dialética, os poros, as brechas são testadas em diversos espaços e tempos – a casa, a rua, a suspensão da democracia. Tais testes, ou esgarçamentos, são momentos de perigo para o exclusivismo cívico, são tempos presentes abertos, nos quais a naturalização da equação entre cidadania e hereditariedade é colocada à prova. Da contradição dialética

21 Morales 2014: 259-308.

entre cidadãos e habitantes, deriva a crise, momentos de perigo não para os oprimidos, mas para os opressores.

A “crise da *polis*” faz parte do *topos* de longuíssima duração da “decadência”: após o período de apogeu, uma sociedade, tal como um organismo, entre em um período de decadência. A historiografia que identificou no período arcaico a fase infantil da *polis* e no clássico a fase adulta, viu no século IV a.C. a preparação para a longa velhice dos períodos helenístico e imperial. A ideia de “crise da *polis*” que defendo aqui, no entanto, não se confunde com o *topos* da decadência: a crise da *polis* aparece no questionamento mesmo de seus exclusivismos fundantes, e, na medida em que a democracia oferece os espaços institucionais e as brechas não institucionais para tanto, sua crise é recorrente.

Estudos recentes sobre os não-cidadãos ou sobre as cidadãs atenienses tem enfatizado os espaços de resistência à ideologia cívica exclusivista, com destaque para a produção de Marta Mega de Andrade sobre as mulheres atenienses²². Quanto aos escravos atenienses, ainda está por se fazer uma historiografia pelo avesso, que tome a ideologia cívica como componente da reprodução da *polis*, e não como paradigma. Em artigo recente, Kostas Vlassopoulos defende uma abordagem não-essencialista da escravidão na antiguidade, explorando os múltiplos aspectos, contextos e estratégias envolvidas na integração dos escravos nas sociedades em questão²³. Aqui, pretendo explorar um destes aspectos com mais detalhe, a saber, a possibilidade de os escravos de acusarem seus senhores no tribunal, a partir do fragmento de um discurso incluído no *Corpus Lysiacum*, intitulado, pela tradição, como “*Por Cálias*”. Após apresentar alguns problemas específicos da fonte, discutirei o limite da “interrogação ilimitada” da democracia ateniense, e qual a consequência disto para o ordenamento dos habitantes como um todo.

O discurso *Por Cálias* é o mais curto do *corpus*, com apenas 292 palavras (os discursos de Lísias têm, normalmente, entre 1200 e 2500 palavras). O estado fragmentário do discurso se deve à perda de duas folhas do manuscrito

22 Andrade 2002, 2004, 2015.

23 Vlassopoulos 2016.

onde foi copiado: as folhas perdidas conteriam cerca de 1000 palavras, mas destas devem ser descontadas as relativas ao início do discurso seguinte, possivelmente cerca de 250 palavras²⁴. O título *Por Cálias, discurso de defesa acerca de uma acusação de roubo de coisas sagradas* foi atribuído pelo autor do manuscrito, ainda que, como argumenta S. Todd, dificilmente o copista faria referência à acusação de *hierosylia* (“roubo de coisas sagradas”), e não à mais ampla *asebeia* (“impiedade”), caso não houvesse informação mais precisa do crime supostamente cometido por Cálias a partir das páginas perdidas²⁵. Na impossibilidade de argumento *ex silentio*, mantêm-se as incertezas quanto ao contexto específico do caso. Sobre a datação, caso sua inclusão no *Corpus Lysiicum* indique de fato a autoria do logógrafo meteco, o texto deve ter sido escrito entre o final do século V e o início do IV a.C.

[1] Se Cálias disputasse neste julgamento qualquer outra coisa exceto sua vida, senhores do júri, bastaria para mim o que os outros disseram; entretanto, parece-me ser vergonhoso, àquele que, sendo amigo meu e de meu pai enquanto estava vivo e com quem vim a ter muitos contratos, não prestar o socorro que é justo, na medida das minhas possibilidades. [2] Considero que por conta do modo como ele era meteco nesta cidade, ele deveria muito mais receber algum benefício da vossa parte do que ser sujeitado a um tão grande perigo. Entretanto, conspiradores fazem a vida ser não menos perigosa àqueles que não cometem nenhum crime do que àqueles que são responsáveis por muitos males. [3] É adequado que vós não considereis confiáveis os discursos dos escravos, e duvidosos os destes homens, considerando que, enquanto Cálias, até hoje, não foi acusado nem por um indivíduo comum, nem por um magistrado, e como habitante desta cidade fez muitas boas coisas a vós, tendo atingido esta idade sem nenhuma acusação, eles a vida toda cometeram grandes crimes e tentaram produzir muitos males, e como se tivessem se tornado responsáveis por boas coisas, agora fazem discursos acerca da liberdade. Pois não me surpreendo: [4] eles sabem que, se forem condenados como mentirosos, não sofrerão nada pior do que as circunstâncias atuais, e se conseguirem enganar, serão libertados dos presentes males.

24 Todd 2007: 385-386.

25 Todd 2007: 387.

Ademais, não é necessário considerá-los confiáveis nem como acusadores nem como testemunhas, ou qualquer um que como eles fazem discursos para obter grandes lucros; confiáveis são aqueles que se sujeitam a grandes perigos ao socorrer a coletividade. [5] Parece-me adequado considerar este caso não como um assunto privado, mas coletivo, de todos os que estão na cidade; pois estes não são os únicos que têm escravos, mas todos os outros os têm; e eles visando sua sorte não mais se ocuparão, para se tornarem livres, de fazer bons trabalhos para seus senhores, mas sim de denunciar mentiras acerca deles...²⁶ (Lys. *ProCall.*; tradução minha).

A questão que mais atraiu a atenção dos estudiosos que tomaram como objeto este discurso foi, certamente, a natureza da acusação: roubo do quê? Hipóteses versaram sobre o não pagamento das rendas oriundas da exploração das oliveiras sagradas, o desvio de recursos do tesouro público, ou irregularidades na aquisição de alugueis de propriedades sagradas; no entanto, não há evidência conclusiva para nenhuma delas²⁷. O caráter religioso da denúncia, entretanto, é praticamente consensual, em função do estatuto dos acusadores: apenas em casos extremos, de ofensas contra os deuses ou possibilidades de traição, eram admitidas denúncias de escravos, como é o caso deste discurso²⁸. A referência, ao final do fragmento, da

26 [1] εἰ μὲν περὶ ἄλλου τινὸς ἢ τοῦ σώματος, ὧ ἄνδρες δικασταί, Καλλίας ἠγωνίζετο, ἐξήρκει ἄν μοι καὶ τὰ παρὰ τῶν ἄλλων εἰρημένα. νῦν δὲ μοι δοκεῖ αἰσχρὸν εἶναι, κελεύοντος καὶ δεομένου, καὶ φίλου ὄντος καὶ ἐμοὶ καὶ ἕως ἔζη τῷ πατρί, καὶ πολλῶν συμβολαίων ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους γεγενημένων, μὴ βοηθῆσαι Καλλία τὰ δίκαια, ὅπως ἂν δύνωμαι. [2] ἐνόμιζον μὲν οὖν οὕτως μετοικεῖν αὐτὸν ἐν ταύτῃ τῇ πόλει, ὥστε πολὺ πρότερον ἀγαθοῦ τινος τεύξεσθαι παρ' ὑμῶν ἢ ἐπὶ τοιαύταις αἰτίαις εἰς τοσοῦτον κίνδυνον καταστήσεσθαι. νῦν δὲ οἱ ἐπιβουλεύοντες οὐχ ἦττον ἐπικίνδυνον ποιοῦσι τὸν βίον τοῖς μηδὲν ἀδικοῦσιν ἢ τοῖς πολλῶν κακῶν αἰτίοις οὖσιν. [3] ὑμᾶς δὲ ἄξιον μὴ τοὺς μὲν τῶν θεραπεόντων λόγους πιστοὺς νομίζεω, τοὺς δὲ τούτων ἀπίστους, ἐνθυμουμένους ὅτι Καλλίᾳ μὲν οὐδεὶς πώποτε οὐτ' ἰδιώτης ἐνεκάλεσεν οὔτε ἄρχων, οἰκῶν δ' ἐν ταύτῃ τῇ πόλει πολλὰ μὲν ἀγαθὰ ὑμᾶς ἐποίησεν, οὐδεμίαν δὲ σχῶν αἰτίαν εἰς τοῦτο τῆς ἡλικίας ἀφίκεται, οὗτοι δὲ ἐν ἅπαντι τῷ βίῳ μεγάλα ἡμαρτηκότες καὶ πολλῶν κακῶν πεπειραμένοι, ὥσπερ ἀγαθοῦ τινος αἴτιοι γεγενημένοι περὶ ἐλευθερίας νυνὶ ποιοῦνται τοὺς λόγους, καὶ οὐ θαυμάζω. [4] ἴσασι γὰρ ὅτι, ἐὰν μὲν ψευδόμενοι ἐλεγχθῶσιν, οὐδὲν μείζον τῶν ὑπαρχόντων πείσονται, ἐὰν δὲ ἐξαπατήσωσι, τῶν παρόντων κακῶν ἔσσονται ἀπηλλαγμένοι. καίτοι τοὺς τοιοῦτους οὔτε κατηγοροὺς οὔτε μάρτυρας πιστοὺς χρῆ νομίζειν εἶναι, οἵτινες αὐτοὶ μεγάλα κερδαίνοντες περὶ ἐτέρων ποιοῦνται τοὺς λόγους, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ὅσοι τῷ δημοσίῳ βοηθοῦντες εἰς κινδύνους σφᾶς αὐτοὺς καθιστᾶσιν. [5] ἄξιον δὲ μοι δοκεῖ εἶναι οὐ τούτων ἴδιον ἠγεῖσθαι τὸν ἀγῶνα, ἀλλὰ κοινὸν ἀπάντων τῶν ἐν τῇ πόλει. οὐ γὰρ τούτοις μόνοις εἰσὶ θεράποντες, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν, οἱ πρὸς τὴν τούτων τύχην ἀποβλέποντες οὐκέτι σκέψονται ὅ τι ἂν ἀγαθὸν εἰργασμένοι τοὺς δεσπότας ἐλεύθεροι γένοιντο, ἀλλ' ὅ τι ψεῦδος περὶ αὐτῶν μηνύσαντες... (edição. de C. Carey, 2007).

27 Todd 2007: 387.

28 Todd 1993: 307-310, Osborne 2000, Gagarin 2001, Parker 2005.

possibilidade de manumissão dos escravos reforça o caráter excepcional do caso: é implausível que denúncias de escravos fossem recompensadas com a liberdade em situações ordinárias. E é justamente neste ponto que repousa o argumento final de defesa.

O orador retoma *topoi* onipresentes na retórica clássica, tais como o não envolvimento do acusado em casos judiciais, a perversidade de caráter dos acusadores (incluindo uma alegação de sicofantia) e os (não elencados) benefícios à comunidade poliade promovidos pelo acusado. Cálías, como meteco – ou pelo modo como se comportou enquanto meteco (*metoikein*) – se assemelhava aos bons cidadãos, devendo receber benefícios da *polis* e não ter sua vida colocada em risco. No entanto, para além de sua conduta enquanto meteco, o caso ultrapassava a dimensão privada (*idion*) para se tornar uma questão pública (*koinon*): Cálías, como muitos outros, era senhor de escravo; caso os acusadores vencessem, não apenas Cálías seria punido, mas todos os senhores estariam sob o risco de serem acusados pelos seus escravos e serem, eventualmente, condenados.

Mais do que isso, a eventual vitória dos acusadores colocava em xeque a prática da manumissão via “bons serviços” ao senhor²⁹: a manumissão via comprovação da denúncia deslocava sua realização do âmbito da relação senhor/escravo para relação escravo/tribunal: a *polis* se sobreporia, legitimamente, à autoridade do senhor. A brecha jurídica aberta para a ação institucional dos escravos exigiu, então, a suspensão das diferenças entre cidadãos e metecos: os jurados deveriam considerar o caso enquanto senhores de escravos (ou seja, de modo idêntico a Cálías), pois era a *polis* como um todo que estava em jogo.

A amplificação retórica do caso – Cálías/todos os senhores de escravos – correspondia, pois, ao deslocamento das tensões: o exclusivismo cívico deveria ser suspenso em função da reprodução da oposição senhores/escravos. A possibilidade da manumissão via denúncia, pois, é um exemplo particularmente crítico da “interrogação ilimitada” que as instituições democráticas permitiam, colocando, no limite, não apenas a *polis* dos cidadãos, mas a *polis* dos senhores em risco. Não há notícia do desfecho

29 Kamen 2014: 282-285.

do caso, mas certamente suas conseqüências não foram os temores do orador: não houve denúncia em massa dos senhores, a escravidão se manteve e os senhores puderam voltar a se opor nas fronteiras habituais. A democracia, pois, em sua reprodução material, construía espaços para o desenvolvimento de “momentos de perigo”; o cortejo triunfal dos cidadãos-senhores, do ponto de vista de uma história a contrapelo, foi bem menos plácido do que se depreende da narrativa vitoriosa.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

- Aristotelis. (1957). *Politica (Oxford Classical Texts)*. Ed. de W. D. Ross. Oxford.
 Lysias. (2007). *Lysiae orationes cum fragmentis*. Ed. de C. Carey. Oxford.

Estudos

- Andrade, M. (2002), *A vida comum: espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro.
 Andrade, M. (2004), “O Tempo e os Outros: ensaio sobre História e Alteridade”, *Boletim do Centro do Pensamento Antigo-UNICAMP* 17: 7-30.
 Andrade, M. (2015), “Polis: comunidade, política e a vida em comum numa leitura da Política de Aristóteles”, *Clássica* 28: 95-124.
 Benjamin, W. (1987), *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo.
 Blok, J. (2009), “Perikles’ Citizenship Law: a New Perspective”, *Historia* 58.2: 141-170.
 Chesneaux, J. (1995), “As armadilhas do quadripartismo histórico”, in *Devemos fazer tábula-rasa do passado?* São Paulo, 92-99.
 Cohen, E. (2000). *The Athenian Nation*. Princeton.
 Dosse, F. (2012), “História do tempo presente e historiografia”, *Tempo & Argumento*, 4.1: 5-23.
 Fillafer, F. (2017), “A World Connecting? From the Unity of History to Global History”, *H&T* 56.1: 3-37.
 Gagarin, M. (2001), “Review of Virginia Hunter, Jonathan Edmondson (ed.), *Law and Social Status in Classical Athens*”, *BMCR*.
 Guarinello, N. (2003), “Uma morfologia da História: as formas da História Antiga”, *Politeia* 3.1: 41-61.
 Guarinello, N. (2009), “Modelos teóricos sobre a cidade do Mediterrâneo antigo”, in Hirata, E.; Florenzano, M. (orgs), *Estudos sobre a cidade antiga*. São Paulo, 109-120.
 Hodkinson, S.; Brock, R. (eds) (2000), *Alternatives to Athens*, Oxford.
 Huang, J.-L. (2008), *Law, Reconciliation and Philosophy: Athenian Democracy at the End of the Fifth Century B.C.* St. Andrews.
 Hunt, P. (1998). *Slaves, Warfare, and Ideology in the Greek Historians*. Cambridge.
 Hunt, P. (2008), “Arming Slaves and Helots in Classical Greece”, in Brown, L., Morgan, Ph. (eds), *Arming Slaves, from Classical Times to Modern Age*. New Haven and London, 14-39
 Kamen, D. (2014), “Sale for the Purpose of Freedom: Slave-Prostitutes and Manumission in Ancient Greece”, *The Classical Journal*, 109.3: 281-307.

- Lowy, M. (2005), *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo.
- Manville, P. (1994). "Towards a New Paradigm of Athenian Citizenship", in Boegehold, A.; Scafuro, A. (eds.), *Athenian Identity and Civic Ideology*. Baltimore and London, 21-33.
- Morales, F. (2008), "A *polis* e seus outros: os metecos atenienses e a historiografia da *polis*", *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 18: 183-197.
- Morales, F. (2009), "Feridas abertas: memória, retórica e democracia na Atenas Clássica", *Notícia bibliográfica e histórica* 206: 25-30.
- Morales, F. (2010), "*Homo oeconomicus*: a historiografia sobre os metecos atenienses nos séculos XIX e XX", *Mare Nostrum* 1: 37-56.
- Morales, F. (2014), *A democracia ateniense pelo avesso: os metecos e a política nos discursos de Lísias*. São Paulo.
- Morris, I. (2005), "The Athenian Empire (478-404 BC)", *Princeton Stanford Working Papers in Classics* dec. 2005. Disponível em: <https://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/morris/120508.pdf>.
- Nenci, G. (1979), "Spazio cívico, spazio religioso e spazio catastale nella *polis*", *ASNP* 9: 459-477.
- Osborne, R. (2000), "Religion, Imperial Politics, and the Offering of Freedom to Slaves", in Hunter, V.; Edmonson, J. (eds.), *Law and Social Status in Classical Athens*. Oxford, 75-92.
- Parker, R. (2005), "Law and Religion", in Gagarin, M., Cohen, D. (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge, 61-81.
- Pebarthe, Chr. (2012). "Faire l'histoire de la démocratie athénienne avec Cornelius Castoriadis", *REA* 114.1: 139-157.
- Rhodes, P. (2009), "Ancient Athens: Democracy and Empire", *European Review of History* 16.2: 201-215.
- Todd, S. (1993) *The Shape of Athenian Law*. Oxford.
- Todd, S. (2007), *A Commentary on Lysias: speeches 1-11*. Oxford.
- Vlassopoulos, K. (2007), *Unthinking the Greek Polis*. Cambridge.
- Vlassopoulos, K. (2016), "Does Slavery has a History? The Consequences of a Global Approach", *Journal of Global Slavery* 1: 5-27.
- Whitehead, D. (1975), "Aristotle the metic", *The Cambridge Classical Journal* 21: 94-99.
- Wolpert, A. (2002), *Remembering Defeat: Civil War and Civic Memory in Ancient Athens*. Baltimore; London.