



2021.2 . Ano xxxviii . Número 42

# CALÍOPE

## Presença Clássica

2021.2 . Ano XXXVIII . Número 42

# CALÍOPE

## Presença Clássica

ISSN 2447-875X

*Dossiê sobre Xenofonte*  
*(separata 3)*

organizadores do dossiê:  
Luis Filipe Bantim de Assumpção | Rainer Guggenberger

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas  
Departamento de Letras Clássicas da UFRJ

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
REITOR Denise Pires de Carvalho

CENTRO DE LETRAS E ARTES  
DECANA Cristina Grafanassi Tranjan

FACULDADE DE LETRAS  
DIRETORA Sonia Cristina Reis

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS  
COORDENADOR Rainer Guggenberger  
VICE-COORDENADOR Ricardo de Souza Nogueira

DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS  
CHEFE Simone de Oliveira Gonçalves Bondareczuk  
SUBSTITUTO EVENTUAL Fábio Frohwein de Salles Moniz

EDITORES  
Fábio Frohwein de Salles Moniz  
Rainer Guggenberger

CONSELHO EDITORIAL  
Alice da Silva Cunha  
Ana Thereza Basílio Vieira  
Anderson de Araujo Martins Esteves  
Arlete José Mota  
Auto Lyra Teixeira  
Ricardo de Souza Nogueira  
Tania Martins Santos

CONSELHO CONSULTIVO  
Alfred Dunshirn (Universitat Wien)  
David Konstan (New York University)  
Edith Hall (King's College London)  
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)  
Gabriele Cornelli (UNB)  
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)  
Isabella Tardin (Unicamp)  
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)  
Jean-Michel Carrié (EHES)  
Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)  
Martín Dinter (King's College London)  
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autonoma de México)  
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)  
Zelia de Almeida Cardoso (USP) – *in memoriam*

CAPA  
Busto de Xenofonte, c. 323-30 a.C. Museu de Antiguidades (Biblioteca de Alexandria, Egito).

EDITORAÇÃO  
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger

REVISORES DO NÚMERO 42  
Arthur Rodrigues Pereira Santos | Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger | Ricardo de Souza  
Nogueira | Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda | Vinicius Francisco Chichurra

REVISÃO TÉCNICA  
Fábio Frohwein de Salles Moniz

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas | Faculdade de Letras – UFRJ  
Av. Horácio Macedo, 2151 – sala F-327 – Ilha do Fundão 21941-917 – Rio de Janeiro – RJ  
[www.lettras.ufrj.br/pgclassicas](http://www.lettras.ufrj.br/pgclassicas) – [pgclassicas@letras.ufrj.br](mailto:pgclassicas@letras.ufrj.br)

Medo e *cháris*: a tessitura de relações  
entre “poucos” e “muitos” na teoria  
política xenonfoteana  
Jorge Steimback Barbosa Júnior

RESUMO

O presente trabalho propõe-se a investigar alguns usos do vocabulário emocional, notadamente palavras e situações discursivas relacionadas ao medo e à *cháris*, na reflexão política grega clássica, com destaque para a *Constituição dos Atenienses*, de Pseudo-Xenofonte, os *Póroi* e a *Cirópédia*, ambas de Xenofonte. Visamos a discutir como tais palavras se conjugam com metáforas de escravidão e liberdade na conformação de uma idealidade de relações entre os democratas pobres e os aristocratas.

PALAVRAS-CHAVE

Xenofonte; Emoções políticas; Escravidão.

SUBMISSÃO 21.9.2020 | APROVAÇÃO 7.1.2021 | PUBLICAÇÃO 29.8.2022

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i42.37028>

EMOÇÕES, RETÓRICA, HISTÓRIA

**C**omo campo historiográfico, a chamada “história das emoções” é relativamente recente enquanto discussão de ordem teórica (remontando à década de 1970, sobretudo).<sup>1</sup> O tema da permanência ou impermanência das emoções humanas ao longo do tempo é, no entanto, tão antigo quanto a própria historiografia. Em Tucídides, o tema do crescente medo espartano ante o desenvolvimento do poderio naval ateniense e do sistema de alianças da Liga de Delos é relatado como uma das causas profundas da guerra do Peloponeso, no passo de narração da *Pentekotaetia* (Tucídides, I.23.6).

Por tratar-se de um campo liminar, a história das emoções tem interlocuções fortes com a psicologia, que foi sua primeira propulsora. De acordo com Rosenwein,<sup>2</sup> os estudos de Paul Ekman em uma tribo de Papua-Nova Guiné visaram a verificar a hipótese darwiniana das emoções como invariantes transculturais, tendo o pesquisador concluído pela existência de seis emoções humanas fundamentais. Posteriormente, antropólogos culturais impugnaram as conclusões de tal trabalho devido às interferências na tradução pelos intérpretes nativos, bem como à metodologia de seleção dicotômica tendo como base fotos tiradas de atores (e, portanto, emoções “encenadas” e não “reais”).

As ciências humanas e biológicas parecem atualmente convergir na medida em que um tratamento cognitivo das emoções comporta a possibilidade de relação entre cultura e materialidade biológica, através da linguagem. Como a linguagem constitui um dos principais processos de socialização, através do qual o indivíduo é apresentado a uma constelação intersubjetiva de possibilidades de significados, é por meio dela que se dá sentido, socialmente construído, às sensações experimentadas corporal e subjetivamente como resultado das descargas de hormônios e neurotransmissores. Adicionalmente a linguagem parece ser capaz de engendrar os mecanismos de sensação subjetiva, na medida em que a neurociência moderna aponta uma similaridade de efeitos entre a ação e a ideação de ação.<sup>3</sup>

O último dos sentidos elencados acima foi o privilegiado por Aristóteles em seu tratado sobre a Retórica. A mobilização das emoções (*páthê*) é um dos fatores dos quais o orador pode lançar mão para a consecução de seu objetivo, levando em conta a constituição e o caráter da maioria dos ouvintes. Nesse sentido, David Konstan<sup>4</sup> chama a atenção para o fato de que uma relativa estabilidade do significado socialmente compartilhado de uma emoção (de um vocabulário emocional) é dependente do compartilhamento de valores culturais como sistema significante.<sup>5</sup>

Em *Retórica* II.1.8-9, Aristóteles define emoções como paixões que fazem com que os homens mudem de opinião a respeito de seus julgamentos, tendo três componentes básicos: a disposição mental que causa a dita emoção, as pessoas em relação às quais esta é sentida e as ocasiões em que é despertada. O conhecimento de todas as três seria necessário para sua mobilização no ouvinte – novamente ressaltando seu caráter relacional e social, de forma que, para Konstan,<sup>6</sup> a visão aristotélica das emoções “depende implicitamente de um contexto narrativo” e seu efeito sobre o juízo é “uma característica primária das emoções na negociação cotidiana de papéis sociais”.<sup>7</sup>

Dimos Spathras<sup>8</sup> compartilha os pressupostos sócio-cognitivistas de Konstan na medida em que também retoma as reflexões aristotélicas sobre o uso retórico das emoções, mas critica o que considera os dois maiores problemas nas reconstruções históricas das emoções: por um lado, uma ênfase nas rotulações (*labels*) – que reduziria o sentido das construções dos discursos de emoção do passado aos análogos ali projetados pelo presente (a busca dos sentidos “modernos” das emoções nos textos antigos ou a busca lexical de emoções que sejam traduzíveis em vocabulário moderno) – e, por outro lado, uma abordagem lexical demasiado estrita.

O teor da crítica que faz a Konstan consiste no sentido do primeiro apontamento: como não localiza correspondentes lexicais a “ciúme erótico” e “orgulho” nas fontes de certos períodos históricos gregos, assume tais emoções como inexistentes em tais intervalos.<sup>9</sup> Assim, tal tipo de construto cultural *a posteriori*

confundiria elementos semânticos e culturais. Essa crítica, no entanto, não nos parece totalmente acertada, na medida em que a exploração do vocabulário antigo é um instrumento importante para a diferenciação dos sentidos passados e presentes – a consciência de uma polissemia imbricada em disputas sociais contra a projeção de associações anacrônicas que o uso de um termo moderno ou rede de relações semânticas igualmente modernas poderia provocar.

A proposta alternativa que Spathras faz do estudo dos “*emotional scripts*” em contexto não é mais do que a retomada da posição aristotélica da triplicidade componente da retórica das emoções: o conhecimento dos sujeitos sociais em jogo e de suas expectativas e disputas, bem como dos valores sociais compartilhados, através dos quais os discursos podem moldar significados para práticas também socialmente significantes.

Uma crítica mais alentada consiste na “historicização parcial” de emoções, trazendo como pressuposto que a emergência de um vocábulo em específico se situe no bojo de transformações socioculturais mais amplas, o que novamente remete à necessidade de análise dentro de um contexto de significação social.

Em outro sentido, Ed Sanders<sup>10</sup> aponta que os interesses dos pesquisadores que se voltam às emoções na cultura grega são, em geral, filológicos (por exemplo, as metáforas usadas para expressar raiva em Homero) ou filosóficos (como na teoria anímica das paixões de Aristóteles), mas que são poucos os estudos com interesses históricos, como a variação das formas de expressão das emoções em diferentes *póleis* ou como as emoções são configuradas pelas tensões sociais e seus desdobramentos culturais – sentido que buscaremos explorar neste artigo.

Sanders<sup>11</sup> também argumenta que as fontes “literárias” (aqui, no sentido canônico) têm sido as preferidas: gêneros literários como a historiografia, seus congêneres, e as biografias, mas, por outro lado, gêneros como as fábulas e epigramas não recebem devida atenção virtualmente. Podemos elaborar, a partir das considerações de Sanders, que as fontes escolhidas pelos modernos historiadores das emoções antigas duplicam,

conscientemente ou não, um padrão projetado do tempo presente: textos “artísticos” seriam um *locus* legítimo de expressão de emoções e, portanto, seriam os mais indicados para sua pesquisa, enquanto textos historiográficos tenderiam a ser mais “áridos” nesse sentido por conta de um procedimento, bem ou mal sucedido, de inquirição e apresentação de uma narração sobre o passado que busca se definir como verdade e, como tal, busca convencer seus leitores.

Sanders,<sup>12</sup> no entanto, tende a preferir a oratória como gênero para investigação da emoção no mundo grego, na medida em que sua audiência seria mais abrangente que aquela das obras historiográficas ou políticas, uma vez que estas últimas “propõem-se a retratar eventos reais, a oratória deve apenas ser crível para uma audiência de *background* social e intelectual mais amplo”.

Isso não deixa de ser verdade no que se refere ao objetivo da oratória, seja o convencimento político seja a vitória em um caso no tribunal; que pode ser conseguido ao jogar com as expectativas da audiência em relação a gênero, idade, e perfil econômico. Não deixa de ser verdade também, em alguma medida, no que se refere às obras historiográficas e políticas – Sanders refere sua audiência como o conjunto de aristocratas literatos com ambições na direção da *pólis* –, dado que ainda estaria no âmbito do interesse da história das emoções verificar em que medida a construção discursiva e/ou performática de emoções é específica a determinado grupo, como ela se dá e qual seu papel na rede de relações de poder que constituem a vida na *pólis*.

Nossa proposta, no presente artigo, consiste em uma análise dos usos das construções discursivas das relações sociopolíticas entre os “poucos” e os “muitos” a partir de metáforas do medo e *cháris* em três tratados políticos: a *Constituição dos Atenienses*, de Pseudo-Xenofonte, os *Poroi*, de Xenofonte e a *Constituição dos Atenienses*, de Aristóteles, bem como na *Ciropédia*, que constitui um trabalho de gênero próprio, a meio caminho entre a historiografia e o romance grego. Com isso, visamos a retomar as emoções como objetos políticos de direito e, ademais,



analisar algumas das teorias sobre a ação das multidões circulantes nos ambientes dos herdeiros da tradição socrática.

Em outro sentido, a reflexão sobre a experiência antiga da democracia não deixa de ser a reflexão sobre uma subjetivação radical do *dêmos*, na qual a tensão entre “poucos” e “muitos” subsistiu como problema de fundo até a hegemonia macedônia. A democracia ateniense (muitas vezes contraposta à república romana) foi um dos pontos focais do interesse dos revolucionários iluministas que propugnaram a implantação de “democracias” na Europa Ocidental e nas Américas recém-independentes. A utopia política da maioria deles, no entanto, foi que a democracia moderna e a “liberdade moderna” (a do homem privado) conjurassem o risco que imaginavam na tomada de poder pelos grupos mais pobres.

José Antonio Dabdab Trabulsi, em um artigo no qual versa sobre as interpretações historiográficas da democracia ateniense na primeira metade do séc. XX, conclui que:

É muito interessante observar que todos esses autores, que rivalizam em ardor na recusa ao comunismo, são muito “contaminados” pelo vocabulário do marxismo, e as menções, com ou sem aspas, às lutas de classe, às classes, à revolução, aos exploradores e explorados são muito frequentes. Eles têm um medo pânico<sup>13</sup> da revolução bolchevista. [...]

Podemos compreender que esse reflexo “de classe”, esse preconceito burguês contra o povo, sobretudo quando em grandes grupos, encontra-se não apenas na recusa indignada do comunismo, mas também na defesa apaixonada da representação política, melhor instrumento de distanciamento da massa. Trata-se, portanto, de uma ideologia bem precisa a que guia toda a leitura da história grega por parte desses autores.<sup>14</sup>

As disputas e tensões sociais que permearam a democracia ateniense são também, portanto, em grande medida, problemas não-resolvidos das modernas democracias, especialmente numa época em que o avanço do capitalismo financeiro e a dinâmica

globalizada de produção redefiniram o mal-estar do cidadão ante o sistema político representativo. Em um país como o Brasil, em que a taxaço de grandes fortunas e discussão sobre adoço de medidas redistributivas geram reações “apaixonadas” e “emocionais”, muitos dos argumentos utilizados fazem ressoar notas dos antigos discursos antidemocráticos.

#### O MEDO ARISTOCRÁTICO E O “POPULISMO” DA DEMOCRACIA ATENIENSE: METÁFORAS DE ESCRAVIDÃO

Julián Gallego, professor da Universidade de Buenos Aires, publicou dois volumes, respectivamente em 2018 e 2019, nos quais se debruça sobre a construçõ, no discurso antigo, da democracia como “anarquia”. Em primeiro lugar, o autor chama a atençõ para o fato de que, nas fontes antigas, o termo democracia era escamoteado mesmo pelos propugnadores do regime e referido pelo vocábulo *isonomía*, na medida em que o termo “democracia”, com seu composto de *krátos*, remetendo à força bruta e à dominaçõ, seria uma taxaço carregada de juízo de valor lançada pelos adversários da concepçõ expandida de cidadania em Atenas.<sup>15</sup>

Em termos da reflexõ política de fundo aristotélico, o dístico *arkhē* (poder ordenado)/ *krátos* (poder irrestrito/ desordenado) dá-se pela oposiçõ entre a existêcia de magistraturas definidas, limitadas pelas leis que lhe sã anteriores, e magistraturas indefinidas (*aóristoi arkhai*), nas quais o povo deliberante é o ápice de subjetividade política. O povo deliberante, de fato, *cria* a lei irrestritamente na prática assembleária.

Trata-se, em outras palavras, da tensõ entre *psēphismata*, os decretos definidos a partir da deliberaçõ e na oralidade assembleária, o *vir-a-ser* lei, e *nómos* enquanto lei, costume ou lei costumeira, na medida em que a cada assembleia as leis podem ser interpeladas e alteradas, requerendo “como condiçõ prévia a atividade configurante da prática assembleária”.<sup>16</sup>

Aristóteles faz um movimento semelhante no livro III da *Política*, no qual afirma que nesse tipo de democracia o cidadão se

supõe melhor por nenhum outro fato além de participar da justiça e do governo. Uma vez que a cidadania estende o direito de ocupação de cargos, certas magistraturas podem ser praticadas apenas uma ou poucas vezes por cidadãos, e outras, como a própria posição de partícipe da assembleia e juiz, são indefinidas (*aóristoi*). Diante da possível objeção de que esses dois cargos supracitados não são governantes e nem têm parte no governo, Aristóteles argumenta que se trata de mero formalismo dos nomes, uma vez que estes exerceriam a autoridade suprema (*toùs kyriotátous*). O poder indeterminado age como *krátos* e não como *arkhē* (Aristóteles, *Política*, III, 1275a-1276a).

Paradigmaticamente, *krátos* é o poder que o senhor exerce sobre o escravo e, na ideologia retórica do discurso antidemocrático, a liberdade de subjetivação política do *dēmos* é contrabalançada pela perda de liberdade do aristocrata, o que o situa num polo mais próximo daquele do escravo que corteja o senhor para obter vantagens. É o que se diz, por exemplo, a respeito da relação do aristocrata e do juiz em *As vespas* (v. 548-560).<sup>17</sup>

Tal liberdade do *dēmos* e o conflito socioeconômico que lhe é subjacente expressam-se também sob a forma de uma política de redistribuição econômica, as *misthoforíai*, remunerações pelo exercício de magistraturas, instauradas por Péricles e que permitiram a ampliação da participação nos processos decisórios, bem como os tributos cobrados às *pólis* aliadas. As primeiras teriam “libertado” os camponeses e os pequenos comerciantes urbanos da necessidade imediata de suas atividades produtivas para a reprodução material da vida. Os segundos, ao contribuir para a manutenção da marinha ateniense, aumentam na mesma medida o poder político dos *thēttas*, a camada mais pobre dos cidadãos, sobre a qual se assenta a marinharia.

O Velho Oligarca (Pseudo-Xenofonte) prossegue no sentido da oposição livre/escravo ao ressignificar o perigo (e o medo, como subtexto) a que estaria exposta a aristocracia no desempenho das funções das magistraturas mais visadas. Medo e perigo em sentidos práticos e cotidianos, como a ameaça do

ostracismo, das *dokimasiai* (investigações sobre a capacidade legal de assumir magistraturas) e das multas. Assim, ao perigo a que são expostos os oligarcas, é contraposta a relativa segurança do *dêmos* como senhor, que, remunerado no exercício de sua função, reproduz seu *krátos*:

Assim pois, quantos dos cargos (*tón arkhón*) dão a todo o povo (*tó d'moi hápanti*) segurança se são bem exercidos e perigo se não são bem exercidos. O povo não quer ter participação alguma nesses cargos – eles creem que não é necessário ter participação no sorteio das estratégias nem das hiparquias -; pois o povo compreende que se beneficia mais ao não exercer tais cargos (*mā árkhēin taútas tās arkhás*) ele mesmo, mas sim ao deixar para os mais poderosos exercê-los (*dynatátous árkhēin*). Mas quantos cargos servem para as mistoforias e os benefícios do lar, o povo busca exercê-los (Pseudo-Xenofonte. *Constituição dos Atenienses*, 1.3).

Em outro momento, a metáfora da escravidão ressurge, dessa vez explicitamente, no discurso do Velho Oligarca (Pseudo-Xenofonte), que assevera: “pois o povo não quer (*boúletai*)<sup>18</sup> ser escravo em uma *pólis* bem ordenada, mas ser livre e mandar [...]. A partir disso o povo se faz forte e é livre” (Pseudo-Xenofonte. *Constituição dos Atenienses*, 1.8).

A liberdade do *dêmos* se constitui enquanto prática do discurso livre (*isēgoría*), na medida em que

sua [*politeía*] é ótima no ponto de permitir que até os piores falem. Pois se fossem os bons a falar e a fazer política, seria esplêndido para aqueles semelhantes a si, mas não tanto para os homens do povo. Mas, tais como são, qualquer um que queira pode se levantar e defender com o discurso o que é bom para si e os que são como ele (Pseudo-Xenofonte. *Constituição dos Atenienses*, 1.6).

A reorganização da constituição da *pólis*, caso elaborada pelos “bons”, suporia, assim, segundo o Velho Oligarca, um silenciamento dos “muitos”, dos pobres (*ponēroí*), que os situaria no

campo ideológico do discurso de escravidão. Nas palavras do Velho Oligarca:

se é bom governo o que buscas, primeiro encontrarás os melhores estabelecendo leis em seu próprio interesse; então os bons punirão os maus e tomarão as melhores decisões [*politeía*] para a *pólis*, não permitindo aos insensatos participar ou falar com liberdade na assembleia. Como resultado dessas medidas excelentes, o povo rapidamente cairia na escravidão (Pseudo-Xenofonte. *Constituição dos Atenenses*, 1.9).

Em *Constituição dos Atenenses*, 1.11, o Velho Oligarca aponta, na liberalidade de costumes entre os atenienses, a confusão entre o homem livre e o escravo. Tomando por base o argumento de que o desenvolvimento ateniense se deve ao artesanato e ao comércio marítimo, ambas atividades dependentes do trabalho escravo, há uma inversão da relação “natural” entre o homem livre e o escravo, na qual o primeiro, de alguma forma, subordina-se ao segundo em virtude de seu vínculo de dependência produtiva, erodindo o medo necessário à paz social.

Se a falta de medo é que torna porosa a fronteira entre homem livre e escravo, “subordinando” o primeiro ao segundo, ou, no mínimo, tornando-os indistinguíveis, será também a falta de medo enquanto expressão de discurso livre nas assembleias e tribunais o que subordinará os ricos aos pobres. Se cada um proporá como lhe for conveniente, a massa de despossuídos, uma vez que tenha voz, sendo a maioria numérica, subordinará os ricos a sua subjetividade. Como “antídoto” prático, o discurso dos “muitos” será silenciado em virtude da reversão da relação de medo (dos aristocratas aos democratas), uma vez cessadas as condições que sustentavam a “democracia radical”.

O panfleto do Velho Oligarca propõe como programa uma ideia que provavelmente circulava nos meios oligárquicos atenienses, mas que só se torna possível com o esgotamento da confiança do *dêmos* em sua potência instituinte, como corolário da *débâcle* ateniense nos momentos finais da Guerra do Peloponeso.<sup>19</sup>

O panorama que emerge da análise da Constituição dos Atenienses, de Pseudo-Xenofonte é, então, o de um medo mutuamente sustentado entre aristocratas e democratas e que culminará nos sucessivos golpes oligárquicos e restaurações democráticas no contexto pós-guerra do Peloponeso. Geoffrey de Sainte-Croix<sup>20</sup> chama a atenção para o fato de que nos casos das oligarquias que se seguiram às derrotas navais de 413, 405 e 322 AEC, assim como nas outras *pólis* gregas, tanto os democratas quanto os oligarcas estiveram dispostos a sacrificar a autonomia de suas *pólis* em nome de interesses econômicos “de classe”.

Nos *Poroi*, obra tardia escrita provavelmente após a Guerra Social de 357-355 AEC, Xenofonte propõe a redefinição das atividades econômicas da *pólis* de forma que não representem a subordinação de uma classe a outra, mas que, em virtude da paz, o comércio e o fluxo de pessoas tragam a prosperidade:

se a *pólis* é tranquila, que classe de homem não precisará dela? Donos de navios e mercadores encabeçarão a lista. Então haverá os ricos em grãos e vinho, azeite e gado; homens com cérebro e dinheiro para investir, artesãos, sofistas, poetas e filósofos (...) ademais, onde iriam aqueles que desejam comprar e vender encontrar mais sucesso que em Atenas? (Xenofonte, *Poroi*, 5.2-3).

Nesse sentido, o resultado da experiência das guerras atenienses apontaria a necessidade de evitar “tratar os aliados com excessiva dureza” (Xenofonte, *Poroi*, 5.4), uma vez que o maior mal a ser evitado seria a guerra em si, pois nela se desperdiçariam os recursos da *pólis*:

Encontrará [aquele que questiona o passado] que nos dias antigos uma grande quantidade de dinheiro foi paga aos tesouros em tempos de paz e todo ele foi gasto na guerra; e concluirá considerando que em nosso próprio tempo o efeito da antiga guerra sobre nossas fontes de renda foi que elas cessaram, enquanto aquelas novas que chegaram foram exauridas pela enormidade dos gastos; enquanto a cessação da guerra naval foi seguida por um aumento nas entradas, que

permitiram aos cidadãos dedica-las ao que lhes conviesse (Xenofonte, *Poroí*, 5.12).

O meio de elusão do conflito entre “poucos” e “muitos” passaria, nessa obra tardia, não pelo imperialismo nos moldes talassocráticos, mas pela repactuação de uma *pólis* unitária, na qual o medo, substituído pela fraternidade e paz, no que conjura o conflito aberto entre cidadãos e entre aliados, é condição de possibilidade para o reflorescimento da *pólis*. Encontra-se também, nessa obra, a sugestão de que o aumento do quantitativo de escravos públicos a trabalharem nas minas de prata do Láurio, assim como o aumento da exploração intensiva dessa, proveriam a riqueza a ser distribuída entre os cidadãos da *pólis*. Nesse sentido, a sugestão xenofonteana é, a rigor, que o medo recíproco entre *poneroí* e *áristoi* seria aplacado pelo recurso ao trabalho escravo, fazendo um último movimento discursivo nesse sentido: o reforço de uma diferença fundamental entre livres e escravos residiria em situar a concórdia entre os primeiros e confinar o medo aos segundos.

#### A CHÁRIS CONTRA O MEDO: RESSIGNIFICANDO A MUNIFICÊNCIA

Como dito acima, a *Ciropédia* é uma obra *sui generis*, na qual se apresenta de forma clara a preocupação do cavaleiro ateniense com as formas corretas de liderança, visto que, na teoria política xenofonteana “a constituição da *pólis* reflete o caráter de seus líderes” (Xenofonte, *Poroí*, 1.1). Em outro sentido, a obra adquire uma importância no *corpus* do autor ao considerar-se, por um lado, que a investigação sobre a vida do fundador da dinastia aquemênida é indiretamente retomada como intertexto na *Anábase*, em que Ciro, o pretendente à sucessão dinástica a quem Xenofonte serve como mercenário, é desfavoravelmente comparado a seu epônimo. Xenofonte, no decorrer da narrativa da *Anábase*, acaba por criar um paralelo indireto entre si mesmo e Ciro I, na medida em que ambos compartilham as técnicas de liderança que o ateniense adscrive ao persa.

Ainda, por outro sentido, percebe-se ao longo do trabalho uma constante interrogação sobre a forma de estabilizar o poder, que, no caso de Ciro, conquistador da Babilônia, surge como um *kerátos* que precisa ser tornado *arkeb*. Em outras palavras, parte-se da interrogação de como um poder conquistador pode perpetuar-se sem a necessidade do constante recurso à violência, seja entre seus submetidos, seja entre seus outrora aliados, que podem passar a cobiçar o poder (uma transmutação da *philia* em *éris* destrutiva operada pelo *zêlos*).

A resposta de Ciro (ou Xenofonte) a tal questão caminha no sentido de assegurar a obediência voluntária de súditos e aliados a partir do uso de uma distribuição apropriada de vantagens e distinções (*timai*). Analisaremos em especial o primeiro capítulo do livro VIII da *Ciropédia*, que é um discurso de Crisantas, um dos nobres que compõe as forças de Ciro.

No passo VIII.1.4, Crisantas ressignifica novamente a metáfora da escravidão, distinguindo os amigos de Ciro de tal condição, na medida em que

[...] nos distinguimos dos escravos de tal forma que, enquanto aqueles servem a seus mestres contra sua vontade, nós, se de fato nos desejamos chamar livres, devemos fazer de própria vontade o que é mais importante. Verão que nas *póleis*, mesmo que não sejam monarquias, aquelas que obedecem mais prontamente seus oficiais são as menos capazes de se submeter a seus inimigos.

A obediência a Ciro não seria, então, signo de escravidão, mas o resultado de uma relação semântica na qual o persa se faz sentir pai de seus soldados:

percebi anteriormente que um bom governante não é diferente de um bom pai. Assim como os pais provém aos filhos para que nunca lhes falem as boas coisas da vida, assim Ciro parece estar-nos aconselhando agora sobre a forma de assegurarmos nossa prosperidade (Xenofonte, *Ciropédia*, VII, 1.1).



O conselho dado por Ciro consiste em que cada um de seus sátrapas obtenha a lealdade (voluntária e desejante) das tropas. Entre os passos VIII.1.16-23, tem-se a narração da organização que Ciro faz de sua corte: ao cercar-se dos melhores coíbe a malfeitoria, porque a companhia dos bons desperta o sentido de emulação e, diante dos bons, os maus se envergonhariam de suas ações.

Ciro reuniria então periodicamente sua corte, e, para exercer controle sobre os *homótimoí* persas, faz uso da estratégia da dádiva:

[...] outro [dos métodos usados] era dar àqueles que compareciam [à corte] os mais fáceis e prazerosos empregos; e outro era nunca distribuir favores entre os que falhassem em estar presentes. Mas a maneira mais segura de compeli-los era essa: se alguém não prestasse atenção a qualquer dos métodos, ele [Ciro] tomaria tudo dessa pessoa e daria outro que ele julgasse que estaria presente quando requerido; e então ganharia um amigo útil em lugar de um inútil (Xenofonte, *Ciropédia*, VIII, 1.19-20).

A *cháris* como operador discursivo na ideologia do império é uma escolha inteligente, pois se conjura ideologicamente o risco da escravidão, de alguma forma põe os *homótimoí* em posição subordinada a Ciro, que, como pai, é o máximo doador – relegando seus receptores, por conseguinte, à posição de crianças.

A *cháris* funciona com uma lógica própria e distinta daquela das relações comerciais, pois a dádiva pressupõe culturalmente a necessidade de retribuição em igual magnitude, mas como, de partida, os polos da relação estão em posição assimétrica, torna-se impossível ao recipiente das dádivas de Ciro ser capaz de retribuí-lo. De fato, instaurar-se-ia, no plano da prática, a partir desse operador, uma espécie de sujeição, entendida como voluntária e “necessária” (lealdade como resposta à *cháris*), que é conjurada no plano do discurso.

Medo e *cháris*, porém, não são completos opostos. As passagens citadas acima permitem entrever a vivacidade da ameaça às propriedades daqueles a quem o monarca não considerasse dignos

amigos, mas, aqui, o discurso da *cháris* ameniza o que, do contrário, seria percebido como bruto exercício do *krátos*, na medida em que aquele que é punido a operação discursiva situa num lugar social de falta. Ainda num ponto anterior, é uma premissa da lógica desse discurso que o resultado (coletivo) da conquista seria de Ciro, no papel de máximo doador, para repartir.

Vincent Azoulay<sup>21</sup> assinala que, em um primeiro momento, Ciro articula uma *cháris* da troca, o que o coloca em uma relação de *philia*, ainda que assimétrica, com seus presenteados. O passo seguinte na consolidação de uma monarquia persa foi a conjugação da *cháris* de troca com a visualidade e a irradiância da nobreza persa (o abandono, por Ciro, dos comedidos modos dos medos, pelo menos no que se refere à sua aparição para além de seu círculo íntimo e entre seus soldados, entre os quais apareceria como soldado). Essa última operação possibilita que Ciro assuma a posição do *erômenos*, e permite que passe do pai simbólico à efeminação, numa fluidez de identidades políticas que reforçam sua posição de acordo com o momento e o público em que são assumidas.<sup>22</sup>

Nas palavras de Azoulay:<sup>23</sup> “a *cháris* torna possível compreender como se produz concretamente a alquimia simbólica que transforma relações de dominação em conexões emocionais”, na medida em que “o carisma é primariamente definido como uma política das emoções”. Em uma sociedade democrática fortemente marcada pela ideologia do igualitarismo, do qual a inveja (*phthónos*) e o medo – como buscamos argumentar ao longo do presente trabalho – são contraponto, Xenofonte aposta na *cháris* como estratégia política e modelo de relação entre o *dêmos* e os aristocratas.

Na *Cirópedia*, a reconstrução narrativa que Xenofonte faz do crescimento e expansão do império são pautadas pela figura do líder que usa com sabedoria a munificência, criando o supracitado laço emocional que une o Grande Rei e seus subordinados. Um paralelo não tratado no presente texto, mas que espelha de forma interessante tais relações, é o próprio Xenofonte como personagem da *Anábese*, que, em posição precária tanto pela

condição de estrangeiro em terra hostil quanto pela possibilidade de sublevação de seus soldados gregos, deve atrelar-se a seus homens e usar com *sôphrosýnē* a política das emoções, desta vez em uma negociação de seu papel como general (o que permanece como uma camada do texto que deve ser explorada numa leitura mais atenta).

Nicole Loraux,<sup>24</sup> em *A invenção de Atenas*, já argumentara como a democracia apropriou-se dos *tópoi* aristocráticos da bela morte, resignificando-os e transformando-os em discurso legitimador da *isonomia*. Argumentamos, em resumo, que através da *Ciropédia* e dos *Poroi*, Xenofonte oferece o movimento contrário como ideal político. Ou seja, que a prática da mistoforia seja discursivamente resignificada enquanto *cháris*, o que restituiria aos aristocratas certa primazia axiológica, portanto justificando seu “direito” à administração dos assuntos da *pólis* e, ao mesmo tempo, dissipando a tensão gerada pelo discurso redistributivo da *pólis* democrática, cuja potência disruptiva é esvaziada, na medida em que não mais significaria imposição e “inveja” dos “muitos”, mas sim a generosidade dos “poucos”.

Nesse sentido, observa-se uma continuidade da crítica ao discurso democrático na obra de Xenofonte, mas ao invés da proposição de um golpe *tout-court*, a *Ciropédia*, lida em conjunto com os *Poroi*, propõe uma estratégia muito mais sutil: a construção de uma submissão voluntária através da gratidão.

ABSTRACT

This paper aims to investigate some uses of an emotion vocabulary, especially words and enunciative situations related to fear and *cháris* in Classical Greek political reflection, taking as main sources the *Athenian Constitution* of Pseudo-Xenophon, *Poroi* and *Cyropaedia*, both by Xenophon. We intend to discuss how these words relate to liberty and slavery metaphors in conforming a relationship ideality between poor democrats and aristocrats.

KEYWORDS

Xenophon; Political Emotions; Slavery.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓFANES. *Vespas*. In: O'NEILL JR, E. (trad.). **The Complete Greek Drama**. vol. 2. New York: Random House, 1938.
- ARISTÓTELES. *Constituição dos Atenienses*. In: RACKHAM, H. (trad.). **Aristotle in 23 volumes** (vol. 20). Cambridge (MA): Harvard University Press, 1952.
- ARISTÓTELES. *Política*. In: RACKHAM, H. (trad.). **Aristotle in 23 volumes** (vol. 21). Cambridge (MA): Harvard University Press, 1952.
- AZOULAY, V. **Xenophon and the graces of power: a Greek Guide to Political Manipulation**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2018.
- DAMÁSIO, A. **O erro de Descartes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- DE STE CROIX, G. The character of the Athenian empire. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, 3, 1954.
- GALLEGO, J. **La anarquía de la democracia**. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2018.
- KONSTAN, D. **The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature**. Robson Classical Lectures. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- LORAUX, N. **Invenção de Atenas**. Trad.: Lílian Valle. São Paulo: Editora 34, 2000.
- OBER, J. **Political dissent in democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule**. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- PSEUDO-XENOFONTE. *Constituição dos Atenienses*. In: MARCHANT, E.C. (trad.) **Xenophon in Seven Volumes**. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1984.
- ROSENWEIN, B; CRISTIANI, R. **What is the History of Emotions**. Cambridge: Polity Press, 2017.
- SANDERS, E. Beyond the usual suspects: literary sources and the historian of emotion. In: CHANIOTIS, A. **Unveiling emotions: Sources and Methods for the study of emotions in the Ancient Greek World**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2012.
- SPATHRAS, D. **Emotions, Persuasion, and Public Discourse in Classical Athens**. Ancient emotions II. Trends in classics, supplementary volumes, 83. Berlin; Boston: De Gruyter, 2019.
- TRABULSI, J. Cidade antiga e ideologia moderna: acerca de alguns aspectos da visão dos “positivistas” sobre a cidade grega. **Varia Historia**, 28, 2002.

Calíope: Presença Clássica | 2021.2 . Ano XXXVIII . Número 42 (*separata 3*)

TRIDIMAS, G. War, Disenfranchisement and the Fall of Ancient Athenian Democracy. **European Journal of Political Economy**, 38, 2015.

TUCÍDIDES. História da Guerra do Peloponeso. Tradução de J.M. Dent. New York: Dutton, 1910.

VLASSOPOULOS, K. **Unthinking the Greek Polis**. Ancient Greek History Beyond Eurocentrism. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

XENOFONTE. Poroi. In: MARCHANT, E.C. (trad.). **Xenophon in Seven Volumes**. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1984.

XENOFONTE. Ciropédia. In: MILLER, W. **Xenophon in Seven Volumes**. Londres: William Heinemann, 1914.

<sup>1</sup>Para uma introdução sintética ao tema e suas principais linhas historiográficas, ver Rosenwein e Cristiani (2017).

<sup>2</sup> ROSENWEIN, 2017, *passim*

<sup>3</sup> DAMÁSIO, 2012.

<sup>4</sup> KONSTAN, 2006, p. 24.

<sup>5</sup>No original temos: “[W]hether or not a given stimulus induces anger or fear or some other emotion depends on whether one judges it to be threatening or insulting, and such an appraisal will involve a whole range of socially conditioned values and expectations”.

<sup>6</sup> KONSTAN, 2006, p. 28.

<sup>7</sup> Idem, *ibidem*, p. 34.

<sup>8</sup> SPATHRAS, 2019.

<sup>9</sup> Idem, *ibidem*, p. 13.

<sup>10</sup> SANDERS, 2012, p. 151-171.

<sup>11</sup> Idem, *ibidem*, p. 153.

<sup>12</sup> Idem, *ibidem*, p. 159.

<sup>13</sup>Trata-se de um jogo de palavras com a etimologia do termo “pânico”, que se refere ao deus Pã. “Medo pânico”, seria assim como um terror inspirado pelo numinoso.

<sup>14</sup> TRABULSI, 2002, p. 105, 134.

<sup>15</sup> GALLEGO, 2018.

<sup>16</sup> Idem, *ibidem*, p. 32.

<sup>17</sup>“[D]o momento em que me levanto da cama os homens de poder, os mais ilustres da cidade, esperam-me à barra do tribunal. Quando sou visto à distância apressam-se para me oferecer uma mão gentil- que surrupiou os cofres públicos- e eles me suplicam com uma voz de dar pena; ‘paizinho’, eles dizem ‘tem pena de mim e o recompensarei com lucros como foste capaz de fazer no serviço público ou no exército, quando lidavas com os mantimentos’. Quando o homem que me fala não teria sabido de minha existência em outra circunstância”.

<sup>18</sup>É significativo que tal verbo expresse também a decisão no sentido político estrito do voto.

<sup>19</sup>“*Pero en lo inmediato la conjetura del Viejo Oligarca pone de relieve las líneas de conflicto que se desatarían abiertamente entre los años 415 y 403, momento de agudización de la stásis -evitada o vilipendiada en las representaciones de la ciudad unida (...) -cuando se produjeron los sucesivos golpes oligárquicos y las posteriores restauraciones democráticas, es decir, el debilitamiento interno de la política del dêmos a raíz de su propia incapacidad para conservar la democracia*” (GALLEGO, 2018, p. 178).

<sup>20</sup> SAINTE-CROIX, 1854, p. 1-41.

<sup>21</sup> AZOULAY, 2018.

<sup>22</sup> Idem, *ibidem*, p. 164.

<sup>23</sup> Idem, *ibidem*, p. 268-269.

<sup>24</sup> LORAUX, 2000.