

Uma Cidade da “Inclusão”: Mulheres, Estrangeiros e Escravos na Cidade Grega Positivista

José Antonio Dabdab Trabulsi

Résumé

Ce travail a pour but d'étudier la vision des historiens "positivistes" de la cité grecque sur la question de l'inclusion et de l'exclusion dans la cité. Il en ressort que pour ce courant d'analyse la cité grecque est une cité "d'inclus" ou "de l'inclusion", non seulement en ce qui concerne les hommes adultes, libres et nationaux, mais aussi, en partie, en ce qui concerne femmes, étrangers et esclaves, contrairement à ce qui sera la position dominante dans la seconde moitié du siècle. Ce texte est une partie d'un ensemble de travaux sur les cités grecques du XXe. siècle.

Na segunda metade do século XX, tornou-se freqüente começar os trabalhos de história em geral e de história grega em especial, com uma crítica mais ou menos acerba, mais ou menos desdenhosa, das maneiras e práticas “positivistas”. Esta atitude chegou a se constituir em uma moda, um reflexo, quase uma obrigação para quem quisesse ser levado a sério. Esta reação anti-positivista foi tanto mais violenta quanto, ao longo de toda a primeira metade do século XX, esta abordagem, que nos nossos meios é freqüentemente identificada com o “humanismo tradicional”, foi dominante e até hegemônica, na área de expressão francesa ainda mais que em outras. Weber era pouco conhecido e pouco discutido, o marxismo limitado a um canto pouco ou nada freqüentado por historiadores da antigüidade, muito conservadores, e a antropologia praticada apenas por marginais ou “loucos simpáticos” como Jeanmaire ou Gernet, rejeitados para as margens do sistema.

Neste fim de século, a moda mudou, e começa a se dizer que os positivistas foram denegridos e que se exagerou e se desnaturou o que eles disseram, com o objetivo de desqualificá-los. O que é exato, com

muita frequência, mas não é suficiente para explicar esta nova atitude. Volta a um modelo abandonado, para melhor sair dos modelos que o substituíram, e que por sua vez aparecem hoje como insuficientes? Convergência real de opiniões com elementos de um método, senão de uma ideologia, neste fim de século de “restauração”?

O que é certo, em todo caso, é que, no que se refere aos trabalhos sobre a cidade grega, quer seja para criticar ou para relativizar as críticas, falou-se sem saber muito bem o que, pois há muito estes autores não são mais lidos. Toda uma geração — a minha — foi formada com textos que recusavam a contribuição destes autores. É a razão pela qual eu penso ser útil propor um estudo “literal” da cidade grega “positivista”. Tomo este termo no seu uso corrente, tal como ele é entendido nos meios dos estudos clássicos, sem preocupação de rigor filosófico. Considero o conjunto da produção, mas limito a análise à primeira metade do século, enquanto esta análise foi aplicada “sem complexo”, pois depois o ataque foi tão forte que até os positivistas negavam aplicar o modelo. Houve um positivismo “envergonhado” (mas isto parece quase terminado hoje) que não se presta tão bem à análise. Mas eu não renuncio a tentar observar o que, já durante os anos de glória, anuncia o declínio fulminante desta abordagem, que marcou uma época em que os estudos gregos tinham ainda um impacto muito forte (ainda que em diminuição rápida) sobre as Ciências Humanas.

Este texto propõe a análise de um aspecto especial, os não-cidadãos na cidade. Ele é parte de um conjunto mais vasto onde, em vários trabalhos, tento estudar vários aspectos desta cidade grega dos positivistas, aspectos, como aqui, de configuração, mas também aspectos de ideologia ou aspectos de método. Como a produção é enorme, e para poder realizar um estudo atento aos textos, foi necessário escolher. Tentei fazer uma escolha que seja variada mas representativa do equilíbrio de influência e de notoriedade que existia na época. Assim, certos autores estão mais presentes, como Francotte, Jardé, Cloché, Glotz ou os dois Croiset. Como a minha intenção é a de estabelecer, a longo prazo, uma avaliação, uma comparação entre as diversas “cidades gregas”, os paralelos, as analogias, as confrontações, as antecipações em relação a autores mais recentes são frequentes e voluntárias. Parece-me desejável fazer uma historiografia da cidade grega que seja ao mesmo tempo e na medida do possível uma história da cidade grega, senão até uma proposição de cidade grega.

Na segunda metade do século XX, a percepção da cidade grega foi organizada, de maneira preponderante senão hegemônica, em torno da noção de “exclusão”. A cidade é um negócio de homens adultos, livres e nacionais, excluindo-se todas as outras categorias da população. No pró-

prio momento em que a História se abria a outros domínios, sociologia e antropologia em particular, os helenistas limitaram-se a uma definição estritamente política da cidade, ou seja, aqueles que tinham o direito à participação política. Esta tomada de posição estrutural só podia desembocar num julgamento negativo acerca da cidade, esta forma de organização coletiva que excluía tantos seres humanos. Sem insistir muito, aqui, no que se refere aos cidadãos, que examinaremos em outro lugar, vejamos como os positivistas viram a situação das mulheres, dos estrangeiros e dos escravos na cidade grega.

Ladies first, se me permitem a fórmula. É necessário observar inicialmente que os positivistas já se colocam na situação de aceitar ou não uma certa opinião sobre a situação feminina. Picard (1930: 39-40), que não se interessa muito pelo tema, diz no seu livro sobre a vida cotidiana que

“não é aqui o lugar de discutir a posição jurídica das filhas e esposas, regulamentada tão minuciosamente na Grécia de acordo com as cidades. Mas é preciso observar que se exagerou muito o que se chama um pouco facilmente, em geral, a ‘triste condição’ da mulher na Hélade.”

Ele enxerga uma clara evolução, desde “a pior rudeza (dórica)” até uma situação tal como se vê em Eurípidés, “poeta que, — lúcido como a verdade! — registrou pelo menos, acerca da vida nobre da mulher virtuosa e mãe, as mais justas reflexões”. Clara evolução acerca da qual nós nos perguntamos se ela era de natureza a satisfazer as leitoras de Picard, mesmo em 1930, e que nos deixa curiosos de saber o que seria então a pior rudeza dórica.

M. Croiset (1922: 228-229) reconhece que a situação da mulher não era favorável, que a autoridade paterna era enorme e mudou pouco. As mulheres eram menores, mas, diz ele, há “a condição legal” e a “situação real”; é também o que parece dizer o outro Croiset, A. Croiset, para o qual mais de uma mulher “parece ter sido o verdadeiro chefe da casa”, introduzindo assim o tema do poder da alcova, tão querido e recorrente na erudição tradicional, verdadeiro álibi da dominação masculina, da moderna ainda mais que da antiga. Para A. Croiset (1920: 134-135), ainda,

“a vida de família, em Atenas, tem um caráter marcado pela liberdade e pela doçura. A mulher é, com muito maior freqüência do que se acredita, a sócia e a amiga de seu marido. Os discursos forenses atenienses nos mostram tipos de mulher totalmente modernos, pela confiança afetuosa com a qual elas são envolvidas, pela energia que elas sabem empregar na defesa dos interesses de seus filhos. As moças herdavam (...)”

A golpes de eufemismos e exageros, ele as transforma quase em “incluídas”.

Quanto a Jardé (1914: 218), ele descreve a situação da mulher, “*considerada toda sua vida como menor e colocada sob a autoridade de um senhor*”, mas avança uma contrapartida ao fato de que ela “*permanece trancada em casa*”: é que, “*enquanto o marido passa seu tempo fora, ela é realmente senhora no interior da casa, dirige o trabalho das servas, vigia os escravos, controla as despesas do casal*”. Portanto, tudo vai bem... O feminismo está longe, muito longe da erudição clássica do início do século. Ele permanecerá longe muito tempo, aliás, e esta é sem dúvida uma razão importante do declínio dos estudos antigos, num contexto global de atraso em relação à modernidade que vai marcar estes estudos ao longo do século.

Este contexto, entretanto, não desqualifica o conjunto da reflexão destes autores, nem em relação às mulheres. Picard (1930: 60) observa, por exemplo, um fato muitas vezes esquecido em seguida:

“os que pensam que os Antigos não tinham a preocupação necessária em cultivar a inteligência feminina deveriam se lembrar que nos séculos V e IV, as donas de casa dirigindo todo o trabalho não industrializado de um velho mundo onde nada se confeccionava fora de casa, deviam ser materialmente muito ocupadas”

É óbvio que aos nossos olhos isto em nada pode desculpar os machos, tanto mais dominadores quanto neste mundo a “produção econômica” ocupava um espaço menos importante do que hoje; entretanto, isto não implica em que a observação não seja justa, além de ter sido muito pouco retomada mais tarde, e que ela pode sem dificuldade ser alargada ao espaço exterior à residência. O que nos deixaria menos perplexos diante da contradição entre “a exclusão das mulheres relegadas ao interior da casa”, afirmação tão repetida, e o fato que vemos claramente mulheres trabalhando nos campos na iconografia da cerâmica, por exemplo. Para exprimir na nossa linguagem o que Picard queria dizer, haveria realmente uma “inclusão” das mulheres pela economia, que era bem real; ao contrário, um discurso um pouco maniqueísta acerca da exclusão feminina resultaria, paradoxalmente, em despossuir as mulheres gregas ainda mais na nossa análise de “denúncia” do que elas o eram na realidade da vida social antiga.

A situação da mulher é um assunto sensível que se presta a todo tipo de derrapagem. Assim, Hatzfeld (1926: 96) julga que

“se a situação da mulher livre parece ter melhorado do ponto de vista jurídico desde as reformas do VI século, que em algumas cidades (Atenas

entre outras) concederam-lhes o direito de possuir a terra e protegem a órfã sem irmão, seu papel parece diminuído do ponto de vista social, sobretudo nos países jônicos, onde se fez sentir mais a influência dos costumes orientais”

Ora, trata-se de um preconceito anti-oriental puro e simples, pois no Oriente (Egito ou Mesopotâmia, tanto faz) a situação da mulher era sensivelmente menos ruim do que na Grécia; e é um preconceito provavelmente dobrado com um erro, pois a pesquisa ulterior parece ter mostrado que a situação da mulher grega se deteriora com o advento da democracia.

Assim, o discurso positivista tem sempre a mesma estrutura: reconhecer que a situação é ruim, para em seguida enumerar as nuances: ela não é tão ruim quanto se disse; ela estava em curso de melhora; os costumes atenienses acabariam corrigindo a situação, etc. E a imagem global é a de uma categoria social em vias de inclusão, senão já incluída. É preciso esperar o fim do período para se ver um Aymard (1953: 337-339) reconhecer que a situação se tinha degradado desde Homero, ainda que, segundo ele, certos indícios de um “liberalismo” começam a colocar, já na Antigüidade, a questão da “liberação” da mulher, mas, diz ele, não ainda na vida real. E ele conclui dizendo: “*freqüentemente comparou-se a cidade grega do período clássico com um “clube de homens. Ela possui de fato largamente esta característica”*. Mas é verdade que estamos em 1953 e que, na França desde a Liberação, as mulheres obtiveram o direito de voto que elas não tinham durante a primeira metade do século. Esta é sem dúvida a razão principal da mudança de perspectiva. Mas o interesse pela mulher grega continua muito pequeno, de algumas linhas a uma ou duas páginas nas centenas de páginas dos livros sobre a cidade grega. Se as mulheres não são, para os positivistas, excluídas da cidade grega, elas são sem qualquer dúvida excluídas dos seus livros!

Depois das mulheres, os estrangeiros; e, sobretudo, os *metecos* em Atenas. Há quanto a este ponto quase um consenso. Para Hatzfeld (1926: 145), em Atenas os *metecos* eram bem tratados, protegidos pela lei, participavam no exército e na vida social. Francotte (1900, v. 1: 217), por seu lado, recua um passo na interrogação, e se pergunta que razões levavam outros gregos a se instalar em Atenas, e ele pensa que em primeiro lugar estava “*a violência das lutas políticas*” nas outras cidades, já que a tolerância era “*uma virtude ignorada*”; neste contexto muito duro, Atenas era um porto acolhedor. Para Guiraud (1905: 136), *meteco* era sinônimo de riqueza material, e é por isso que Platão limitava drasticamente a sua condição nos seus projetos. Que contraste, diz ele, “*com as cidades em*

que o desenvolvimento econômico era mais avançado. Nestas não se limitavam a escancarar as fronteiras aos estrangeiros; eles eram convidados a entrar e empenhava-se a conservá-los". Atenas era hospitaleira, e é significativo que as grandes figuras da história da cidade, "Sólon, Pisistrato, Temístocles, Péricles, todos foram favoráveis aos estrangeiros que traziam para a Ática ou capitais ou certas aptidões profissionais". Sempre segundo Guiraud, "havia em Atenas um grande número de costumes úteis aos metecos", a liberdade de movimentos e de expressão, a liberdade de residência, a liberdade religiosa, a participação nas festas, a proteção que a lei assegurava aos bens e às pessoas, às vezes isenções de encargos, o direito de adquirir imóveis e até a cidadania. O único inconveniente, aos seus olhos, é que os metecos desviavam os cidadãos da produção. Mas há uma imagem muito favorável da condição dos estrangeiros; e não é um acaso se ele termina sua lista com o direito à cidadania, quando sabemos que isto era uma eventualidade muito rara, enquanto os outros elementos de sua lista eram direitos para todos. Nós estamos aqui muito distantes da imagem dos estrangeiros "excluídos".

Para Cloché (1931: 27), há, poderíamos ainda dizer, "inclusão" pela economia;

"na Ática, a participação dos metecos é preponderante na maior parte das indústrias urbanas (...) e no grande tráfico naval". E isto é verdadeiro a ponto de colocá-los nos confins da política: "sua engenhosidade e zelo provocam em toda parte a surpresa ou a inveja, e a amplitude de suas operações industriais e comerciais exerce até, mais ou menos diretamente, uma influência considerável na política externa".

E, segundo M. Croiset (1922: 224), a qualidade da acolhida ateniense era recompensada:

"os metecos não podiam se queixar da sorte que lhes era reservada. Um certo número deles, homens de negócio competentes, acumulavam grandes fortunas. É claro que Atenas, por seu lado, tirava proveito da presença deles. Esta presença e atividade contribuíam muito à prosperidade da cidade".

Segundo Glotz, "cosmopolita por suas origens, a classe dos metecos era essencialmente industrial e comerciante", e, para ele, todos estes elementos são positivos, o que só pode ser considerado honroso para este autor, sobretudo em relação ao "cosmopolitismo", numa época em que muitos de seus colegas manifestavam aversão a este traço cultural. Ainda de acordo com Glotz (1920: 214-216),

“os atenienses se orgulhavam da boa acolhida que os estrangeiros encontravam em sua cidade, e em especial o estrangeiro domiciliado ou meteco. Obedecendo ao interesse tanto quanto ao sentimento democrático, eles garantiam ao estrangeiro, através de uma progressiva mansuetude do direito, uma situação que era, de fato, excelente”.

Os casamentos com estrangeiros eram freqüentes, e os maiores chefes da cidade democrática tinham mães estrangeiras. E *“foi assim até que a prosperidade comercial do Pireu e o poder do Império marítimo chegassem a garantir ao título de cidadão grandes vantagens. Neste momento o povo achou melhor restringir o número dos que partilhavam desta prosperidade”* (GLOTZ, 1928: 276-277). A integração dos filhos de mãe estrangeira foi dificultada, mas isto não muda *“a situação excelente”* do estrangeiro (aliás em maioria do sexo masculino) em Atenas.

Já que, como diz Jardé (1914: 179), *“Atenas se mostra muito acolhedora em relação aos estrangeiros”*, *“eles são muito apegados à democracia que os protege e favorece”*. E isso vem de longe. Já Sólon integra os estrangeiros; depois da tirania, os aristocratas fazem uma revisão — restritiva — das listas de cidadãos; Clístenes, de novo, faz entrar na cidadania estrangeiros que viviam há muito tempo em Atenas. *“Desde então haverá como um acordo tácito entre os democratas e os estrangeiros domiciliados”* (JARDE, 1923: 208). Em outro momento, Jardé estende sua lista a Temístocles *“tanto quanto Péricles”*. Ele situa Péricles nesta linhagem, apesar de sua lei de cidadania, que era restritiva, e explica em seguida que *“as cidades gregas, mesmo quando se mostram acolhedoras em relação aos estrangeiros, não chegam a confundir-los com os cidadãos”*. E ele nega qualquer evolução da democracia em direção à restrição, explicando que, após as perdas humanas da guerra do Peloponeso, Atenas se torna outra vez mais aberta (JARDÉ, 1923: 309).

É claro que todos reconhecem que havia restrições (terra inacessível, ausência de direitos políticos); mas, para além de uma simples *“hospitalidade”*, *“no que se refere ao conjunto de direitos civis, o meteco não difere do ateniense”* (JARDÉ, 1923: 306). E se, por vezes, estes autores *“esquecem”* de explorar elementos que vão em sentido contrário ao de sua argumentação, como esta proibição de adquirir terra, tanto mais importante quanto estes autores são com maior freqüência *“primitivistas”*, eles também deixam de aproveitar outros elementos que vão no sentido de sua argumentação. Por exemplo, este *“conjunto de direitos civis”* faz dos *metecos* quase iguais aos *“cidadãos”* das cidades não-democráticas, nas quais o essencial dos direitos dos cidadãos eram os direitos *“civis”*, já que

eles se encontravam excluídos das decisões importantes pelos oligarcas ou pelo tirano.

Em resumo, com pequenos traços, constrói-se uma imagem de “inclusão”. Jardé (1923: 306) vai bem longe, por exemplo, ao explicar que *“nada mostra melhor que Atenas os trata menos como estrangeiros do que como cidadãos (...) a cidade os admite em suas festas religiosas”*. *“Menos como estrangeiros do que como cidadãos”*, Jardé é um incondicional da integração social. Este tipo de posição é dominante, embora Jardé vá mais longe do que os outros. Mas temos um Picard, por exemplo, para pensar que *“os metecos, molestados pelos oligarcas”*, são *“favorecidos nos períodos demagógicos”* e que eles *“prepararam nas idéias e nos costumes, o cosmopolitismo helenístico”*, sem que haja julgamento favorável sobre o “cosmopolitismo” e ainda menos sobre a “demagogia” (PICARD, 1930: 47). O que mostra que Jardé tinha razão, e que a integração deve ser sempre defendida.

Neste domínio, Atenas faz uma obra de civilização, parece pensar Francotte:

“os atenienses não foram ingratos com os artesãos de sua fortuna. Eles não conseguiram se libertar completamente dos preconceitos egoístas que reinavam nos Estados antigos; o direito de cidadania permaneceu um privilégio; os metecos só o obtiveram raramente; mas eles tiveram a segurança pessoal, a proteção das leis e freqüentemente a concessão de direitos especiais. Eles foram intimamente misturados a toda a vida da cidade, ajudaram-na com seu dinheiro, serviram-na nos campos de batalha e o autor da República dos Atenienses pode escrever que em Atenas nada distinguiu os metecos dos cidadãos”.

Se a indústria grega tivesse sido mais desenvolvida, diz Francotte (1900, v. 2: 119), a cidade *“não poderia ter se subtraído à necessidade de conceder aos estrangeiros, através de uma medida geral, o direito de propriedade”* e assim ligá-los *“ainda mais à sua cidade adotiva”*. Limitada, então, pelos costumes da época, limitada pelo seu arcaísmo econômico, Atenas, apesar de tudo, fez avançar a civilização, neste campo das relações com os estrangeiros.

Uma vez mais, será necessário esperar pelo fim do período, para ver Aymard preparar, aliás com os mesmos ingredientes, uma receita diferente. Ele explica que a democracia foi piorando neste aspecto, e que Péricles conduziu uma política muito mais exclusivista e menos integradora que Sólon ou Clístenes, e isto sem encontrar as nuances dos autores que o precederam. Em seguida, ele explica *primeiro* que Atenas permaneceu

hospitaleira: os *metecos* viviam como os cidadãos, recebiam a mesma educação, eram submetidos às mesmas obrigações militares e fiscais, eram julgados segundo as mesmas leis pelos mesmos tribunais; e apenas em seguida ele diz:

“mas a vida política desta (a cidade) não lhes deixa lugar algum”, deixando assim para o final uma imagem de insuficiência e de exclusão. Certamente já muito influenciado pela “cidade da exclusão” que começava a se afirmar na historiografia, ele julga que “é ainda mais paradoxal ver Atenas adotar tardiamente, e pela iniciativa do mais prestigioso e do mais destacado, intelectualmente, dos seus homens de Estado democratas, uma legislação de caráter claramente racista” (AYMARD, 1953: 318).

Esta avaliação da lei de 451-450, esta palavra “racista”, vai bem longe na condenação, e me parece que ele é o único autor a ir tão longe. Podemos aprovar sua condenação, mas sua análise histórica não é correta. E, além disso, ela lança uma luz inesperada sobre os riscos políticos inerentes à “cidade da exclusão”, que é o de deixar nas mãos da extrema-direita contemporânea, para um uso fácil e *prêt-à-montre*, uma experiência histórica, a da Atenas clássica, que tem, que pode ter, e que deve ter para nós um sentido exatamente inverso, ou seja, o da participação.

A quase totalidade dos autores positivistas era composta de “integradores” nos dois sentidos do termo: no sentido em que eles aprovavam “a integração dos estrangeiros”, e no sentido em que eles pensavam que a experiência ateniense era de fato integradora dos estrangeiros. Ainda que eles lamentem, como Glotz (1920: 230), que a experiência não tenha ido mais longe, eles encaravam o estrangeiro como um elemento *ativo* da vida ateniense. Eles enxergavam — e aprovavam — um apagamento de “toda distinção entre cidadão e estrangeiro domiciliado”, como Jardé (1923: 307), que erigia o processo em verdadeiro modelo de integração republicana, contestando aliás várias vezes Fustel de Coulanges nestas páginas. As fórmulas “mas”, “ao contrário”, mostram que é sistematicamente à segunda parte da explicação, aquela que se refere à integração do estrangeiro, que eles atribuem maior peso. Para eles, quanto a este aspecto, Atenas é um modelo, e eles tentam ver o que ela fez a mais do que as cidades do passado ou as outras cidades clássicas, e não o que ela fez a menos que os ideais contemporâneos. Esta não é de forma alguma uma posição difícil de ser sustentada, pois na realidade política, não havia, e continua não havendo, direito de voto ou elegibilidade para os estrangeiros na democracia contemporânea. A tolerância aos costumes estrangeiros, e a situação sócio-econômica dos estrangeiros, por outro lado, eram claramente superior-

res em Atenas em relação à maior parte das experiências contemporâneas. Em relação aos estrangeiros, portanto, também, a Atenas dos positivistas era uma cidade “de incluídos” ou uma cidade “da inclusão”.

Depois das mulheres e dos estrangeiros, os escravos. Este é, sem dúvida, para os positivistas, o caso mais difícil pois se, em sua época, o movimento das *suffragettes* podia fazer pensar que um dia as mulheres teriam direitos políticos e se, no mundo antigo, na falta de verdadeiros direitos políticos enquanto estrangeiros, a cidadania para os filhos de pai ateniense prometiam uma solução para pelo menos uma parte da geração seguinte, no que se refere à escravidão, não há ambigüidade: a cidade grega a praticou, a modernidade a aboliu. Por outro lado, para os autores positivistas do início do século XX, que escreviam mais de cinquenta anos após a abolição da escravidão nas colônias francesas, a indignação moral e o tom de combate anti-escravista que tinha sido adotado por um H. Wallon em meados do século XIX não se impunha mais com tanta força. Eles poderão portanto abordar a escravidão grega com maior distância. Distância da qual eles não se privarão.

Guiraud, examinando a escravidão homérica, vê nesta mão-de-obra uma tentativa das famílias de aumentar sua autarquia e pensa que, num mundo de perigos e de violências para o desenraizados, “a escravidão era um meio, muito imperfeito sem dúvida, de criar para si uma nova família”. A escravidão patriarcal seria um meio de integração e proteção física. “Os rigores da servidão” eram temperados pela proximidade no trabalho e pela familiaridade. Guiraud reconhece que “Homero talvez tenha maquiado um pouco as coisas”, mas aceita uma visão idílica desta escravidão. Apoiando-se em certa passagem de Homero — a qual nós retornaremos — ele afirma que os tetas, pobres livres, tinham sobre os escravos a vantagem da liberdade, “mas na realidade, eles eram muito mais infelizes, pois nunca estavam seguros do amanhã” (GUIRAUD, 1905: 18). A escravidão é assim relativizada.

Na etapa seguinte, Glotz afirma, numa explicação das etapas da história grega, que “o desenvolvimento da escravidão é um dos fenômenos mais gerais produzidos pela desorganização do regime patriarcal”, pois a família não foi mais suficiente para a produção, ainda mais em razão das necessidades que aumentavam. É na produção doméstica (e não na agricultura) que a escravidão se desenvolve, gerando um excedente de produção que vai para o mercado. Assim, diz Glotz

“a ciência imparcial é obrigada a constatar a necessidade histórica e os efeitos úteis de uma instituição que era a única a poder permitir à Grécia, mal saída do regime familiar, tomar imediatamente um impulso magnífico.

Mas a moral tem sua revanche. Imediatamente aparecem estas feridas da escravidão, de onde a gangrena se expande a toda a sociedade"

é o trabalho se torna uma coisa cada vez mais desprezada (GLOTZ, 1920: 103-105). Necessidade histórica e utilidade aparecem ligadas à esta revanche da moral.

Glötz generaliza "aos gregos" o que tinha sido uma formulação de Aristóteles, dizendo que para eles, cidade e escravidão caminhavam juntas e que, instituição legítima, a escravidão se alimentava neste reservatório de inferioridade "natural" que era constituído pelos bárbaros. O escravo era um instrumento animado, ele tem uma alma mas não uma personalidade, a maioria dos escravos provinha da captura de guerra mas apenas Atenas soube evitar a ameaça da escravidão dos nacionais, o que ele encara como um progresso de civilização (GLOTZ, 1920: 231-235).

Para Francotte, "*inicialmente, a família tem necessidade de mercenários livres, de jornaleiros, nós acabamos precisamente de vê-los aparecer na domesticidade, quase confundidos com os escravos*". Observemos o "quase". Ele prossegue: "*bem miserável é seu destino; Aquiles, nos infernos, o toma como termo de comparação para marcar tudo o que a morte tem de horrível; é ainda preferível ser jornaleiro de um pobre, mas viver, a reinar nos infernos sobre todos os mortos*" (FRANCOTTE, 1900, v. 1: 273). Acerca desta passagem célebre da *Odisséia* (XI, 489), a interpretação de Guiraud acabará por prevalecer, em especial graças a Finley, para o qual também ela significava que era melhor ser escravo do que teta, já que teta é a pior condição imaginada por Aquiles. Enquanto que para Francotte, eles são "quase" confundidos com os escravos (e portanto estão acima). Para Francotte, não pode existir algo de pior que a escravidão. Quanto ao fundo deste debate, Francotte pode muito bem ter tido razão, no sentido em que, para Aquiles, imaginar a situação de escravidão para si próprio estava fora de questão, e portanto, ser teta era simplesmente a pior situação imaginável, e não a pior no absoluto. Aquiles falava de si mesmo, ele não estava fazendo sociologia.

Segundo Francotte, havia escravos em toda parte, mas nunca grandes concentrações, as mulheres são mais numerosas (*sic*) e a escravidão é um fato normal e incontestável para os Antigos; eles guardam a memória de um tempo em que a escravidão não existia ainda, mas no tempo histórico, diz Francotte, é diferente, pois os escravos já estão presentes em Homero. A partir do século IV a.C., "*a escravidão se generaliza*", "*nova prova de que, pelo menos do ponto de vista material, o IV século estava em progresso em relação ao V*" (FRANCOTTE, 1900, v. 1: 233). Em

Francotte, a retórica do combate anti-escravista (a apenas uns dez anos de distância em relação à abolição dos últimos sistemas escravistas, em Cuba e no Brasil), é ainda muito presente: “*a funesta instituição da escravidão ainda fazia sentir os seus efeitos*”, diz ele, acerca do fato que, pela alforria, as “classes inferiores” encontravam-se infladas e a concorrência no mercado de trabalho, mais dura (FRANCOTTE, 1900, v. 1: 222).

Atenas e a Grécia conheceram a escravidão. Foram elas “escravistas”? Durante muito tempo a questão do número e da proporção de escravos foi muito discutida. Picard fixa para Atenas uma população de aproximadamente 250.000 habitantes. Ele aceita um total de 60.000 para a população cidadã, o mesmo ou um pouco menos para os *metecos*, e julga que “*as últimas estimativas mais prudentes tenderiam a admitir que em Atenas a população subjugada talvez jamais tenha ultrapassado nem mesmo atingido o máximo de cem mil*” (PICARD, 1930: 30-32). Para Laurent (1933: 157), “*fez-se acerca do número de todos esses escravos julgamentos tão diferentes que é prudente reter apenas o seguinte: na época clássica, em toda a Grécia, os escravos eram muito mais numerosos do que os homens livres*”. Segundo Hatzfeld (1926: 145), “*o número de escravos aumentou junto com o de estrangeiros. Eles representavam talvez um quarto da população total da Ática*”. Para Glotz, os escravos, mais numerosos nas cidades marítimas, comerciantes e industriais, são ali “*mais numerosos*” do que os livres. Os de sexo masculino são mais numerosos nas cidades comerciantes, as mulheres no serviço doméstico. Muitos livres possuem escravos (pelo menos um, em geral de três a doze por unidade familiar), mas “*os gregos jamais chegaram ao assustador desperdício de mão-de-obra*” dos romanos (GLOTZ, 1920: 239-243). Para Aymard (1953: 329), enfim, “*um lar normal raramente possui mais de três ou quatro*”, o que representa, no total, uma população escrava mais ou menos equivalente à população livre (casal mais dois filhos para três ou quatro escravos). Se por um lado esta constatação dos três ou quatro escravos por unidade familiar é feita com frequência, por outro lado muitos autores deixam pensar que há vários escravos para cada indivíduo livre, como se só houvesse um livre por unidade familiar, o que não é verdade; e Aymard tem razão de fazer a projeção total. Entre três ou quatro escravos para cada livre, e um quarto de escravos na população total, a margem é enorme, e pode induzir considerações muito diversas sobre a natureza social da cidade grega.

Há também a diversidade de situações. Segundo Glotz, o fenômeno da locação de escravos foi aumentando, a ponto de Xenofonte propor “socializar” a locação de escravos, que a cidade compraria em grande número, revertendo os lucros aos cidadãos — proposta que Glotz critica

duramente —, e este fenômeno, desligando o escravo do seu senhor, formou “*uma classe de escravos cuja situação melhorou singularmente*”, com a liberdade de morar separado, de constituir família. “*Livres em seus movimentos, alguns escravos obtêm uma posição invejável*”. Os escravos do Estado, quanto a eles, submetidos a um magistrado, só obedecem à disciplina administrativa, bem mais ligeira, e ficamos surpresos “*ao ver toda uma categoria destes homens sem direitos*” chegar na vida “*a uma posição muito distinta*”, “*cercada de uma verdadeira consideração, que ela merecia aliás*”, assegurando “*numa república em movimento*”, “*a continuidade do governo*” (GLOTZ, 1920: 252-257). Chegamos aos escravos no governo! Ele quer mostrar que “*há muitos graus na escravidão*”, mas seu raciocínio vai muito além disso.

A estes famosos escravos públicos, O. Jacob (1928: 41-43) dedicou um livro muito interessante. Ele mostra que os escravos públicos foram iniciados aos mistérios de Elêusis “*para que eles pudessem trabalhar no interior do recinto sagrado*”, sugerindo assim a partir do fato que os gregos julgaram mais aceitável fazer iniciar os escravos ao invés de colocar cidadãos para realizar os trabalhos em questão, que “*a exclusão religiosa*” dos escravos era menos forte que o preconceito social atribuído ao trabalho braçal. Esta iniciação colocava os escravos “*pelo menos num pé de igualdade*” com os cidadãos. Ele se pergunta, acerca dos projetos de Xenofonte, a razão pela qual os atenienses não tentaram “*realizar esta combinação engenhosa e simples*” para enriquecer pacificamente, e responde que o emprego de escravos “*numa proporção tão forte e unicamente num espírito de lucro devia ser repugnante aos sentimentos de natural benevolência que, quanto a este aspecto, colocava os Atenienses acima de todas as outras cidades*”, isto entre outras razões econômicas e políticas que ele indica, é verdade (JACOB, 1928: 45-49). Os escravos públicos detinham em Atenas, com frequência, o “*poder real*”, enquanto executantes, e a cidade “*confiava mais nos seus escravos do que nos seus próprios cidadãos*” para muitas tarefas. Como eram escravos da cidade, “*ninguém era em especial seu senhor*” (JACOB, 1928: 115-149). Se não tinham direitos políticos, tinham “*certos favores do ponto de vista religioso*”. É verdade que respondiam com o corpo e podiam ser torturados (*Ibid.*: 151-155), mas recebiam também recompensas, elogio público, coroa de oliveiras, decreto honorífico sobre estelas, alforria às vezes, e até direito de cidadania, embora raramente (*Ibid.*: 168-171). Jacob não tem “*nenhuma dificuldade em mostrar que vida fácil tanto quanto honrosa os escravos públicos encontravam em Atenas*”. Mais ainda que as leis, por si só “*já bem frouxas*”, os costumes doces aproximavam os escravos pú-

blicos e os *metecos* em Atenas. Eles exerciam funções que “*são muito comparáveis na nossa época à dignidade do cidadão*”. Ele retoma o tema do poder dos bastidores para dizer que “*nos meios públicos e em certos escritórios, eles são mais senhores do que a maioria dos atenienses*”. Em suas atividades, eles estão na maior parte do tempo em contato com os cidadãos e os *metecos* do que com os escravos privados, e “*em suas relações privadas, eles partilham os prazeres dos cidadãos e às vezes até de cidadãos de origem nobre*” (*Ibid.*: 184-187). Para Jacob (1928: 190-192), eles estão “*mais próximos da pequena burguesia do que da escravidão propriamente dita*”. Ele se pergunta se eles eram “*felizes*” com sua situação e responde que “*sim, pois quando eles entraram no serviço da cidade, o caráter servil de sua situação se tornou quase invisível*”. Fabulosa Atenas, que torna felizes até escravos...

É verdade que se trata de escravos públicos, de certa forma privilegiados. E os outros? Para Aymard (1953: 330), vários elementos, como o fato de usar as mesmas roupas, os castigos limitados, o refúgio em santuários, a liberdade freqüente de viver sozinho, a ausência de grandes concentrações em verdadeiras indústrias, mostram a “*doçura ateniense*” em relação aos escravos (AYMARD, 1953: 330). Segundo Laurent (1933: 91), “*a condição do escravo não era tão terrível quanto se afirma freqüentemente*”; eles eram protegidos pelas leis, podiam pedir para ser vendidos, não se podia matá-los sem razão, um escravo não podia ser batido a não ser pelo seu próprio senhor. Pouco a pouco nós os leitores de hoje começamos a nos inquietar com estas “vantagens” da vida de escravo, e com razão, pois ele continua explicando que “*na vida privada, o escravo recebia pelo menos esta forma de simpatia e de piedade que muitas pessoas manifestam a um animal de companhia, cão, gato, etc.*” É até incrível, ver assim elencados como aspectos “positivos” só ser batido pelo próprio proprietário e ser amado como um cão. Como ele está longe da tradição anti-escravista de um Wallon, por exemplo.

Sem estes excessos revoltantes, esta linha de argumentação é muito freqüente. Assim, para Hatzfeld (1926: 145), “*juridicamente protegido contra os maltratados, a situação do escravo era doce em geral*”, salvo nas minas, onde aliás se constatam as únicas revoltas. Para A. Croiset (1920: 133), os escravos, ainda que estivessem “*fora da cidade, não eram párias abandonados sem defesa a todos os caprichos. Eles eram protegidos pela lei contra as violências de seus senhores. Eles eram ainda mais protegidos pelos costumes*”. Ainda segundo Laurent (1933: 157-158), se os Estados gregos tiveram “*pouco a sofrer com as revoltas de escravos*” e também da participação de escravos nas agitações sociais e políticas

muito mais freqüentes, *"foi porque, normalmente, a sorte do escravo grego foi no conjunto bastante suportável; ele foi, em especial, menos infeliz que o homem livre sem propriedade, sem profissão e sem trabalho"*. De acordo com Jardé (1914: 179), que admite a cifra — muito alta — de 400.000 escravos em Atenas, o escravo *"deve à doçura dos costumes atenienses o fato de ter sido tratado melhor do que em qualquer outro lugar"*. Para Glotz também, a comparação com o antes e o alhures resulta em benefício de Atenas: *"os escravos tinham portanto uma vida mais doce em Atenas do que em qualquer outra cidade, e dizia-se que eles gozavam lá de uma liberdade que poderia ser invejada por muitos cidadãos pobres de vários estados oligárquicos"*. Ele explica ainda as leis atenienses que limitavam as punições e protegiam a vida dos escravos. É curioso vê-lo classificar como um "progresso" a limitação do castigo policial dizendo que *"em Atenas, o escravo recebe cinqüenta golpes, assim como o cidadão paga cinqüenta dracmas"*, enquanto que em outras cidades o número de golpes ficava a critério do magistrado! Como se vê, entre Laurent e Glotz, a distância pode às vezes diminuir consideravelmente... Glotz (1920: 236-238) vai tão longe, que ele mesmo sente a necessidade de nuançar, dizendo que *"de todos estes traços reunidos sai um quadro sem dúvida idílico demais"*, e ele fala, mas muito rapidamente e sob a forma justamente de nuance, das minas, das fugas em massa, do humor dos senhores, etc. E trata-se ainda sem dúvida de um liberal progressista, que explica — e critica — Platão, que achava muito conveniente que em muitas cidades o escravo seja exposto à violência de todos os homens livres, o que para Platão era uma forma de criticar Atenas, que não agia assim. Glotz (1920: 237), aliás, não perde um ocasião de criticar duramente o pensamento social e político de Platão. Isso é sistemático nele.

Mais doce em relação ao escravo, Atenas o é também, segundo Glotz, em relação ao liberto: *"Atenas não rejeitava os libertos numa classe à parte, como outras cidades da Grécia e Roma. Ela os colocava simplesmente entre os metecos"*, ainda que eles guardassem obrigações de ordem privada em relação ao antigo senhor. Como, segundo vimos, a situação dos metecos era *"excelente"*, *"alguns libertos chegavam a uma bela situação"*. É claro que havia uma certa *"raridade de alforrias"*, mesmo *"na cidade mais generosa da Grécia"*. Para isso contribuíam razões econômicas (relativa penúria, medo de perder um bom escravo) e morais, pois, *"persuadidos que todo bárbaro está condenado a servir em razão de uma inferioridade natural, eles se dizem que nada poderia salvar os escravos de sua degradação"* (GLOTZ, 1920: 259-262). Para Picard (1930: 48), igualmente, *"o liberto ateniense só tinha direitos civis, mas*

ele não era mais vítima de qualquer exigência", indicando assim que a "liberdade civil" dos livres não-cidadãos é um bem apreciável. Neste esforço coletivo de "salvamento histórico" da dependência grega, os *hilotas* também vão encontrar sua felicidade desconhecida. Segundo Jardé, "o *hilota tem uma situação bem melhor que a do escravo*", e na sua vida econômica, "qualquer melhoria é em benefício do *hilota, do qual nada se pode exigir além do pagamento fixado pela lei, enquanto que os rendimentos do proprietário espartano são fixos, o hilota pode se enriquecer pelo seu trabalho*". Em outras palavras, o *hilota* se encontra num contexto incitativo "moderno", enquanto que o espartano está limitado a uma "renda" de situação. Ele vê nas descrições antigas sobre "a condição miserável e desprezada dos *hilotas*" um certo exagero: "aqui de novo é preciso não exagerar a hostilidade em relação aos *hilotas. Habitados a viver nas terras do Espartano, senão livres, pelo menos tranqüilos e relativamente felizes, os hilotas desenvolveram em relação a Esparta sentimentos de lealdade*" (JARDÉ, 1923: 167-169). Eis então os *hilotas*, depois de tantos outros, felizes e tranqüilos.

Mais ainda, se a Grécia tivesse podido continuar seu trabalho de civilização, ela teria abolido a escravidão. Para Picard (1930: 50), por exemplo, "na segunda metade do século IV, os estóicos e os filósofos cínicos tinham começado uma campanha contra a criação de gado humano, que eles aliás apresentavam sobretudo como um mau negócio", mas os macedônios rapidamente proibiram a libertação de escravos. Houve portanto uma modesta porém real crítica da escravidão. Para M. Croiset (1922: 232-233), a situação do escravo era muito ruim na lei, muito ruim nas minas ou na agricultura, "abrandada" pelos costumes atenienses em muitas outras situações. As alforrias são numerosas. Trata-se, é claro, de uma instituição odiosa, mas corrigida por sentimentos de humanidade. Comum a toda a antigüidade, a escravidão não esteve ausente da Grécia, mas foi lá que as primeiras críticas foram levantadas (Eurípides, os filósofos), que prepararam a atitude do cristianismo. Com esta marcha em direção ao cristianismo a menos, esta será também a opinião de Glotz. Ele pensa que a liberalidade do tratamento dado aos escravos em Atenas (mais móveis, confundidos na rua com os livres, protegidos pela lei, etc.) e a filantropia ateniense começaram a atacar as bases da escravidão (GLOTZ, 1928: 267-269). Democracia e escravidão são, segundo ele, contraditórias, um resultado da contingência, e não complementares como outros afirmarão mais tarde:

"poderíamos pensar que, nas sociedades onde o direito atacava os escravos com uma lógica implacável e onde a filosofia só buscava um abrandamento"

mento de sua sorte numa melhor exploração de seu trabalho, nada era capaz de tornar mais leve o peso de suas correntes. E entretanto o povo ateniense teve o mérito de introduzir no seu direito contradições salutares e de melhorar a condição dos escravos. Ele obedecia a necessidades econômicas e políticas. Num país em que os escravos eram numerosos, a paz pública exigia que eles não estivessem num estado de permanente exasperação. Mas, sobretudo, a idéia democrática tinha sua própria virtude, esta ternura refletida em relação aos humildes que é designada pelo termo essencialmente ateniense de 'filantropia'" (GLOTZ, 1920: 236)

Sobre um fundo em que a escravidão é onipresente, Atenas está na vanguarda da humanidade. E, na opinião de Glotz, há, no longo prazo, uma contradição entre escravidão e democracia, para além da questão no número de escravos. Entre democracia e escravidão, a relação é inversamente proporcional, e não diretamente proporcional como se dirá mais tarde. Mesmo no final do período aqui estudado, num Aymard entretanto já tocado pela "cidade dos excluídos", as exclusões não são um elemento lógico e necessário do sistema, mas uma lacuna, uma interrupção na aplicação de seus princípios: "somos tentados a taxá-los de inconseqüência, por reservarem aos seus cidadãos direitos que esperávamos ver atribuídos mais generosamente". Se "a doutrina" tem "tons universalistas", "sua aplicação, entretanto, permaneceu estreita" e "é exato" — e aqui ele se desmarca de seus antecessores — "que Atenas, modelo das democracias gregas, não sonhou um só instante em suprimir a escravidão" (AYMARD, 1953: 317-318). Vemos se desenhar neste autor uma outra cidade grega.

Podemos portanto dizer que a cidade grega positivista é uma "cidade dos incluídos", no sentido em que ela atribui muito maior atenção aos assuntos dos cidadãos; mas podemos também dizer que, em relação às mulheres, aos estrangeiros e aos escravos, ela é uma cidade "de incluídos" ou uma cidade "da inclusão". Neste aspecto, como em muitos outros, as outras "cidades gregas" do século XX adotarão um ponto de vista radicalmente diferente.

Bibliografia

AMPOLO, C. (org.) *La città antica. Guida storica e critica*. Bari: Laterza, 1980.

AYMARD, A. "Liberté, patrie, factions". In: *Revue des Études Anciennes* 49: 321-326, 1947.

AYMARD, A. *L'Orient et la Grèce antique*. Paris: PUF, 1994 [1953].

- BAILEY, C., FINLEY, M. I. (org.). *L'héritage de la Grèce et de Rome*. Paris: Robert Laffont, 1992.
- BIARD, A., BOUREL, D., BRIAN, E. (org.). *Henri Berr et la culture du XX e siècle. Histoire, science et philosophie*. Actes du Colloque International 24-26 octobre 1994. Paris: Albin Michel, 1997.
- CAMERON, A. (org.). *History as text. The writing of ancient history*. Londres: Duckworth, 1989.
- CANFORA, L. "Antiquisants et marxisme". In: *Dialogues d'Histoire Ancienne* 7: 429-436, 1981.
- CANFORA, L. *Ideologias de los estudios clasicos*. Madrid: Akal, 1991.
- CARCOPINO, J. "Histoire de l'ostracisme athénien". In: *Mélanges d'Histoire Ancienne* 25. Paris: Félix Alcan, 1909.
- CASSIN, B. (org.). *Nos Grecs et leurs modernes*. Paris: Seuil, 1992.
- CAVAIGNAC, E. *L'économie grecque*. Paris: Plon, 1951.
- CLOCHE, P. *Les classes, les métiers, le trafic*. Paris: Les Belles Lettres, 1931.
- _____. *La démocratie athénienne*. Paris: PUF, 1951.
- _____. *Le monde grec aux temps classiques*. Paris: Payot, 1958.
- COHEN, R. *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*. Paris: PUF, 1939.
- CROISET, A. *Les démocraties antiques*. Paris: Flammarion, 1920.
- CROISET, M. *La civilisation de la Grèce antique*. Paris: Payot, 1994. (1922)
- DI DONATO, R. "La cité de Fustel à Glotz; méthode historique et science sociale". In: "*Poikilia*" *Études offertes à Jean-Pierre Vernant*. Paris: Editions de l'EHESS, 1987. pp. 451-461.
- DROIT, R.-P. *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?* Paris: Le Monde Editions, 1991.
- FESTUGIERE, A.-J. *Liberté et civilisation chez les Grecs*. Paris: Editions de la Revue des Jeunes, 1947.
- FLACELIERE, R. *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*. Paris: Hachette, 1959.
- FRANCOTTE, H. *L'industrie dans la Grèce ancienne*. 2 v. New York: Arno Press, 1979. (Liège: Bibliothèque de la Faculté, 1900-1901)
- FRANCOTTE, H. *La polis greque*. Paris: Paderborn, 1907.

- _____. *Histoire politique de la Grèce ancienne*. Bruxelles: A. Dewil, 1922.
- GLOTZ, G. *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. New York: Arno Press, 1973 [Paris, 1904]
- _____. *Le travail dans la Grèce ancienne*. Paris: Felix Alcan, 1920.
- _____. *Histoire grecque*. 2 v. Paris: PUF, 1948. (1926)
- _____. *La cité grecque*. Paris: Albin Michel, 1988 [1928].
- GRIMAL, P. *Les erreurs de la liberté dans l'Antiquité*. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- GUIRAUD, P. *Etudes économiques sur l'Antiquité*. Paris: Hachette, 1905.
- HARTOG, F. *Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*. Paris: PUF, 1988.
- HATZFELD, J. *Histoire de la Grèce ancienne*. Paris: Payot, 1950 [1926].
- ISAAC, J. *Les oligarques*. Paris: Ed. de Minuit, 1945.
- JACOB, O. *Les esclaves publics à Athènes*. New York: Arno Press, 1979. (Paris: Champion, 1928)
- JARDÉ, A. *La Grèce antique et la vie grecque*. Paris: Delagrave, 1996. (1914)
- _____. *La formation du peuple grec*. Paris: Albin Michel, 1938. (1923)
- _____. *Les céréales dans l'Antiquité grecque. La production*. Paris: De Boccard, 1979. (1925)
- LAURENT, J. *Essais d'histoire sociale. La Grèce antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1933.
- MOMIGLIANO, A. *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*. Paris: Gallimard, 1983.
- PICARD, C. *La vie privée dans la Grèce classique*. Paris: Rieder, 1930.
- ROMILLY, J. de. *Problèmes de la démocratie grecque*. Paris: Hermann, 1975.
- VERNANT, J.-P. *Entre mythe et politique*. Paris: Seuil, 1996.
- VIDAL-NAQUET, P. *La démocratie grecque vue d'ailleurs*. Paris: Flammarion, 1990.
- VOGT, J. "La schiavitù antica da Humboldt a oggi". In: SICHIROLLO, L. (org.). *Schiavitù antica e moderna, problemi, storia, istituzioni*. Nápoles: Guida Editori, 1979. pp. 205-224.