

Cotidiano, Trabalho e Lazer na Atenas Clássica*

Marta Mega de Andrade

Abstract

This paper aims to discuss some perceptions of work and leisure, connected with an experience of everyday life, according to classical athenian literary sources. It stresses the role of leisure in an everyday "style of life", and compares ancient and modern experiences of work, leisure, and everyday life.

Voltar para casa após um dia de trabalho. Há os programas de TV, a roda de samba, amigos, família; há o boteco da esquina, a "birosca" da praça. Podemos beber, é tudo: a vida no lugar em que se vive; pois no trabalho não se vive, fazemos algo que nos é estranho. No trabalho, dispensamos a força vital, na maioria das vezes porque precisamos sobreviver, e na minoria das vezes porque desejamos bons fins-de-semana. Uma elaborada construção "moral-natural", faz de nós sujeitos trabalhadores, unidades no universo metafísico do trabalho em geral. Mas na sexta-feira à noite... nada mais importa.

Os enunciados são variados, as práticas também são múltiplas. Mas, como negar que o fim de semana parece uma benção da natureza ao homem cuja natureza parece ser o trabalho? Nosso idioma provoca ainda mais a identificação do fim de semana com um tempo outro, diferente do tempo "fretado" pelo empregador: segunda-feira; terça-feira; quarta-feira... sábado, e domingo — o dia do senhor é o dia da forra: o tempo é livre, para a modorra, o desespero do trabalhador compulsivo, ou o lazer dos que podem.

Mas, não responsabilizemos tão cedo a natureza por essa configuração do tempo do trabalho e do tempo do lazer, já que o tempo cósmico, o

* Este ensaio apresenta alguns dos resultados das pesquisas realizadas para a tese de doutorado *A "Vida Comum": Espaço e Cotidiano nas representações urbanas da Atenas Clássica* (História Social — USP; orientação: Prof. Dr. Ulpiano Toledo Bezerra de Menezes).

tempo natural, é um estado de coisas e não moeda de conta. Gostaria de me referir à questão de como a relação com o trabalho pode ser outra, e portanto trabalho, lazer, assim como cotidiano, são noções e práticas cultural e historicamente constituídas. Esta questão não é nova, nem esotérica, e não deve gerar nenhuma dificuldade ao nosso entendimento, ao menos desde que Marx, há mais de um século, a colocou em discussão. Ao tornar claro o movimento unificador do capitalismo, ligando a possibilidade da medição objetiva do tempo à um *continuum* — o trabalho em geral — para um fim, a produção da mercadoria reificada e tornada abstrata no valor de troca (1974: 109-131), os estudos de Marx apontaram para a possibilidade de abordar o trabalho e o trabalhador, em todas as suas implicações (noção, prática, vivência), como produtos históricos e não formas da natureza humana.

O “duplo” do trabalho, aquilo que chamamos de “lazer” define-se no senso comum pelo “não-trabalhar” (pintar a casa, consertar um carro, pode ser um *hobby* e não um trabalho); ao mesmo tempo, todos os trabalhos que não produzem coisas palpáveis (objetos úteis, no sentido de objetos com valor de troca) acabam sendo captados como “lazer”, ou *nada fazer*: “*arrume um outro hobby*” dizia o gerente do banco ao seu funcionário escritor (em *O Processo*, filme inspirado em Franz Kafka). Na forma da ociosidade, o *nada fazer* transforma-se em patologia social: a preguiça é coisa do diabo; a Deus, o trabalho. Poderia aumentar a lista com um número elevado de exemplos, e acho que todos nós temos os nossos próprios exemplos, mas gostaria de encerrar com esse preâmbulo lembrando que, como imagem invertida do trabalho, o lazer aparece também no senso comum como o antídoto ao cotidiano; reproduzir no tempo livre (lazer, “verdadeira vocação”, atividade) o tempo do cotidiano (trabalho, desencontro de si mesmo, passividade), é uma possibilidade sufocante, angustiante, e de qualquer modo negativa (“faz mal à saúde”; mostra pobreza material e de espírito).

Todas essas sentenças, delimitando uma experiência coletiva e histórica, reproduzindo pressuposições culturalmente constituídas, não são absolutas, não são da natureza humana. Quando Péricles diz na Atenas do século V a.C. que “*para o remédio de nossas penas, nós asseguramos ao espírito numerosas formas de desprendimento: temos concursos e festas religiosas que se sucedem o ano todo, e também entre nós, instalações luxuosas, cujo agrado cotidiano afasta a contrariedade para longe*” (TUCÍDIDES II, 38, 1)¹ não se refere a uma fuga do cotidiano, mas a um prêmio que a cidade — coletividade que substancia a imagem de uma elite “doadora” de benesses — confere aos seus cidadãos para o prazer do “cada dia”. Portanto, ao abordar o cotidiano e o trabalho na Atenas Clássica,

deve-se cuidar para não dirigir os olhares *a priori* para o jogo de trabalho e cotidiano *versus* lazer. Deve-se cuidar para não aprisionar as práticas deles às nossas, equívoco devido a um procedimento de identificação por analogia (semelhança que, na maioria das vezes, recai no anacronismo). Por isso, deve-se indagar, em primeiro lugar, qual era o estatuto do trabalho entre os gregos antigos, e como se configurava a relação entre cotidiano, trabalho e lazer na Atenas do período clássico (séculos V e IV a.C.).

1. Trabalho, Lazer e Ócio

Então, qual era o estatuto do trabalho entre os atenienses na Grécia Antiga? O conceito de “trabalho geral” esteve no centro de um debate que, a partir da década de sessenta, opôs historiadores como Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet — e no âmbito anglo-saxônico M. I. Finley — por um lado à historiografia economicista de Rostovtzeff (e outros), que abordava a “economia antiga” por analogia a economia moderna, e por outro lado à historiografia marxista, que procurava aplicar ao mundo antigo o conceito de “modo de produção”. Colocava-se em questão o problema mais amplo da possibilidade ou não de se estudar a economia antiga como uma esfera isolada da vida social, e argumentava-se sobre a carência de racionalidade econômica nas práticas sociais e nas representações entre os povos da Antiguidade. O debate sobre o conceito de “trabalho abstrato” constituiu-se como um dos momentos dessa discussão mais ampla, contribuindo para gerar o que hoje é um paradigma dominante em História Antiga. Analisemos este ponto de vista no que concerne ao “trabalho”, tal como expresso por J.-P. Vernant (1990: 279-280), sobre os gregos antigos em geral:

“Para nós [i. é, os homens de hoje], todas as tarefas profissionais, por mais diversas que sejam no concreto, entram em um tipo de conduta única: vemos aí uma mesma atividade forçada, regulada, cujo efeito concerne diretamente a outrem e que visa produzir valores úteis ao grupo.(...) Pelo contrário, no quadro da técnica e da economia antigas, o trabalho só aparece ainda sob seu aspecto concreto. Cada tarefa acha-se definida em função do produto a que se propõe fabricar: a do sapateiro em relação ao sapato, a do oleiro em relação à cerâmica. Não se vê o trabalho com a perspectiva do produtor, como expressão de um mesmo esforço humano criador de valor social. Na Grécia Antiga, não se encontra uma grande função humana, o trabalho, cobrindo todas as profissões, mas uma pluralidade de profissões diferentes, em que cada uma constitui um tipo particular de ação, produzindo sua própria obra. (...)”

Entre nós, o trabalho abstrato ultrapassa não apenas as atividades particulares, mas enraíza-se na compreensão que temos de nós mesmos e do mundo. Trata-se do *homo faber*, na expressão de Hannah Arendt (1987). Para os gregos antigos, a relação entre o produto e o esforço despendido para produzi-lo, o “trabalho”, completa-se na efetivação da própria obra: o vaso pintado, o sapato, o perfume, as verduras vendidas na *Ágora* pela mãe de Eurípides. Em termos éticos, o homem agente, o “praticante”, não se define pelo “trabalho” — o homem que trabalha — mas pelo “uso”, pela capacidade ou aprendizado do bom uso das coisas, e das boas relações entre as pessoas (a justiça e o costume em uma cidade). Isto explica porque trabalho, embora possa produzir bens com valor de troca num comércio que ultrapassa o mercado interno, não constitui um valor social, seja de virtude ou de prestígio: ter prestígio é poder vangloriar-se do ócio (*hé scholé*).

Os atenienses do período clássico falavam em trabalho de diversas maneiras. Aquela que mais se aproximaria de um conceito moderno e abstrato de “trabalho” era *tò érgon*, ou mais vulgarmente, *tá érga* — “os trabalhos”, esforços despendidos na realização de uma tarefa. Entretanto, se quiséssemos nos referir àquilo que consideramos o trabalho, isto é, a denominação abstrata da mercadoria oferecida e alugada em um “mercado de trabalho”, nos depararíamos com uma primeira dificuldade: nem todos os esforços despendidos podiam ser comparados uns aos outros. O trabalho agrícola era um *érgon*, e o seu trabalhador era um *geórgos*; o trabalho nas oficinas, no artesanato, nas olarias, assim como entre os artistas, era uma *poiésis*, uma fabricação, e esta expressão o definia melhor do que a de *érgon*. Mas os trabalhos da guerra faziam parte dos *tá érga*; assim como o esforço físico e mental com uma finalidade específica, a honra, *areté*. A generalidade da expressão *érgon* parece ter residido em um “fazer” que envolvia não somente o esforço físico, mas um esforço físico culturalmente voltado para atividades valorizadas, com a finalidade específica de agir bem, de realizar da maneira mais adequada uma tarefa, ou simplesmente de “realizar” (honrar aos deuses, tanto quanto o trabalho de parto).

A produção de bens era uma *poiésis*, uma fabricação, assim como a criação artística o era; estavam no mesmo plano de significação. O *érgon* era o esforço físico, aplicado principalmente a atividades em geral, ao serem realizadas de forma adequada, em seu campo próprio de aplicação. Em última análise, para unir a diversidade das situações particulares, dos diversos trabalhos, produções, fabricações, tarefas, havia uma única noção, a de *pónos*, pena, flagelo, fadiga. Assim, a tradução abstrata do trabalho não era a da produção de um valor em geral, mas a fadiga e as penas, o cansaço físico e mental que essa atividade provocava. Isso diferenciava

o “fazer” em geral do “trabalhar” (trabalhar era, literalmente, “penar”). Apesar de ser uma noção generalizante, não se vende ou compra o *pónos* em um mercado.

Levando-se em consideração toda uma tradição cultural, lemos em Hesíodo, poeta beócio do século VII a.C., aquilo que posteriormente os atenienses do período clássico deviam contar como uma estória, um mito: o nascimento de Pandora (*Teogonia* vv. 535-612; *Os trabalhos e os Dias* vv. 42-105). De acordo com a estória, a primeira mulher é fabricada com dons dos deuses olímpicos aos homens mortais: fala sedutora e enganosa, corpo de virgem, atributos multiformes, jóias, panos, maravilha aos olhos. Tão impressionante a ponto de cegar o bom senso de Epimeteu, o homem que a recebe como presente. E por desígnios de Zeus, a primeira mulher abre a tampa do jarro, e espalha sobre a terra o *pónos*: obrigados a penar desde então para viver, e a copular para reproduzir, os homens e as mulheres seguem mal-unidos sobre a terra. Estória edificante, que no mesmo movimento com o qual enraíza religiosamente as origens de homens mortais e de mulheres, explica porque, para garantir a sobrevivência, são precisos os *érga*, os esforços: retirar da terra o grão, fazer o pão, sacrificar aos deuses, casar-se e conceber filhos iguais aos pais, todas são tarefas referidas como *érga*. Essa estória conta as origens do *pónos*, liga essa origem ao surgimento da mulher, faz da fadiga um elemento fundador da condição humana, mas não nos apresenta nem um *homo faber*,² nem nos conduz às formas como se concebia o trabalho no século V a.C. em Atenas. Nessa cidade e nessa época, a estória de Hesíodo circulava em um meio social que compreendia — e usava — de forma diferente o âmbito dos *érga*, opondo o trabalho manual ao trabalho agrícola, por um lado, e a necessidade de trabalhar ao ócio, por outro.

A diminuição moral das atividades manuais ou assalariadas, assim como a valorização do ócio na Atenas Clássica, parece ter sido uma constante nos textos da época. Na maioria das vezes, percebe-se que se trata de uma ideologia, perfeitamente adequada à reafirmação da hegemonia social de uma elite de grandes proprietários rurais e homens ricos da cidade. Até que ponto essas idéias, claras como nos aparecem nos textos, representavam um consenso, isto é muito difícil de discernir. Hefesto, o artesão dos deuses e ele próprio deus, era feio e coxo; os homens do povo eram os homens da comédia, esses caracteres cômicos e distorcidos; essa imagem caricatural está presente também na iconografia, o que nos ajuda a concluir que o homem das artes não se sentia o herói de si mesmo, nem um exemplo social pelo seu trabalho. Mas ele podia ser um herói das batalhas coletivas de sua cidade, até mesmo sendo um teta e engrossando as filei-

ras da marinha. Portanto, se não podemos afirmar que a idéia clara era um consenso em sentido amplo — não informava cegamente uma rotina cotidiana do povo — também não se tratava puramente de uma ideologia das minorias. E o fato, que nos resta, é o de que em suas próprias obras, esses artesãos (assim como outros antes do capitalismo transformar o mundo em mercadoria) demonstravam claramente que seu trabalho não era *qualquer* trabalho, sendo, entretanto, um trabalho *comum*.

A *pólis* dos atenienses era uma *pólis* de artesãos, comerciantes, mestres das técnicas e artes manuais. Para além do cidadão ideal, o *georgói* (camponês), a política ateniense ganhava seus contornos pela participação massiva daqueles cidadãos que habitavam próximo à cidade, e que podiam acorrer com maior freqüência às reuniões da assembléia. Estes eram os artesãos, os marinheiros, os comerciantes, e em um nível mais elevado, os grandes proprietários rurais, e os proprietários ricos de oficinas. Esta participação tinha suas conseqüências nas decisões políticas tomadas por Atenas (exemplos disso, a crer nas reclamações dos personagens de Aristófanes, eram os rumos da Guerra do Peloponeso decididos pelos cidadãos, em detrimento dos agricultores). Mas a sociedade ateniense nem por isso deixou de indicar, por diversos meios, a importância social desses homens; por exemplo, no fato de se ter escolhido Atená, cuja potência divina é fortemente vinculada as artes técnicas, como deusa patrona da cidade. Nos mitos de autoctonia (fundação da cidade e justificativa dos elos divinos do cidadão com sua terra habitada), contava-se que o casamento assexuado entre Atená e Hefesto (deus ferreiro, mestre das artes da forja) teria gerado o primeiro cidadão autóctone, Erecteu. Na Acrópole, enfim, figurava-se aos pés da estátua de Palas Atená o par Erecteu-Pandora, o cidadão autóctone e a primeira mulher, aquela responsável pelo *pónos*. Todos esses enunciados, no plano religioso, no mito, no espaço da cidade, apresentavam aos homens da época a cidade de Atenas como uma cidade da técnica, da *poíesis* (até mesmo a arte de fiar que é propriamente feminina, teria sido ensinada às mulheres por Atená).

Por que não houve então uma elevação do conceito moral de trabalho? Por que não se valorizou o trabalhador? Porque o trabalho e o trabalhador jamais foram concebidos pelos atenienses como formas abstratas da atividade e da natureza humana. A atividade produtora era experimentada como o *pónos*, ao qual todos os humanos estavam expostos, e da qual alguns grupos privilegiados repetiam ter a capacidade de se liberar. Mas cada indivíduo, no seu âmbito de atuação, exercia a sua arte específica, particular, exercia a sua fabricação para um uso: para um lugar, e para uma ocasião específica.

Somente o trabalho agrícola era diferentemente considerado (era positivo para aqueles que trabalhavam a própria terra, e não a dos outros); a agricultura era valorizada não apenas por ser idealizada, mas por ser, na maioria das vezes, uma atividade relativa ao cuidado do patrimônio, ao espaço doméstico. O ideal de autarquia, ou seja, bastar-se a si mesmo, era preponderante na esfera doméstica do *oikos*. A razão primeira da agricultura era a auto-suficiência de uma casa, e não a troca. Isto nos sugere uma primeira forma de classificação das atividades produtivas em Atenas: na diversidade concreta pela qual as formas de atividade eram percebidas, o trabalho doméstico, cujo fim era a auto-suficiência ou a manutenção de um patrimônio privado, era separado das formas de trabalho cujo produto era comercializado; esta separação operava-se pela mediação de um valor social, positivo para as tarefas no âmbito doméstico, e negativo para todas as outras atividades produtoras de bens.

Autarquia e troca, positivo e negativo. Seria possível explorar alguma outra síntese, que nos permitisse apreender outras atividades como formas de "trabalho"? O juiz Filocléon, personagem da comédia *As Vespas*, de Aristófanes (aprox. 420 a.C.), acorda cedo todos os dias para tomar assento no tribunal da Helieia, onde julga com mão de ferro; ao fim do dia ele retorna à casa com o *misthós* (remuneração diária devida ao cidadão no exercício de uma magistratura), seus três óbolos, entre os dentes, que lhe são gentilmente roubados pela filha com seus carinhos, e pela mulher, que lhe prepara um purê de lentilhas. Teria ele recebido um salário pelo seu trabalho? A peça de Aristófanes (*As Vespas* vv. 698-712) é bem clara, ao colocar na voz do personagem Bdelicléon as seguintes exortações ao pai, Filocléon:

"Então ouça: você poderia ser tão rico quanto todos os outros colegas seus; mas esses eternos adúladores do povo lhe tiram os meios. Você reina sobre uma porção de cidades, desde o Mar Negro até a Sardenha, e sua única satisfação é este salário miserável; e eles ainda lhe pagam avaramente e gota a gota, como óleo na mecha de um lampião; na realidade eles querem que você seja pobre, e vou lhe dizer a razão disto: é porque você conhece a mão que te alimenta, e ao menor sinal você se lança sobre o inimigo que ela escolhe ser atacado por você. Garantir a subsistência do povo seria coisa fácil, se você quisesse. Mil cidades nos pagam tributos. Caso se imponha a cada uma delas que sustente vinte cidadãos, vinte mil homens viverão uma vida de delícias. Eles terão todas as lebres que quiserem, coroas, o primeiro leite das mulheres depois do parto, enfim todas as coisas boas que nossa pátria e os vencedores de Maratona merecem. Longe disto, agora vocês seguem aquele que paga o salário, como colhedores de azeitonas."

O que o heliasta recebe é sua parte nas riquezas da cidade; uma parte irrisória desta riqueza, embora Filocléon veja essa atividade como sua prerrogativa política, como o exercício de seu poder, correlato do poderio de Atenas. Não é o seu *pónos*, mas o seu privilégio, como cidadão, o que, segundo Bdelicléon, deveria ser muito maior, e melhor distribuído. O que na peça se reivindica não é um melhor salário pelo trabalho, mas a melhor distribuição das riquezas da cidade pelos cidadãos que, por definição, na esfera pública, são “iguais” *isói*, e não o “ferreiro”, o “porqueiro”, o “oleiro”, ou o “marinheiro”. A final, os heróis coletivos de Maratona não são colhedores de azeitonas. Melhor distribuição das riquezas para que todo cidadão possa resplandecer como homem ocioso, homem que não depende do *pónos*, e principalmente que não se fadiga para outrem, por um salário.

Na parte final desta mesma peça, Aristófanes presenteia o público da comédia com uma caricatura do ócio. Finalmente convencido a não mais encaminhar-se para o tribunal da Helicia, e após uma tentativa de fazer da casa um tribunal doméstico, Bdelicléon ensina ao pai as boas maneiras dos convivas, na vida comum: como recostar-se, servir-se de vinho, mas principalmente, como contar histórias do cotidiano, e sobressair-se pela palavra. Os ensinamentos visam a uma ocasião específica, a dos banquetes. Porque o ócio não é simplesmente uma condição entre um tempo de trabalho e outro, um tempo livre. O ócio é uma prerrogativa que define os homens de prestígio social. A cidade deve ser dirigida por homens ociosos, homens que não dependem das fadigas diárias para sobreviver. As paisagens campestres, o ginásio, a palestra, a caça, o banquete, são os contextos em que vamos descobrir, no imaginário dos homens daquela época, os “ociosos”.

Uma segunda forma de classificação está a operar aqui: a separação entre o trabalho e o ócio, entre o *pónos* e a *scholé*. Mas, como diz Paul Veyne (1984: 64), “*percebe-se que não se mediria o lazer com o cronômetro na mão, mas que ele designava um nível de vida permanente: queria dizer riqueza assentada na terra. Lazer não é não trabalhar, mas não depender de nada nem de ninguém*”. Portanto, classificação radical: ter de trabalhar *versus* não trabalhar em absoluto. Continua sendo o *pónos* aquilo que regula, agora não apenas uma categorização valorativa, mas uma distribuição de poderes sociais. Os trabalhadores atenienses julgam, pela democracia, ter o poder de mando; mas o verdadeiro poder, aquele que confere riqueza e prestígio, é exercido por aqueles que não se fadigam, pelos grandes proprietários que dominam os destinos da cidade.

O lazer no sentido de “ócio” não é a qualidade de uma ocasião excepcional, que libera o *homo faber* de sua fabricação cotidiana; não é a

feira, nem o teatro, nem os banhos públicos, a conversa dos vizinhos, a ida ao lupanar, a comilança. *Hé scholé* é a liberdade das penas, do esforço físico, e principalmente, do esforço para outrem, que só a riqueza pode proporcionar. O “lazer” não poderia ser percebido, neste contexto, como um “antídoto” da vida cotidiana, primeiro porque a reafirmação do lazer como condição do *status* é uma operação cotidiana, uma operação que incide sobre um senso comum, e que incide sobre um conjunto de práticas sociais; segundo porque o “lazer” que, para Péricles, é o desprendimento das penas, é uma oferta da cidade aos seus habitantes *no cotidiano*.

2. Trabalho, Lazer, Cotidiano

Se a discussão do estatuto do trabalho na Grécia Antiga provocou debates acalorados durante muito tempo, e de certo modo gerou alguns consensos, a questão da experiência do cotidiano não tem a mesma expressão na historiografia. Em relação à Antigüidade Ocidental, mais à Grécia do que a Roma, as formas de abordar historicamente a vida cotidiana são *pueris*: assume-se a perspectiva da *cotidianidade* do homem moderno, e a busca da vida cotidiana transforma-se em uma descrição de detalhes com a precisão de um bom guia turístico. A premissa é a da satisfação das curiosidades leigas, com raras exceções (entre as quais DETIENNE e SISSA, 1990). A História da Vida Cotidiana dos Gregos é escrita para “leigos” (isto é, a partir da pressuposição de que os “leigos” não precisam de muitos refinamentos historiográficos), e, com isso, seu grande problema é a aproximação, sem critérios, entre antigos e modernos.

E apesar disso, a questão do cotidiano mobiliza há algum tempo um número considerável de estudos em outros campos das ciências sociais, poucos em história, e muitos na Sociologia, na Antropologia, e na Geografia. Não me cabe aqui seguir de perto cada um desses debates, e portanto mencionarei apenas a maior contribuição que eles me parecem fornecer para o estudo do cotidiano dos atenienses antigos: a historicização da noção — o cotidiano não é um objeto natural, nem uma estrutura imutável das sociedades —, e a politização das interações no cotidiano — o cotidiano não é o âmbito da reprodução de determinações exteriores, é a dimensão da vida social em que as certezas sociais, culturais, históricas, se colocam em risco. Basicamente, trata-se da percepção de que nas repetições da vida cotidiana produz-se, também, uma dimensão histórica, e que o cotidiano é, por sua vez, uma produção histórica. Discutir a experiência do cotidiano que tinham os atenienses do período clássico é, assim, contribuir para a visibilidade de um modo de vida socialmente pro-

duzido e “consumido” — a vida cotidiana. Esta perspectiva nos interessa aqui na medida em que puder esclarecer melhor a relação entre trabalho, cotidiano, lazer.

Citei acima uma passagem da oração fúnebre de Péricles, em que se menciona os desprendimentos cotidianos que a cidade oferece aos seus “atenienses”. Aquilo que a cidade pode oferecer como lazer, as festas, os jogos e concursos, os banhos e os jardins, ela oferece graças a uma característica sociológica fundamental das cidades antigas: a obrigação ética, contrapartida do prestígio político e social, pela qual uma elite enriquecida “oferece” à cidade e aos seus “concidadãos”, presentes significativos (festas, espetáculos teatrais, banquetes) freqüentemente na forma das liturgias. Portanto, descobre-se aqui uma diferença fundamental: o “lazer” não era uma mercadoria, como entre nós ele é. Era uma forma de prestação social. Esperava-se dos ricos que providenciassem o lazer à coletividade.

Por isso, não havia nenhuma construção mental que, para tirar proveito econômico do tempo e do espaço do lazer a intervalos tão regulares quanto os de uma linha de montagem, fizesse dessas atividades os antidotos, os remédios necessários ao indivíduo cotidianamente assolado, desencontrado, perdido, para o assenhoramento de um espaço próprio. Um ateniense, ao ouvir as palavras de Péricles, deveria sentir orgulho de sua coletividade, mais do que rememorar o prazer da ruptura da rotina do trabalho pelo evento da festa. Isto porque a festa, e o lazer a que Péricles se refere, são tanto quanto as penas, parte de uma rotina, e parte do cotidiano. Como diria H. Lefebvre (1991: 36),

“(...) entre os incas ou os astecas, na Grécia ou em Roma, um estilo caracterizava os mínimos detalhes: gestos, palavras, instrumentos, objetos familiares, vestimentas, etc. Os objetos usuais, familiares (cotidianos), ainda não tinham caído na prosa do mundo. E a prosa do mundo não se separava da poesia. Nossa vida cotidiana se caracteriza pela nostalgia do estilo, por sua ausência, e pela procura obstinada que dele empreendemos. (...)”.

Podemos seguir aquilo que nos transmitem as fontes textuais para delimitar, primeiro, um contexto de mudanças, e segundo, essa experiência do cotidiano que atravessava os discursos dos atenienses no período clássico, em sua relação com “trabalho” e “lazer”. Hesíodo estaria na primeira ponta desta leitura. Este poeta escreveu *Os Trabalhos e os Dias*, cujos versos foram muitas vezes analisados, erroneamente, como uma distribuição das tarefas do trabalho (abstrato), pelo cotidiano (a rotina abstrata do trabalho abstrato). *Erga kai Hêméra* é um poema de cunho religioso e moral, pouco indica sobre assuntos positivos, como as técnicas, e man-

tém seu foco sobre a agricultura, a geração de filhos e, de forma superficial, a construção de navios. Sobretudo, carece da lógica expositiva de algo que pudesse ser por nós compreendido como um manual. Os “feitos” e os “dias” são, em contrapartida, quadros de um comércio com os deuses: o puro e o impuro, as práticas agrícolas conforme os momentos apropriados; dos dias apropriados; o sacrifício, enfim, tudo aquilo que reafirme, primeiro, que o homem hesiódico vive na idade de ferro, e, depois, tudo aquilo que re-atualize, nos dias vividos pelos homens comedores-de-pão, as condições de sua convivência com as potências divinas (narradas no mito de Prometeu — Pandora). Neste sentido, *Os Trabalhos e os Dias* não nos informa sobre a rotina do trabalho agrícola do camponês beócio no período arcaico, mas nos deixa a indicação de que o dia a dia desse camponês era expressão de um relacionamento com esferas mais amplas do que as da vida material, ou da subsistência. O dia a dia ritmava a consciência dos homens situando-os no mundo e no tempo. Tanto o *pónos* quanto os *hêméra* faziam parte desta consciência de si, ou dessa identidade.

Na outra extremidade, o texto do *Econômico*, de Xenofonte apresenta um tratado sobre relações domésticas e gestão do patrimônio, como condições primordiais da formação do homem “bom”. Pelo olhar sobre o patrimônio e as prescrições sobre como geri-lo, o tratado deste ateniense do século IV a.C. se aproxima do poema de Hesíodo. Mas as semelhanças terminam aí, fenômeno de superfície. Xenofonte descreve técnicas, delimita um campo de saber denominado “Economia”, como a arte do econômico (arte de bem gerir o patrimônio privado), e isto não é nada parecido com os ditos de um poema celebrando a condição humana em sua relação com as potências divinas. Ao tratar da gestão de um patrimônio, Xenofonte é lógico, analítico, mas quase nunca ensina que as atividades da casa devem ser organizadas para “cada dia”.

Aqui, a rotina não é especificamente diária; surge sem palavras que a definam propriamente, construída pelo rol das tarefas domésticas dos homens e das mulheres, mas principalmente, pelas idéias de “frequência”, de “constância”, e de “adequação”. Esta característica, juntamente com a preocupação voltada para a boa ordem das coisas exige dos agentes *memória* e *cuidado*: é preciso saber encontrar aquilo de que se tem necessidade em meio a multiplicidade dos instrumentos e dos objetos da vida doméstica. As tarefas são distribuídas pelo gênero, masculino ou feminino, e pelo espaço delimitado pela habitação, o fora e o dentro. Entretanto, não se descreve simplesmente a atividade, como se ela representasse uma forma qualquer de trabalho: a tarefa é o pretexto para o estilo. Por exemplo, quando Isômaco explica a sua mulher sobre a beleza real, adquirida pelo exercício

realizado nas tarefas rotineiras: amassar a massa, tecer a lã, subir e descer escadas, cuidar da ordem dos objetos, segurar e amamentar os filhos (*Econômico* X, 10-13); neste exemplo mais próximo daquilo que podemos entender como um “manual”, não encontramos ainda a técnica em si, nem a produção em si. A “casa” que aparece em Xenofonte é, por seu turno, o espaço da produção: transformação dos dons da natureza em produtos para o uso dos homens. No interior da casa, o grão vira pão e a lã, vestuário; assim como a semente vira o filho. E dessa atividade de transformação, a mulher, dona da casa, é a regente, e as mulheres, as “trabalhadoras”.

O fato de não se poder afirmar uma relação entre trabalho e cotidiano no *Econômico* não se demonstra pela face do cotidiano que nos é familiar, a face da rotina. Uma expressão muito utilizada pelos autores do período clássico para se referirem ao que pertence a esta “rotina” vivida em comum era *kat' oikian*. Literalmente, “referente à habitação”, “referente àquele que habita”. A vida vivida pelos habitantes era, ao mesmo tempo, a vida comum, a vida ordinária (segundo tradução de H. Van Dæle para *As Vespas*, na edição *Les Belles Lettres*; e segundo o dicionário da A. Bailly). Xenofonte não usa essa expressão para se referir ao ato de habitar; a “casa” é, em seu texto, um “dentro” e um “fora”, relativos às práticas de aquisição e entesouramento. Por seu turno, a noção de *dia* (*hé heméra*) era importante para a experiência cotidiana (DETIENNE e SISSA, 1990), e assim a utilização do *dia* como categoria cultural para definir práticas, prerrogativas, modos de pensar. Do tempo de Maratona ao tempo de Queronéia, os textos atenienses usavam expressões como *ephêmeros*, *pâsan hêméran*, *kath' hêméran*, todas relativas à vida em um dia, ou ao conjunto de vários dias, e daí, diário. Nossos tradutores freqüentemente traduziram cada um desses termos por “cotidiano”. Ora, Xenofonte não usa nenhuma expressão desse tipo ao delimitar aquilo que é constante, freqüente, múltiplo, e que deve ser ordenado segundo os preceitos da adequação (*eutaxia*), o que não quer dizer que ele não as conhecesse. A ciência da “economia” não se ocupava, simplesmente, da organização diária do trabalho doméstico.

No Livro I da *Política*, de Aristóteles (século IV a.C., um pouco posterior a Xenofonte), o cotidiano auxilia a compreender a definição de “casa”:

Portanto, segundo a natureza, a comunidade congregada com vistas ao cada dia [pâsan hêméran] é a casa, aqueles de quem fala Charondas como “quem se alimenta das mesmas vasilhas de trigo”, e o cretense Epimênides “quem come à mesma manjedoura.”(ARISTÓTELES. *Política* I, 1252b)

Por razões próprias ao contexto da *Política*, a citação de Aristóteles enfatiza o significado da casa como uma forma de comunidade: comunidade à mesa, comunidade de quem partilha os alimentos. A finalidade desta forma de comunidade seria, assim, prover às necessidades comuns, de todos os dias. O cotidiano (“todos os dias”) assume um aspecto de convivência à mesa, e determina também um lugar para práticas específicas do âmbito doméstico. Não serve, assim como acontece no *Econômico*, para medir a regularidade das tarefas realizadas. O “dia” não se liga às tarefas, mas a um modo de vida, a um âmbito da vida do habitante no contexto urbano ateniense, esse âmbito que era compreendido como a “vida doméstica”. O cotidiano é um “estilo”.

Como um último exemplo, reunirei dois “convivas”, Aristófanes e Sócrates. Uma comédia como *As Vespas* tem pontos em comum com algumas das preocupações das *Leis*, de Platão: a ênfase no cotidiano como uma esfera de constituição de hábitos e de caracteres, por um lado; e por outro lado, a indicação de que havia uma estética da vida cotidiana, tanto por ser esta a esfera da formação do caráter, como por ligar-se à sensibilidade da *fruição* (de experimentação de sensações agradáveis como, por exemplo, a vizinhança ao mar, ou a degustação de uma panela quentinha de purê de lentilhas).

Em *As Vespas*, Filocléon decide transformar sua casa em um tribunal. Vê nisso vantagens: não haverá nenhum funcionário a lhe fechar clarrabóias no nariz, nem ele se sentará o dia todo em assentos duros, nem poderá ser ludibriado em seus óbolos. Em casa, enquanto julga sentado confortavelmente sobre um assento quase reclinado, terá ao seu lado a panela e o fogareiro para quando sentir fome ou frio, terá ao lado o seu penico, e poderá cochilar, se lhe aprouver. Um espaço de relações mais brandas, mais tranqüilas, e um espaço de fruição, assim se constrói a referência ao espaço doméstico em oposição ao tribunal. E a operação de transformação da casa em tribunal deve ser também uma operação de abrandamento do caráter (*êthos*) do juiz: de vespa aborrecida e certa, ao homem amolecido, capaz de absolver um caso julgado.

O problema do Sócrates das *Leis* é mais recorrente: na medida em que se tem a oportunidade de refletir sobre as melhores leis para uma nova colônia, há um empecilho, uma “pedra no sapato” dos legisladores, que tem de ser considerada. Ouçamos o próprio:

“Na vida própria da casa [idiai gàr kai kat'oikias], muitas e pequenas coisas [pollà kai smikrà] podem acontecer sem vir à luz para todos, coisas que são resultado das penas, prazeres e desejos de cada um em particular, e que são contrárias às convenções do legislador; essas produzirão nos

hábitos dos cidadãos toda a sorte de formas sem semelhança umas com as outras. Isto é um mal para a pólis. Mas por outro lado é ao mesmo tempo impróprio e funesto dispor leis firmes, por causa da trivialidade e freqüência [smikróteta autôn kai puknóteta] dessas coisas.” (PLATÃO. Leis 788a)

As múltiplas e pequenas coisas da vida comum (*kat' oikias*) são por demais multiformes, não sendo possível legislar sobre elas. Mas elas formam o caráter, e o caráter é a alma da boa ordem na cidade, segundo a tradição platônica. Portanto, vemos associar-se ao cotidiano não as formas de trabalho, mas, primeiro, um âmbito específico, o da vida comum, ao mesmo tempo a vida doméstica; segundo, percebe-se a relação deste âmbito com o *êthos*, com a formação de uma individualidade; terceiro, essa vida ordinária é uma oportunidade de fruição, do mesmo modo que é um espaço para a organização de coisas múltiplas e freqüentes. Todas essas características associam-se a uma preocupação em estilizar, mais do que em descrever, analisar. Fruir e “trabalhar” podem assim, produzir uma mesma experiência de rotina diária, rotina esta cujo ponto de partida e de chegada, o seu centro, é o lugar em que se habita, a casa e a cidade como espaço familiar e doméstico.

Ao relacionar em uma só questão “trabalho” e “cotidiano”, quis mostrar que nenhuma dessas duas noções se mantêm inalterada quando temos em mente a sociedade grega antiga, particularmente o caso ateniense, que nos concerne. Quis mostrar como essas noções, confrontadas com as palavras que os textos da época nos transmitem, não nos autorizam a organizar grupos de tarefas como “trabalho” em geral, e nem ligar a essa atividade econômica geral uma *cotidianidade* feita de rotina e repetição, uma *cotidianidade* do trabalho abstrato. As categorias capazes de organizar uma experiência do trabalho apareceram como sendo, primeiro, a oposição entre trabalho/trabalhadores e lazer/ociosos, como forma de classificação social; depois, uma diferença valorativa entre trabalho doméstico (autarquia), e trabalho comercial, artesanal, e para outrem, diferença esta que não impedia que Atenas fosse uma cidade das artes manuais, ciosa dessas artes e seus fabricantes. Nesse contexto, não se distingue uma forma moderna de classificar o trabalho, digamos, como atividade economicamente produtiva. Nem todas as atividades que nós consideraríamos trabalho, segundo essa última definição, eram por eles compreendidas como *pónos*, ou *érgon*; e nem todas as atividades que para eles eram fabricações — como a atividade do poeta, por exemplo — são compreendidas hoje como trabalho produtivo.

Nós costumamos opor trabalho (economicamente produtivo) e lazer, em nossas rotinas de vida; e costumamos opor o trabalho ao ócio, em nos-

sois juízos morais (e não em nossas classificações sociais). Para um ateniense do período clássico isto seria uma forma bizarra de pensar, primeiro porque o ócio era valorizado quando significava “não precisar trabalhar”, “ser rico”; e depois, porque o lazer não subentendia o trabalho, que não subentendia o lazer. A ocasião da festa, ou da boa refeição, era uma ocasião de regozijo, de descanso, mas não necessariamente um não-trabalho.

Ora, estamos falando em representações, e sabemos que a figura dominante do imaginário da época é a do cidadão; sabemos também que a cidade não é habitada apenas pelo cidadão, e sabemos que o cidadão, na sua vida de cada dia (*kat'hêmeran*), tinha a principal preocupação de prover o necessário a sua própria vida e à sua família; se fosse um desses “ociosos”, teria ainda a preocupação de manter e reunir seus “amigos”. Em *As Vespas*, de Aristófanes, a personagem Bdelicléon constrói todo o seu argumento (transcrito acima), a partir da preocupação com a distribuição do “botim” do império ateniense: afinal, ser um cidadão significava ter direitos sobre este botim. Portanto, das representações políticas escapa toda uma esfera de interações sociais que não têm como ser apreendidas em termos de *pólis*, *politeia*, civismo, etc. Essas interações pertencem ao âmbito de uma experiência do cotidiano.

Documentação textual

ARISTÓFANES. *As Vespas*. trad. Mario da Gama Cury. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

ARISTOPHANE. *Les guêpes*. trad. H. Van Dæle. Paris: Les Belles Lettres, 1926.

ARISTOTE. *Politique*. trad. Jean Aubonet. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

HÉSIODE. *Le travaux et les jours*. trad. Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1986.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HESÍODO. *Teogonia*. trad. J. A. A. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

PLATO. *Laws*. 2 v. trad. R. G. Bury. New York: Loeb Classical Library, 1984.

THUCYDIDE. *Histoire de la Guerre du Péloponèse*. trad. J. de Romilly et al. Paris: Bouquins, 1990. (texto grego segundo estabelecido pela ed. Les Belles Lettres).

XÉNOPHON. *Économique*. trad P. Chantraîne. Paris: Les Belles Lettres, 1949.

Bibliografia

ARENDT, H. *A Condição Humana*. São Paulo: Forense Universitária, 1987.

DETIENNE, M., SISSA, G. *Os Deuses Gregos*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

LEFEBVRE, H. *A Vida Cotidiana no Mundo Moderno*. São Paulo: Ática, 1991.

MARX, K. "Introdução [à crítica da Economia Política]". In: *Os Pensadores*. v. 35. São Paulo: Abril Cultural, 1974. pp. 109-131.

VERNANT, J.-P. *Mito e Pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

VEYNE, P. "Os Gregos Conheceram a Democracia?". In: *Diógenes* 6: 57-82, 1984.

Notas

¹ "kai mên kai tón ponôn pleistas anapaulas têi gnômêi eporisametha, agôsi men ge kai thusiais dietêsiois nomizontes, idiais de kataskeuais euprepesin, hôn kath' hêméran hê terpsis to lupéron ekplêssei"

² O homem em Hesíodo, a humanidade, trabalha porque come, e não o contrário: define-se pelo produto final e não pela atividade de produção; Hesíodo utiliza a expressão "homens comedores-de-farinha" (*ándres alpestês*), para definir esta condição (*Teogonia* v. 82.).