

A *Pólis* Efêmera: Espaço e Cotidiano na Cidade Grega

Marta Mega de Andrade

Resumé:

Cet article propose quelques exercices pour la compréhension de la polis en sa dimension quotidienne, dans la sphère quotidienne de la production de l'espace. Il faut se demander d'abord qu'est-ce qu'on appelle espace et quotidien, et s'il est possible de fabriquer avec ses concepts des outils pour faire apparaître dans la cité grecque les pratiques sociales d'appropriation de l'espace réfléchies au "miroir du jour". Les exercices à partir de témoins textuels articulés à l'analyse des Guêpes, d'Aristophane, suivent le débat sur les pratiques spatiales au mode de vie quotidien. L'article s'accomplit avec quelques directions pour des recherches futures.

Este artigo persegue o fio que une o cotidiano às práticas de espaço. Mas esta abordagem implica em uma redefinição de nossas opções mais imediatas, quando se trata de “falar do espaço”, e “falar” de “vida cotidiana”.

De fato, não nos parece muito comum que o historiador reflita sobre as práticas, vivências, e concepções do espaço como possibilidades de compreensão e explicação no âmbito da História. Com isto não se quer afirmar que o “espaço” e a “vida cotidiana” como questões, tomadas isoladamente ou não, sejam pontos de vista estrangeiros aos estudos históricos. Não se pode deixar de mencionar Fernand Braudel, por exemplo, cuja obra confere grande importância à espacialidade da vida social, em uma esfera desta vida fragmentada, multiplicada e unificada pela relação dos homens com as coisas e o *meio*: em suma, a *vida material* (Braudel, 1967). Além disso, no campo da história antiga propriamente, estudos concernindo ao espaço-suporte de uma vida econômica e material, ao espaço urbano, ao imaginário do espaço nas cidades antigas, e a sua vida cotidiana, ou vida “comum”, existem (Flacelière, s.d.; Greco & Torelli, 1983; Létoublon, 1987; Levêcque

& Vidal-Naquet, 1983; Loraux, 1990; Martin, 1956; Murray & Price, 1991; Schul, 1970; Vernant, 1990; Wycherley, 1976). Deseja-se, porém, chamar a atenção para um problema fundamental, na medida em que se queira pensar espaço, práticas, vida cotidiana como um “todo” entrelaçado de coisas e “não-coisas”, pensamentos e impensados, produtos e projetos: da descrição de um meio circundante à planificação da vida urbana e ao *espaço cívico*, criaram-se modelos bem aceitos na História Antiga, modelos que, no entanto, produzem uma dicotomia entre matéria e imaginário, ou entre vivido e pensado, capaz de “apaziguar” a força, a dinâmica social da produção do espaço, e da vivência do cotidiano. Mesmo quando se intenta a síntese, o resultado pende para um ou outro dos lados¹.

A questão sobre a qual devemos refletir brota da necessidade desse entremeio, onde a relação dos homens com as coisas não se separa das relações humanas propriamente ditas, e assim sendo da perspectiva, do interesse. Acrescente-se: onde o mundo adquire sentido tomado pelas obras e pelas vivências. Neste *lugar*, o espaço cruza a vida cotidiana. Como? Eis o debate que queremos trazer à tona, em suas possibilidades para a história social.

I

A questão não é propriamente uma novidade. Porém, quando nos encontramos diante de alguns dos estudos sobre espacialidade e cotidiano na História Antiga, percebemos neles que espaço e cotidiano parecem garantir, como pontos de partida, uma “objetividade” e uma realidade que o evento (acontecimentos políticos, modelos econômicos, estruturas sociais e mentais) considerado tradicionalmente histórico não tem. Mas a nova “chave” do problema deve ser encaixada de uma outra forma, ou diferentemente da descrição de um âmbito mais “real” da vida, por oposição ao mundo ilusório criado pelo discurso. Neste ponto, Braudel (*op. cit.*) pode nos fornecer uma pista: com efeito, se a abordagem do cotidiano é a de um tempo longo, marcado pela inconsciência, pela repetição dos modos de fazer, é também nesse nível que se rompem os limites entre o possível e o impossível nos horizontes de uma civilização (ou as fronteiras silenciosas da transformação histórica). Esta perspectiva vai mais além da tradicional apatia com que se aborda a vida cotidiana, pois nos oferece a visão de uma dinâmica social que não pode se confundir com a inércia de um “como se faz” que se basta a si mesmo, abrindo uma via no aprofundamento do estudo da cotidianidade social, como lugar de apropriação e de produção.

Isto nos coloca diante de algumas questões concernentes as possibilidades de uma história social que se construa a partir das práticas (sociais)

de espaço e do cotidiano. Quando, por exemplo, um teórico marxista como Henri Lefebvre — ocupado em compreender a eficácia da produção do espaço e da cotidianidade na re-produção do capitalismo — diz que “o espaço (social) é um produto (social)” (1973), não se trata de mostrar o reverso da medalha, mas antes de dobrá-la sobre si mesma: considerar o engendramento do espaço no contexto da produção social é o passo que permite colocá-lo como *relação*, e não como dado. Pois o produto não pode ser neutro em relação a quem o produz, a sua *ascendência*. O produto re-produz, ou seja, repete, mas ainda produz de novo o jogo de suas determinações.

O espaço social não pode ser confundido com a representação científica do “vazio”, neutro, ou o puro referencial matemático da extensão. Neste sentido, o espaço natural e físico, cuja principal “propriedade” parece ser a de constituir o meio, o suporte da vida social, determinante ou condicionante das realizações que se dão “sobre ele” e se inscrevem na história, este espaço separado não existe fora da historicidade das relações sociais. Uma formação social não se desdobra no tempo e no espaço, como se *t* e *e* fossem seus quadros diretores universais, tal qual em um gráfico cinemático na física elementar. É preciso pensar tempo e espaço dentro da cultura, como modos da cultura; e portanto, a espacialidade inerente às relações sociais. Isto quer dizer que o espaço é já e a todo momento espaço *apropriado*. Cidade, campo, centro, periferia, subúrbio, prédios públicos, casa, praça, caminho, todas essas determinações não podem ser explicadas simplesmente como coisas que estão “no espaço”: elas compõem o espaço engendrado por uma formação social. Mas este espaço (apropriado) dirige, proíbe ou permite, requer a atenção, oferece resistências, permanências, estratos. Não corresponde *somente* ao espaço “planejado”.

Lefebvre (*id.*) chamou a atenção para o fato de que o espaço social tinha que ser compreendido como a união indissolúvel de seus três momentos: o espaço concebido (representações), o espaço percebido (práticas), o espaço vivido (percepções). O espaço planejado seria um dos contornos do espaço concebido. Desta forma, ao se privilegiar na análise espacial das relações sociais apenas um momento, apenas uma dimensão da espacialidade — a das representações do espaço —, perder-se-ia a riqueza de sua dinâmica de produto social, e produtora / reprodutora de relações sociais. Para compreender essa dinâmica, e situar o espaço em sua real importância para a formação e reprodução do capitalismo, Lefebvre esforçou-se por demonstrar como o espaço planejado tinha de ser a todo momento também praticado, e, por isso, vivido. Mas as práticas espaciais, se são tributárias de uma representação do espaço, não se determinam somente por ela; poderíamos suspeitar que as práticas e vivências do espaço a ultrapassam,

gerando a possibilidade da produção do novo, ou, se se preferir, contribuindo, no *modo* de vida cotidiano, para a reprodução dos limites entre o que pode, e o que não pode *ser*, em acordo a uma época².

Tratar-se-ia das resistências, das invenções do cotidiano, estudadas por Michel de Certeau (1990)? A compreensão das “invenções do cotidiano” parte do interesse de Michel de Certeau pelas “maneiras de usar” como produtoras de novas realidades, novas configurações. A perspectiva do uso nos sugere que não se pode conceber o social sem as resistências mesmo efêmeras, impensadas e não-ditas, simplesmente como coerção e integração aproblemáticos. No interesse pelo “uso”, pelo que M. de Certeau chama “táticas dos praticantes”, introduz-se uma esfera da vida social em que as práticas de espaço realizam-se como *táticas*, esses movimentos imediatos e silenciosos capazes de levar consigo toda a efetividade do não-dito da produção do espaço social. No cerne do estudo de Michel de Certeau, encontramos-nos com a relação entre a (re-) produção do espaço e a cotidianidade, quando a prática espacial emerge como um modo pelo qual o praticante *postula-se* na ação³.

A “invenção do cotidiano” é uma proposição com a qual Michel de Certeau visa melhor discernir o cotidiano como produtor. Trata-se do tempo-espaço da criação, da inventividade, contrastadas à espacialidade imposta pelas estratégias de dominação. Sem procurar relacionar esse cotidiano à sociedade capitalista, ele o desvela como contexto privilegiado das resistências, muitas vezes efetivadas sem palavras nem teorizações; simplesmente realizadas. Todavia, seria possível constituir um saber sobre as práticas sociais cotidianas, sobre essa “invenção” não capturada do cotidiano?

Traduzindo pelo termo cotidianidade uma das principais dimensões da reprodução do capitalismo, e da produção da *modernidade*, H. Lefebvre (1991) admite o estudo da vida cotidiana como explicativo apenas para as sociedades modernas, capitalistas. O cotidiano estaria ligado ao processo de alienação próprio ao capitalismo, por oposição, por exemplo, ao *estilo* que caracterizava a vida das sociedades antigas, subentendendo-se aí a sociedade grega⁴. Para Agnes Heller (1985), ao contrário, a vida cotidiana seria a esfera da vida social onde se produziria a coesão do grupo, pela reprodução de hábitos, costumes, pela assimilação das “regras” do convívio social. Sua compreensão do cotidiano se direciona por duas importantes premissas: primeiro, a de que na cotidianidade o *homem inteiro*, como individualidade, corpo, e comunidade entra em jogo, enquanto a assimilação de um modo de vida comum a uma sociedade se transmite, se estabelece. E em seguida, a de que não se trata de um âmbito da vida em que se possa realizar a passagem da atividade social à práxis, que subentende a elevação, talvez até a “sublimação” da vida cotidiana.

De ambos os lados, escapa-nos a possibilidade de articulação entre cotidianidade e produção do espaço na cidade grega, visto sua aplicação ao, e no, capitalismo, em um caso, e a cisão entre a práxis transformadora e a vida cotidiana, meramente repetidora (agora, no sentido restrito da expressão), em outro caso.

Michel de Certeau, por seu lado, recorre ao estudo da linguagem para estabelecer um paradigma, o da retórica das práticas⁵. As práticas espaciais se configurariam como enunciações, modos de mostrar e usar um “mundo”. Sem se perguntar pelas “estruturas” do cotidiano, sem considerar a integração da cotidianidade em um modo de produção global, Michel de Certeau coloca-se sob o ângulo dos *usuários*, cuja prática ele tenta articular a partir de uma metáfora linguística não estrutural. As imagens da retórica e das táticas esclarecem que se está à procura de um jogo silencioso, feito de indas e vindas entre o dado (o que o “praticante” encontra), as escolhas imediatas (que podem ou não corresponder à gramática do dado), e a percepção. São as configurações que emergem desse vaivém aquelas com as quais podemos contar a história daquilo que o *uso* no cotidiano produz.

Se as propostas de Michel de Certeau nos parecem consistentes, temos que lidar com a dificuldade de com elas articular uma abordagem do espaço e do cotidiano numa polis grega. Nenhum desses teóricos — Lefebvre, Heller, de Certeau — encontrava-se primordialmente interessado nas sociedades antigas. A dificuldade está lançada, na medida em que não se procurou refletir de modo profundo sobre a cidade grega na perspectiva da produção do espaço e do cotidiano social. Dissemos anteriormente que há paradigmas aceitos, no que tange à história Antiga, e um desses principais paradigmas é o da articulação da sociedade grega em torno de uma entidade — a Pólis — capaz de dar sentido a sociedade global. Neste contexto, espaço e cotidiano só podem aparecer como subprodutos, suportes de um estilo de vida marcado pela preeminência da vida pública, pelo predomínio das relações políticas.

O que nos propomos a fazer no âmbito deste artigo é um exercício, uma tentativa de compreender a pólís como espaço social, e, por isso, espaço de práticas. É possível encontrar o habitante, em lugar do cidadão? Eis uma das questões. Para isso, escolhemos partir dos textos, embora acreditemos que a cultura material e a iconografia podem nos oferecer testemunhos bastante enriquecedores, se tomadas do ângulo das práticas silenciosas, da retórica do cotidiano. É de grande importância, no entanto, deixar claro que não se trata de uma opção metodológica que separe os “tipos” de fonte — escritas, para um lado, materiais, para outro. Nosso problema, estejamos certos disso, não se resolverá com a mudança de um re-

ferencial documental. Pois ele não está na natureza das fontes, mas na perspectiva das perguntas.

II

Começemos pelo cotidiano. Os antigos gregos tinham para ele uma expressão: *ephêmeros*. Isto quer dizer: a qualidade daquilo que se dá na duração de um dia.

(...) a noção de dia implica a de gênero de vida, pois os dois termos se unem na idéia que modela, com tanta força, a concepção grega do tempo na idéia de vida (...) (Detienne & Sissa, 1990, p.17)

Para Marcel Detienne e Giulia Sissa, a vida diária é um gênero de vida⁶. Como compreender esta categoria *dia*? Trata-se de um parâmetro criado socialmente para balizar a atividade humana? Uma sociedade que compreende a vida de um dia pode não ter vida cotidiana? A concordar com Marcel Detienne e Giulia Sissa (*op cit*), os gregos antigos não separavam do “dia” a compreensão do *aiôn* — da vida, força vital e faticidade, profundamente ligada à mortalidade do gênero humano. Isto quer dizer que não basta tentar entender os modos da vida diária e sua relação com práticas espaciais, se deixamos de questionar pelo mesmo caminho a compreensão da vida “em um dia”.

Pode-se sintetizar em uma afirmação de Aristóteles a conexão que, no imaginário dos antigos, ligava o modo de vida *efêmero* aos cuidados com a casa, às práticas do habitar:

A comunidade constituída segundo a natureza para a vida de [todo e] cada dia [*ephêmerou*] é pois a família [...] a primeira comunidade formada por várias famílias para as necessidades que ultrapassam a vida quotidiana [*mê ephémérou*] é a aldeia [...] A comunidade gerada por várias aldeias é a cidade, perfeita, atingindo então o nível da autarquia completa [...] (*Política* I,ii, 5)

Primeira parte de um quebra-cabeças que já nos parece familiar, a afirmação do filósofo grego nos deixa diante de uma diferenciação, em que os espaços da casa e da polis se alternam, como duas “porções”, uma apropriada pelas práticas do cotidiano, outra cujas práticas não se qualificam pelo “dia”, estão fora do dia e fora do tempo, pois que a cidade é a comunidade perfeita. Mas basta um pouco de atenção quanto ao *Econômico*, de Xenofonte, por exemplo, para se observar que o efêmero não é o dia fugaz, que “passa” mais depressa que o mês, que o ano. Na preocupação com a vida de todo dia da casa, coloca-se uma questão de ordenação, gestão, pla-

nejamento (§ IX e X). O diário, ou o efêmero, residem mais na qualidade das tarefas realizadas que em sua duração. Na atividade da família podem reunir-se o passado — o feito, o culto aos mortos, os rituais tradicionais —, o “hoje” das tarefas repetidas pela prática, nem sempre concebidas pelo pensamento (na cozinha, no gineceu, na ida à fonte d’água), e o futuro, como aquilo que se deve planejar para assegurar o provimento e a riqueza da família, mas também a descendência.

Sugere-se uma forma de segmentar espacialmente a cidade: a *pólis* se opõe a casa. Dizíamos: isto nos soa familiar, e, de fato, encontramos no âmago de uma das premissas que mais se repetem no estudo da *pólis*: a de que a vida política plena se constrói, e se dissolve, numa razão inversamente proporcional à vida privada. Mas se a apropriação política do espaço impõe essa oposição no campo das representações, podemos dizer que ela é fundamental se passamos a considerar as prerrogativas do dia?

A peça *As Vespas*, de Aristófanes, pode ser mencionada aqui como uma boa descrição dos contrastes entre a vida diária e a vida na *pólis*. Conta a estória de Filocléon, um cidadão de certa idade que é assolado por um terrível mal: trata-se de um dicasta, dominado pela “mania ateniense de julgar”. Bdelicléon, seu filho, insiste em mantê-lo preso em casa, para impedi-lo de juntar-se aos outros dicastas (as “vespas”). Em diversas ocasiões, podemos verificar que as atitudes tanto de Filocléon quanto de Bdelicléon e do coro das vespas (isto é, dos “juízes”) são dadas à compreensão dos espectadores através de práticas espaciais. Além disso, a peça de certa maneira precisa se estruturar sobre um contraste entre a “jornada diária” e as coisas familiares, por um lado, e a atividade política, por outro lado. Portanto, uma série de contradições aparecem e são exploradas comicamente.

No primeiro momento, Filocléon é descrito como um cidadão dos tempos antigos (participante da batalha de Maratona, apreciador das árias de Frínico), dominado por um hábito que é dito espacialmente: ele é *phil’eliastés* (v.88) — tomado de amor pela Helieia. Este apego se traduz por uma *philochoria* (v.833), ou seja, pelo arraigamento a um *lugar*. Em um segundo momento, pai e filho simulam um julgamento típico, em que as duas partes vão defender suas opiniões perante o coro das “vespas”: Filocléon explicará porque se julga poderoso, livre e importante como dicasta; Bdelicléon tentará desvelar ao pai o engano de que é tomado, sendo ele “escravo de demagogos”. Em um terceiro momento, já convencido do engano, Filocléon recusa-se entretanto a deixar de julgar, o que obriga seu filho a fazer uma inusitada sugestão: a transferência do tribunal para a casa. Neste momento, vemos pelo jogo do deslocamento cômico os contrastes entre dois lugares apropriados simbolicamente: espaço político, espaço fa-

miliar. Por fim, a peça termina com uma tentativa de Bdelicléon na educação do pai para a frequência dos banquetes.

No âmbito do julgamento simulado, os argumentos de Bdelicléon são claros: a política diz respeito ao trato com as *poleis* dominadas, aos negócios “exteriores”, trata-se de arrecadar tributos e bens, e distribuí-los entre os cidadãos. Ora, os dicastas, cidadãos comuns muitas vezes dependentes de seus “três óbolos”, recebem muito pouco das riquezas que a cidade consegue, e são, portanto mal-abastecidos. Como não enxergam isso — já que para eles o “mando” está na atividade de julgar e não na forma de abastecer-se — os dicastas permanecem escravos dos demagogos (v 855 e segs).

Filocléon, o cidadão comum, não consente em abandonar o hábito de julgar. Prefere morrer a deixar de ser um dicasta. Trata-se da exacerbação, pela comédia, de uma das características que definem a cidadania ateniense, certamente. A solução para o caso é sugerida pelo filho: transferir o tribunal para o vestíbulo da casa, onde o pai poderá continuar julgando processos domésticos, com a vantagem de estar “em casa”, ou seja, em um espaço de “fruição”⁷:

Se o tribunal é repleto de restrições, a casa é o espaço do tribunal liberado, onde o juiz pode dormir, comer, deslocar-se como bem entender⁸. Etapa por etapa, Filocléon e Bdelicléon põem-se a edificar esse novo tribunal doméstico, no vestíbulo da casa. Os instrumentos da vida doméstica — panelas, penicos, objetos rituais — vão sendo transportados para a casa, para servirem como mesas, urnas, clepsidras. Em síntese: sobre um espaço apropriado, conhecido, espaço de provimento, fruição e liberdade com relação aos engodos da vida política, o cidadão comum pode continuar com seus hábitos “militantes”, com a pantomima do poder em um tribunal que só diz respeito à própria casa. O deslocamento que sobrepe dois espaços diferentes é responsável pela produção de uma cerimônia nova, que deve abrandar o humor do dicasta e permitir que ele, enfim, absolva um acusado.

Casa e *pólis* balizam a discussão da cidadania como *hábito*. A casa é uma habitação urbana, que nos é apresentada em cenário onde o coro das vespas caminha na escuridão das ruas. O espaço da cidade é o contraponto da ideologia do poder político dos cidadãos. Mesmo metaforicamente, os juízes que caminham tateiam o espaço a medida em que andam, guiados por jovens que carregam lâmpadas; quanto a Filocléon, o cidadão comum sobre o qual as atenções convergem, é preciso que ele escape por sobre as paredes, pela fenda do banheiro, pela chaminé da cozinha, para ganhar a rua. Quando a falácia do exercício do poder se evidencia, é a espacialidade, representada em cenário, o meio da transmutação dos hábitos que fundam a compreensão do exercício da cidadania. A transmutação do hábito é, também, uma transformação do humor, da disposição do juiz, no sentido

da “doçura”. Não nos sugere ela que um uso de uma espacialidade “cívica” sobre um espaço familiar transforma as relações entre pessoas e o modo como a partir dessas relações se utilizam as coisas?

Vemos a ligação da espacialidade com o hábito. Este hábito é aquele do uso diário das coisas, e de sua disposição cotidiana diante das coisas, de maneira irrefletida. Há uma diferença entre as noções de *éthos* (hábitos do uso das coisas), e *éthos* (hábitos morais, constituição moral). Na peça, o “dia” aparece dito de algumas formas, como *hosêmérai*, que tem o sentido de “travessia diária”, ou de viagem diária da vida em comum⁹; ou *di'hêméras*, ou seja, “através do dia”, “por meio do dia”¹⁰. Ambas as expressões relacionam a jornada cotidiana com a relação entre pai e filho. Todavia, surge em um determinado momento uma expressão que não deriva do “dia”, mas da “casa”: *kat'oikíam*. Traduzida como “vida ordinária”, significa também a ação de habitar. Sugere-se, à primeira vista, que a vida comum é o tempo e o espaço de compreensão de um tipo de relacionamento, aquele dos parentes e próximos, mas também aquele dos “convivas”. Acompanhemos o trecho seguinte:

[B]: Vejamos, agora: saberias tu apresentar graves discursos em presença de gente instruída e hábil (*polumathôn kai dexiôn*)?

[F]: Sim.

[B]: O que poderias dizer?

.....
Ei, não! Fábulas não, mas coisas humanas (*anthropikôn*), como assim dizemos sobretudo, aquelas da vida comum (*kat'oikían*)

.....
Ratos e doninhas, eis aquilo que tu imaginas falar em sociedade (*en andrásin*)?

.....
Acomode-se e aprenda de uma vez por todas a ser conviva (*sumpotikós*) e homem de sociedade (*sunousiastikós*).” (v 1180 e segs.)

Os convivas são os companheiros de banquete. Esses companheiros — *sunousiastikós* — são hábeis na existência em comum, nas relações habituais e frequentações. São *polumathôn*, ou seja, raciocinam na multiplicidade, sabem equacionar a diversidade e a contradição do momento, saindo-se com um bom e belo discurso. Temos diversos desses exemplos nos diálogos platônicos. Em sociedade, ou entre homens na tradução literal da expressão, é aconselhável contar histórias da vida comum (ordinária), isto é, da vida humana. Não quer isto dizer que as histórias “do habitar”, ou da vida comum, devem modular um comportamento humano, sendo neste sentido “éticas”? Sugere-se uma relação entre a ética e a vida ordinária,

aquela que se vive *quando* se habita, no lugar do habitar. Que relação esta vida comum mantém com a vida diária? Pode-se supor corretamente que a vida na duração de um dia (efêmera) própria à casa modula as práticas da vida comum (*kat' oikian*), práticas essas que fornecem o tema das narrativas sobre a vida humana que Filocléon, como bom conviva, deve contar por ocasião dos banquetes. Assim sendo, mostra-se uma relação entre o efêmero, o ordinário, e a formação dos hábitos morais. Esta relação, por sua vez, é dita espacialmente, já que a vida comum pode ser entendida, ao mesmo tempo, como a vida *no* habitar.

Para mudar um hábito prejudicial — a mania ateniense de julgar — contrapõem-se os espaços públicos da cidade, representados pelo tribunal, aos espaços familiares, figurados pela casa de Filocléon. Como a mania — *phileliastés, philochoría* — se traduz de forma espacial, para “curá-la” sem colocar em questão a própria instituição do julgamento e a prática de julgar é preciso transpor o tribunal para a casa. Este deslocamento deve transformar o caráter de Filocléon, tornando-o mais brando, mais “piedoso” e doce. Deve, ainda, libertá-lo do domínio “demagógico” da vida pública. Imerso em seu mundo familiar de *fruição*, Filocléon pode se preparar para ser um bom *conviva*.

Coisas da vida ordinária, coisas do espaço do habitar. Correto? Percebemos que Aristófanes conta uma estória sobre a cidade e a cidadania, a prática da cidadania. E escolhe, para isso, usar o jogo de contrastes entre a espacialidade da casa e a espacialidade da comunidade política. Esta contradição acaba por separar e evidenciar que o espaço da casa tende a comportar relações de afinidade, tende a abrandar o humor, a prover o necessário ao “dia”, à *fruição*. O espaço da cidade, mesmo metaforicamente aludido pela cena das vespas que tateiam o caminho pela escuridão, sugere o engano e a tensão entre os cidadãos ricos e os cidadãos pobres. A ação de habitar, por fim, é assimilada à vida comum, aos acontecimentos ordinários que, ao servirem ao bom conviva por ocasião dos banquetes (a “sociedade doméstica dos homens?”), devem suscitar exemplos de ação e caráter.

A vida comum é a vida na casa. Na convivência cotidiana em família ou nos banquetes, a inteligência deve dar conta da multiplicidade, deve ser *polumathés*, plena de recursos. Não nos parece, então, que se delineia a possibilidade de um “cotidiano social” que, compreendido, nos dá acesso ao mundo da “casa”? Ou, para além, a um mundo de práticas não percebidas por meio do paradigma político da cidade, e que guardam ainda no imaginário a ligação com a “multiplicidade”, compreendendo-se aí o polimorfismo com o qual se depara a ação, e a concepção da ação no pensamento ligado à prática, ao qual os gregos identificavam como a *métis* (Detienne & Vernant, 1976)? O imaginário político da *pólis* dificilmente

se agregava a uma concepção do múltiplo (Loraux, 1993). Mas os contrastes e a diversidade da vida urbana, ausentes na concepção da cidadania e do espaço cívico, são figuras muito presentes nos discursos que procuram abordar a cidade como espaço, no conjunto de seus habitantes, e das atividades necessárias para sua liberdade e sustento.

Não apenas nesta peça de Aristófanes encontramos correlações entre cotidiano, habitar, multiplicidade/frequência, fruição e ética. Isto acontece na *Política*, na *República* e nas *Leis* de Platão, e mesmo em outras peças de Aristófanes, como *Lisístrata*. Tratar da cidade como espaço de habitação parece ser, de certa maneira, tratar da diversidade constituinte da *polis* para além da cidadania.

Nas *Leis* de Platão, a discussão sobre a fundação de uma colônia mostra-nos que, quando se trata de elaborar uma legislação, leva-se em conta com a maior insistência os cuidados para regular o convívio dos habitantes: questões de limites entre propriedades, manutenção de estradas, embelezamento das vias e das fontes, construção de ginásios e templos, etc. Não se trata, pois, de determinar por escrito uma legislação que regule uma *politeia* — a cidadania e o funcionamento político da cidade. Por isso, a relação entre a espacialidade, a vida de cada dia, a formação de hábitos e de caráter, surge com bastante frequência. Pois essa vida diária que depara com as “coisas miúdas”, com a diversidade e a frequência, vive-se no espaço da família e da casa¹¹, espaço que não se restringe aos limites de uma habitação, mas reivindica mais; reivindica o manejo correto do próprio território, o que nos sugere que o habitar — prática que envolve a formação do *êthos* — é indissolivelmente ligado a espacialização da cidade, sua visão como territorialidade. A melhor *polis* deve ser planejada a partir do cuidado com os hábitos individuais. E o território é inseparavelmente ligado a formação desses hábitos¹²:

Tomamos o exemplo principal de *As Vespas*, de Aristófanes, e este exemplo, apoiado pelas ressonâncias em Aristóteles, Xenofonte, Platão, nos atraiu a uma esfera onde a investigação das fontes escritas torna possível a descoberta de relações, entre o espaço de práticas que é a cidade, o habitar e o habitante, a vida comum, no modo de vida cotidiano. As práticas de espaço, a cotidianidade que as ilumina, encontramos-la em detalhes, em meias-escapadas do encadeamento dos discursos. Isto nos remete para a *retórica* das práticas sociais no cotidiano, para as *táticas* silenciosas mas atuantes, para as quais Michel de Certeau chamava a atenção? Não se trata das estruturas do texto, mas de suas “sobras”, que empurram para fora, sugerem questões a serem colocadas à cultura material, por exemplo.

Requisitemos um exercício final. Para realizá-lo, temos várias peças a encaixar. Em primeiro lugar, tomemos a *fonte*. Uma fonte d'água em Ate-

nas nos relembra a imensa quantidade de representações em vasos de figuras negras, principalmente, deste *lugar* de encontro entre mulheres (Lissarrague, 1991, pp. 159-251), entre mulheres e homens, seus raptos, seus sátiros (Manfrini-Aragno, 1992, pp. 127-148). Nos relembra, ainda, da grande importância de que se revestiam essas fontes, devido à necessidade de abastecimento de água da cidade. Nos lembra, enfim, da ligação do aparato das fontes d'água à atividade da tirania (Mossé, 1984), mais precisamente à figura do tirano e às obras que ele realiza para ganhar o apoio do povo, tendo em vista a importância do abastecimento de água em uma região árida e de poucos rios perenes (Flacelière, *op. cit.*). Teremos, então, três conjuntos mais ou menos separados, que dão origem a três enfoques diferenciados.

Mas um *lugar* como a *fonte d'água* não se esgota nestes conjuntos de interpretações tomadas isoladamente. O desafio estaria lançado se continuássemos a perguntar, por exemplo, porque Platão reservaria um pedacinho do livro VI das *Leis* para recomendar que os magistrados da cidade cuidassem da beleza e resplendor das fontes em todas as estações:

[...] com relação às fontes d'água, eles devem ressaltar sua beleza e melhorar sua decoração por meio de plantações e construções, e conectando os reservatórios por túneis escavados eles devem fazê-las todas abundantes, e usando chafarizes devem embelezar em qualquer estação do ano quaisquer terras ou pomares sagrados que devem estar próximos, direcionando os veios d'água diretamente para dentro dos templos dos deuses. E por toda parte nessas imediações os jovens deverão erigir ginásios, para eles mesmos e para os mais velhos — provendo banhos quentes para os velhos; eles deverão manter lá um suprimento abundante de madeira seca, e dar gentis boas-vindas e uma mão auxiliadora a companheiros doentes e àqueles cujos corpos estiverem enfraquecidos com os trabalhos da terra — de longe são as boas-vindas melhores do que um médico, que não é de nenhum modo tão habilidoso (761, b-d).

O trecho reservado aos cuidados com a fonte transborda em outras direções, que não devem ser descartadas. Como compreender os cuidados recomendados com a beleza das fontes, o direcionamento das águas para os templos, a proximidade de ginásios, a relação com a saúde e o descanso? Por considerações estéticas, por um lado, e pela “adequação”, por outro? Esta primeira hipótese explica parte da preocupação. Sem entrar no mérito da questão do sentido do “uso”, da “adequação” no imaginário da cidade grega, podemos constatar que precisamos de uma segunda hipótese: há, de fato, uma “sobra” que se apresenta de imediato como uma certa “quantidade” de detalhes e especificações.

Os magistrados devem ter a seu cargo a garantia da abundância das fontes, mas também a da beleza do lugar. Não basta que o jorro da água se mantenha por todas as estações; é preciso edificar, plantar, enfim, ornar de forma que o lugar seja belo. Este lugar assim concebido, pode tornar-se o centro e o referencial de uma região apropriada para as terras e pomares dos deuses, por um lado, e para a construção de ginásios, por outro lado. Nessa adequação, duas vertentes se ressaltam: a fruição, a convivência. E se os magistrados devem observar para que isto aconteça nas proximidades da fonte (e não apenas assegurar o abastecimento de água), é porque a comunidade, nas *Leis* de Platão, preocupa-se, antes de mais nada com as coisas que acontecem *kat' oikían*, na esfera do habitar, na vida comum.

Nas imediações da fonte os jovens deverão erigir ginásios e banhos. Trata-se de fruição, sim, mas para além disso, uma relação entre jovens e velhos, uma relação de convívio que os jovens deverão garantir. Esta atribuição não está a cargo de magistrados, mas dos jovens, significando expressamente que ela se integra no contexto do relacionamento entre jovens e velhos. Mas não apenas os velhos devem encontrar nos ginásios a fruição, também os trabalhadores da terra aí encontrarão descanso; e os doentes encontrarão saúde nos banhos quentes. Uma classe de idade dita genericamente “os jovens” provê o encontro na fruição e na saúde, nas boas-vindas e no auxílio, no espaço do ginásio, entre determinados grupos sociais paradigmáticos: o agricultor, o velho. É um paradigma, pois se trata de um ideal de sociedade, que nos indica, para além do próprio ideal e dos sentidos desejados para o uso do espaço que a fonte centraliza, a relação cotidiana da fonte com a saúde, o convívio, a fruição. Eis uma segunda hipótese a ser levada em consideração. Poderíamos, a partir dela, compreender por que os personagens que abastecem suas hídrias na iconografia das fontes nunca estão calados; ou mesmo por que quando a fonte se torna espaço de mulheres que conversam, evoca-se a exterioridade do lugar, sua distância com relação ao espaço da cidade, e, por isso, as suspeitas que sobre ele se levantam, os perigos que suscita.

III

Iniciamos nossos exercícios com os textos pelo fato de que esses textos, formadores que são de uma auto-imagem da cidade-estado clássica, constituem-se como nosso “trampolim” para uma abordagem mais profunda não só da própria “literatura”, mas de outros tipos de fontes. Há diversas possibilidades de abordagem da questão proposta na iconografia, na epigrafia, na arqueologia. Na iconografia, por exemplo, há várias séries de imagens que implicam em experiências de espaço relacionadas ao convívio.

vio social. Nas séries temáticas do casamento, do interior das casas, não é possível demonstrar que uma tradução imagética de relações sociais envolve a abordagem de práticas espaciais? Que dizer do movimento entre dois portais sugerido pelos cortejos de núpcias? Que dizer da disposição das figuras femininas na lamentação em torno dos mortos, produzindo a impressão de um círculo fechado? Que experiência da morte se representa por esse uso do espaço? Um outro questionamento pode ser feito neste sentido: quanto a figuração insistente de conversações, por exemplo, como elas se moldam de forma a fazer passar pela imagem uma experiência de “intimidade”?

É importante trazer à tona as diversas possibilidades da iconografia como fonte *para uma história da pólis ateniense*. Muitas vezes, a iconografia do Vº século mostra acontecimentos da vida privada, relacionados com narrativas e personagens míticos. Chamou-se a atenção para tal fato (Bazant, 1982): em uma época marcada pela “política”, no auge da democracia, os ceramistas escolheram mostrar episódios da vida dos heróis, casamentos, funerais, banquetes, caçadas, sacrifícios, e nenhuma reunião da assembléia; nenhum dicasta depositando na urna seu voto. Pode-se dizer que o funcionamento da democracia nada tinha de “belo” a oferecer para um gosto estético profundamente aristocrático. Pode-se afirmar uma despolitização da arte (*id.*). Mas partiríamos, em ambos os casos, de uma ausência — a *pólis*. O que está presente na iconografia do Vº século, se a nossos olhos é avesso à *pólis*, pertence entretanto à época, como à cidade. É esta pertença que deve ser *explicada*: a representação da *pólis* não esgota as práticas da cidade, e a prática do ceramista (sua *escolha*) deixa traços, em imagens convencionais, de *hábitos* comuns à sociedade em que vive. Estas observações nos incitam a pensar, por exemplo, nas possibilidades que o estudo dos códigos espaciais na iconografia trazem para uma abordagem da proxemística, das hierarquias sociais espacialmente expressas (Hall, 1959).

A epigrafia já traz em si uma dimensão espacial explícita, como por exemplo, em estelas funerárias: alguns dos epitáfios produzem, pela presença da estela como se ela *falasse* por si (Svenbro, 1992, pp. 459-480) um discurso dirigido ao estrangeiro, ao forasteiro, aquele que passa, sendo, pois, estranho quer ao âmbito familiar, quer ao convívio em uma determinada cidade. Não seria proveitoso comparar essa prática com aquela do *epitháphios lógos*, o discurso oficial pelos mortos em guerra, este dirigido à coletividade (Loroux, 1981)? Isto não daria uma “pista” sobre as relações entre estranho e familiar, mobilidade e imobilidade, circulação e memória, que são ao mesmo tempo questões relativas à práticas de poder e a práticas de espaço, “segmentadoras” de espaço?

A *pólis* pode não suscitar o cotidiano, mas a cidade como espaço de práticas pode prescindir de uma noção de vida cotidiana? As práticas que *postulam* o habitante e o habitar não são práticas espaciais no contexto da cidade grega? Percebemos que a vida diária participa da concepção do espaço da casa, e compreendemos ainda as implicações de uma vivência do dia. No que se refere ao discurso sobre o espaço, essa espacialidade não seria uma forma de classificar e assim dispor um lugar nas representações para a percepção da vida urbana, das atividades econômicas, da produção da vida material?

Uma história social na dimensão do cotidiano é possível, na medida em que percebemos a importância da vida diária para o estudo de várias questões ligadas ao convívio e às interações sociais. Este “cotidiano” pode sê-lo, entretanto, na medida em que o “dia” produziu uma unidade, uma categoria, pela qual aquela sociedade criou paradigmas, identificou-se. Este cotidiano inserido no social não pode corresponder ao cotidiano estruturante de qualquer sociedade; nem todas as sociedades se produziram e se geraram o “dia”, não apenas como categoria ou modo de contar o tempo, mas como espaço-tempo de práticas sociais.

Este cotidiano não coincidirá, também, com a cotidianidade do mundo moderno. A modernidade produziu uma experiência do efêmero que não corresponde a “vida em um dia” dos gregos. O efêmero moderno é vazio, fugaz, disforme, inconsciente; é o que passa, o que se esquece. Parece que pudemos apontar, no entanto, que o efêmero é engajado nas práticas da *oikonomia* (e da ética). No cotidiano, pois, a ação é atenta; é apropriação? Nossa tarefa é a de tentar observar a vida cotidiana como apropriação do “dia”, e não como o conjunto das atividades habituais do dia-a-dia. Este último “cotidiano” é um fruto de nossa própria cotidianidade.

Bibliografia das Fontes:

ARISTÓFANES / Aristophane. *Les Guêpes*. Texto estabelecido por V. Coulon, e traduzido por H. Van Daele. Paris: Les Belles Lettres.

ARISTÓTELES / Aristote. *Politique*. Texto estabelecido e traduzido por J. Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1991. Livros I e II.

_____. / Aristotle. *Politics*. Trad. H. Rackham. Cambridge: The Loeb Classical Library, 1977.

PLATÃO / Plato. *Laws*. Trad. ingl. R.G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1984. 2 vols. The Loeb Classical Library.

XENOFONTE / Xenophon. *Économique*. Texto estabelecido e traduzido por P. Chantraîne. Paris: Les Belles Lettres, 1971.

Obras Citadas:

BAZANT, Jan. "Les vases athéniens et les réformes démocratiques". in: (BÉRARD, C., BRON, C. & POMARI, A.). *Images et Société en Grèce Ancienne*. L'Iconographie comme méthode d'analyse. Actes du colloque international de Lausanne. Lausanne: Cahiers d'Archeologie Romande, 1984, pp. 33-40.

BRAUDEL, Fernand. *Civilisation Matérielle et Capitalisme*. Vol.1: Le Possible et l'impossible: les hommes face à leur vie quotidienne. Paris: Armand Colin, 1967.

CERTEAU, Michel de. *L'Invention du Quotidien*. 1. Arts de Faire. Paris: Gallimard-Folio, 1990.

DERRUAU, Max. "La notion de Genre de Vie: exposé critique". in: *Précis de Géographie Humaine*. Paris: Armand Colin, 1963; pp. 107-113.

DETIENNE, Marcel & SISSA, Giulia. *Os Deuses Gregos*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

_____ & VERNANT, Jean Pierre. *Les Ruses de l'Intelligence*. La mètis des grecs. Paris: Flammarion, 1976.

FLACELIÈRE, Robert. *A Vida Quotidiana dos Gregos no Século de Péricles*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s.d..

GRECO, Emanuele & TORELLI, Mario. *Storia dell'urbanistica*. Il mondo greco. Roma: Laterza, 1983.

HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

HALL, Edward T. *The Silent Language*. Washington: Doubleday & Company, 1959.

LEFEBVRE, Henri. *La Production de l'espace*. Paris: Anthropos, 1973.

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

LÉTOUBLON, Françoise (org.). *Fonder une cité*. Ce que disent les langues anciennes et les textes grecs ou latins sur la fondation des cités. Grenoble: ELLUG, 1987.

LEVÊCQUE, Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Clisthène, L'Athénien*. Paris: Macula, 1983.

- LISSARRAGUE, François. "Femmes au Figuré". in: (DUBY, Georges, PERROT, Michelle & SCHMITT-PANTEL, Pauline). *Histoire des Femmes en Occident*. Paris: Plon, 1991.
- LORAU, Nicole. *L'Invention d'Athènes*. Histoire de L'Oraison Funèbre dans la Cité Classique. Paris: Mouton, 1981.
- _____. *Les Enfants D'Athéna*. Idées Athéniennes sur la Citoyenneté et la Division des Sexes. Paris: La Découverte, 1990.
- _____. "A cidade grega pensa o um e o dois". in: (CASSIN, Barbara, LORAU, Nicole & PESCHANSKI, Cathérine). *Gregos, bárbaros, estrangeiros*. A Cidade e seus Outros. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- MANFRINI-ARAGNO, Ivonne. "Femmes à la fontaine: réalité et imaginaire". in: (BRON, Christianne & KASSAPOGLOU, Effy). *L'Image en Jeu. De l'Antiquité à Paul Klee*. Lausanne: Cabédita, 1992.
- MARTIN, Roland. *Urbanisme dans la Grèce Antique*. Paris: A&J Picard, 1956.
- MOSSÉ, Claude. *La Grèce Archaique d'Homère à Eschyle*. Paris: Seuil, 1984.
- MURRAY, O. & PRICE, S (ed.). *The Greek City from Homer to Alexander*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- SVENBRO, Jesper. "J'écris, donc je m'efface. L'énonciation dans les premières inscriptions grecques." IN: (DETIENNE, M.). *Les Savoirs de l'Écriture en Grèce Ancienne*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- WYCHERLEY, R.E. *How the greeks built cities*. London: MacMillan, 1976.

Notas

¹ Penso com mais familiaridade no caso de estudos como *Les Enfants d'Athéna* (op cit), de Nicole Loraux, em que se intenta dar sentido a um espaço bem real, e vivido pelos habitantes de Atenas enquanto cidadãos. Neste quadro, o espaço cívico é delineado a partir de um discurso sobre a cidade capaz de revelar essa espacialidade. Uma espacialidade se determina pelo imaginário, e o espaço como produtor de re-

lações sociais permanece o não questionado, permanece superfície de inscrição de um universo mental que tem na invenção do “político” seu ponto de partida.

² De certa forma, estamos indo além dos estudos de Lefebvre sobre a produção do espaço, e nos autorizamos a fazê-lo por um motivo simples. O próprio Lefebvre preocupava-se com a articulação do espaço social à reprodução do capitalismo. Acreditamos que a compreensão das possibilidades de transformação histórica de uma formação social já estavam subentendidas por Lefebvre, na aceitação do conceito de modo de produção como diretor de seu questionamento. Como nós não nos colocamos nem na perspectiva do capitalismo, nem na do conceito de modo de produção, concedemo-nos a licença de *usar* as dimensões da espacialidade explicitadas por Lefebvre para nossos próprios fins, já mencionados: compreender a dimensão proutora de relações sociais do espaço, em sua articulação com o modo cotidiano da vida social na polis antiga.

³ Isto é, o modo pelo qual o praticante *mostra* quem é, entendido este “quem” como um indivíduo, na medida em que cada individualidade *é o lugar aonde atua uma pluralidade incoerente (e frequentemente contraditória) de suas determinações relacionais* (Certeau, 1990, p. XXXVI).

⁴ “ (...) 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. (...)” (1991, p. 36).

⁵ A retórica tem suas regras, na teoria da linguagem. Não se pode negar, no entanto, que uma linguagem retórica é um modo da linguagem, não um conteúdo ou uma função. Portanto, há uma margem de aleatoriedade, uma margem para o “discurso de ocasião”, na idéia de “retórica”. Cf. *id.*, pp 63-68.

⁶ Detienne e Sissa não explicam o que chamam “gênero de vida”, o que nos leva à conclusão de que eles têm em mente o *aiôn* grego, isto é, a substância vital ligada ao homem enquanto mortal. *Aiôn* quer dizer ainda o destino, o trajeto da vida de um homem na herança de seu *gênos*, gênero, raça, família (ver a bela passagem da *Iliada*, VI, vv134-169). Neste artigo, concebemos o cotidiano como modo da vida social. É necessário observar que esta compreensão do modo de vida é mais tributária de noção de *aiôn* do que do conceito geográfico “gênero de vida”. Isto por se fundamentar em uma tentativa de entender como, no con-viver e nas práticas, não há termos, mas encontros, relações. A noção de gênero de vida debatida pela geografia humana implica na separação entre o grupo e o meio geográfico, cujo relacionamento pode ser de condicionamento, adaptação: *o centro de interesse da geografia humana é o feixe de laços que liga um grupo, de um lado a um sistema econômico e social de produção, de outro a seu suporte espacial* (Derruau, 1963, p. 113). Quando dizemos *modo de vida*, referimo-nos ao cotidiano como espaço e tempo segmentados em uma totalidade, e não ao gênero de vida de um povo. A noção

restringe-se, localiza-se, proporcionando um campo de visibilidade particular — uma perspectiva local, talvez — sobre uma totalidade social. A modulação do cotidiano pode reunir os “homens” e as “coisas” no con-viver que apropria e gera um lugar. Trata-se, pois, de uma concepção que deve ser bem mais aprofundada a partir deste momento, em que ela propriamente surge em suas possibilidades.

⁷ “eis o porquê de mantê-lo sempre fechado, pois queria sustentá-lo e impedi-los de debochar de ti com suas belas palavras [...] Eu o sustentarei, fornecerei tudo o que convem a um velho, farinha de aveia para saborear, um manto macio, uma boa guarnição, uma cortesã que lhe massageará o membro e os rins” [v. 735 e segs.].

⁸ “a serviçal abriu clandestinamente a porta? votarás neste caso uma simples multa. Isto é absolutamente aquilo que fazias lá a cada vez. E isto, tu o farás de modo razoável: se o sol se mostra na aurora, serás heliasta ao sol; se neva, sentarás perto do fogo; se chove, entrarás; e se tu dormires em pleno dia, nenhum tesmóteta fechará a clarabóia em seu nariz” (v. 770 e segs)”

⁹ [Bdelicléon]: “Por Zeus, ah! Mais valeria para mim separar-me definitivamente de meu pai do que ter tantos aborrecimentos no trajeto cotidiano” (v. 475 e segs.).

¹⁰ [Bde.]: “Querem vocês desembaraçar-me de vossa presença, em nome dos deuses! Onde foi decretado que eu arranharia e seria esfolado por todo o dia?” (v. 485 e segs.)

¹¹ Esta relação é justificada: “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 frequência [*smikróteta autôn kai puknóteta*] dessas coisas.” (788a)

¹² “ (...) pois o mar é, em verdade, ‘um vizinho salgado e amargo’, embora o habitar em terra próxima ao mar certamente torne agradável o cada dia; pois por encher os mercados da cidade com mercadoria estrangeira e comerciar, e plantar nas almas dos homens modos tortos e subterfúgios, ele torna a cidade indigna de confiança e desprovida de amizades, para si mesma e para os outros” (Platão, *Leis*, 705a). Esta relação entre território, planejamento e localização, e a formação do caráter do indivíduo — considerada fundamental pelas utopias políticas de Platão e por Aristóteles — não é exclusiva das *Leis*. No *Critias*, na *República*, de Platão, assim como na *Política*, de Aristóteles, a relação se repete, sugerindo que para esta organização, que diz respeito à *pólis*, é fundamental a consideração da dimensão cotidiana da vida.