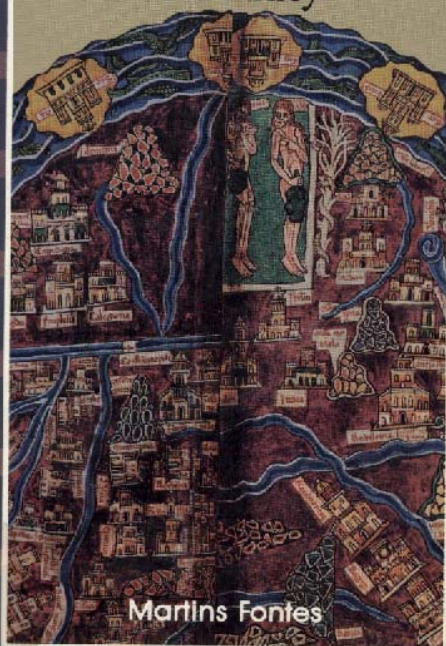


Uso e Abuso da História

M. I. Finley



Martins Fontes

267

Título original: THE USE AND ABUSE OF HISTORY
Copyright © The Masters and Fellows of Darwin College
in the University of Cambridge 1975 together with the
words Published by arrangement with Chatto and Windus
Ltd., London
Copyright © Livraria Martins Fontes Editora Ltda., para a
presente tradução

1a. edição brasileira: outubro de 1989

Tradução: Marylene Pinto Michael

Revisão da tradução: Wilson Roberto Vaccari

Revisão tipográfica: Flora M. de Campos Fernandes
Ana Maria L. Farrenkopf

Produção gráfica: Geraldo Alves

Composição: Oswaldo Voivodic
Antônio José da Cruz Pereira
Ademilde L. da Silva

Capa — Projeto: Alexandre Martins Fontes
Realização: Cláudia Scatamacchia
Arte-final: Moacir K. Matsusaki

OMO» «• C.L.100.ç.0 na Publ.c.çic (CP) tatarMeloMI
(Cemv» sV.aJf.4r. do Uno. SP, Br.ill)

I. Finley ; tradução

1989. — (Coleção o homem / a história)

Bibliografia.

1. Grécia - Historiografia 2. Roma - Historiografia I.
Título. II. Série

IndCM para diálogo sntom<llco:

1. Grécia : Historiografia 938.007:
2. Roma : Historiografia 937.0072

Todos os direitos para o Brasil reservados à
LIVRARIA MARTINS FONTES EDITORA LTDA.

Rua Conselheiro Ramalho, 330/340 — Tel.: 239-3677
01325 — São Paulo — SP — Brasil

Prefácio

Apesar da diversidade dos temas considerados nestes doze ensaios, todos têm uma preocupação em comum: o lugar (ou usos) do passado, tanto na sociedade científica quanto na vida cultural, passada e presente, e ainda no campo mais restrito da política e da discussão política. A semelhança entre o título de meu segundo ensaio e *Considerações Extemporâneas*, de Nietzsche, não é casual. Embora nem minha linguagem nem meu pensamento sejam nietzscheanos, concordo — e acho importante demonstrar — que o que ele chamou de "história monumental" transforma-se rapidamente em "ficção mítica"; que sem o método do "estudo das antiguidades" e o método "crítico" para estudar o passado, "o próprio passado está sujeito a erros" e a história, então, "aniquila e degrada a vida".

Alguns ensaios tendem ao programático e ao didático, enquanto outros tratam de assuntos essenciais, de instituições e sociedades particulares, embora mantenham implicitamente a preocupação central. Estes últimos são mais técnicos, mas mesmo eles não pressupõem um conhecimento especializado do mundo antigo.

Todos os ensaios, com exceção de um (nº 6), já foram publicados anteriormente. Todos eles foram revisados para este livro, alguns drasticamente, e só em minha aula inaugural (nº 2) mantive a linguagem apropriada para a ocasião. Os detalhes bibliográficos e os agradecimentos encontram-se em notas de rodapé de cada capítulo.

O índice foi gentilmente elaborado pelo sr. Douglas Matthews.

M.I.F.
Jesus College, Cambridge
Junho, 1974

Mito, memória e história*

Os pais da história foram os gregos. Os historiadores da Antiguidade têm muito orgulho disso, tanto que preferem não se lembrar que algumas das maiores inteligências em história antiga não se impressionaram muito com esse feito. Os cunhadores de *bons mots* sempre tiveram grande predileção pela história enquanto disciplina: é falsa, é perigosa, é bobagem. Os historiadores podem ignorar tranquilamente as zombarias e dúvidas de Walpole ou Henry Ford, ou mesmo de Goethe, mas Aristóteles é outro caso, pois, afinal, criou várias ciências e dominou outras também, de um modo ou de outro — exceto história e economia. Ele não escarneceu da história, ele a rejeitou, nas famosas palavras do nono capítulo de sua *Poética*: "A poesia é mais filosófica e séria do que a história, pois aquela fala principalmente do universal e a história do particular. Por 'universal' entendo que determinado indivíduo dirá ou fará determinadas coisas segundo a verossimilhança ou a necessidade; esse é o propósito da poesia, acrescentar os devidos nomes às suas personagens. Por 'particular' refiro-me ao que Alcibiades fez e pelo que passou." Não é de admirar que, dentre todos os capítulos, o nono talvez seja a maior vítima da conhecida "reclamação contra as supostas omissões de Aristóteles" na *Poética*¹. Esta foi tachada de "insufi-

* Uma versão mais curta deste ensaio, publicada em *History and Theory* 4 (1965) 281-302, foi apresentada na forma de conferência no Warburg Institute, em 28 de outubro de 1964. Agradeço a G. S. Kirk e E. R. Leach pelas críticas e sugestões. Copyright © 1965 by Wesleyan University; reproduzido com autorização da Wesleyan University Press.

ciente" e invalidada por engenhosas exegeses, como se Aristóteles fosse um dos filósofos pré-socráticos cujas poucas frases enigmáticas que chegaram até nós podem ser ajustadas a mil teorias diferentes; ou então, como se não tratasse da história, a *Poética* foi polidamente desprezada. Este último argumento, porém, encerra um perigoso elemento de verdade; Aristóteles nunca se ocupou da história, nem no capítulo nove nem em qualquer outro.

Afora duas referências casuais na *Poética* e uma recomendação, na *Retórica* (1360a33-37), de que os líderes políticos deviam ampliar sua experiência através da leitura de livros sobre viagens e história, ele não torna a mencionar esse assunto em nenhum ponto da vasta obra a nós transmitida. Nada poderia ser mais significativo do que esse profundo silêncio. Indicações do passado, o passado enquanto fonte de paradigmas é uma coisa; história enquanto estudo sistemático, enquanto disciplina, é outra². Ela não é séria o bastante, não é suficientemente filosófica, nem mesmo quando comparada à poesia. Não pode ser analisada, reduzida a princípios, sistematizada. Ela simplesmente nos diz o que Alcibiades fez ou sofreu. Ela não estabelece verdades. Não tem uma função séria.

Pode-se ir muito mais longe. Todos os filósofos gregos, até o último dos neoplatônicos, estavam evidentemente de acordo quanto a sua indiferença para com a história (como disciplina). Pelo menos é o que o silêncio deles sugere, um silêncio rompido apenas por murmúrios fugazes. Consta que Teofrasto, o discípulo de Aristóteles, escreveu uma obra chamada *Da História*, assim como seu amigo mais jovem Praxífanos, outro peripatético. Ninguém sabe mais nada além dos títulos dessas duas obras. Especular sobre seu conteúdo é perda de tempo. Devemos simplesmente registrar o total desaparecimento dos dois livros e o fato de que eles não foram mencionados nem por Diógenes Laércio em seu livro *A Vida dos Filósofos*, por exemplo, nem pelos estudiosos de Aristóteles*.

O que faltou de filosofia sobrou de retórico. É razoável supor que a única obra antiga a nós legada que pretende ser um ensaio sistemático sobre historiografia é *Como Escrever História*, de Luciano, escrita pouco depois de 165 d.C. Essa obra, uma mistura de regras e máximas que se tornaram lugares-comuns na instrução re-

* Não me esqueci de Posidônio. Mas nem mesmo esse autor de uma obra (perdida) em larga escala histórica, dentro da tradição retórica, deu a menor contribuição ao método histórico, e muito menos à filosofia da história. A considerável importância da obra de Posidônio, aumentando o conhecimento greco-romano de outros povos e nações, particularmente aqueles que os romanos estavam conquistando no Oeste, não altera minha proposta geral sobre a história e os filósofos antigos. Veja a respeito A. Momigliano, *Alien Wisdom* (Cambridge, 1975), cap. 2.

tória, é um trabalho inferior, superficial e essencialmente sem valor³. Seu único ponto e interesse para nós é que, quinhentos anos depois de Aristóteles, Luciano ainda estava contrapondo a história à poesia. Nessa época, os próprios historiadores já tinham aceitado havia muito tempo a necessidade de competir com a poesia – capitulando e escrevendo trabalhos que Políbio rejeitou com o irônico rótulo de “história trágica”⁴. Muitos historiadores, e, o que é crucial, até mesmo os que resistiram mais bravamente, não lograram vencer nem a indiferença dos filósofos nem o gosto dos leitores comuns.

Por que poesia? A resposta, naturalmente, é que com “poesia” Aristóteles e os outros referiam-se tanto à poesia épica, à recente poesia lírica, como a de Píndaro, quanto à tragédia, que retratavam as grandes figuras e os grandes acontecimentos do passado. Não se tratava de saber se essa poesia era ou não historicamente confiável, ou até que ponto o era, no sentido em que hoje em dia fazemos o mesmo tipo de pergunta em relação aos épicos antigos; tratava-se, isso sim, da questão mais profunda da universalidade, da verdade sobre a vida em geral. A questão, em resumo, era distinguir mito de história. Por “mito” refiro-me ao que, na acepção comum, geralmente significa “mito” e “lenda”, e não aos sentidos mais metafóricos, como na expressão “o mito racista”, ou às muito conhecidas extensões do termo usadas por pensadores modernos como Sorel ou Cassirer⁵. Refiro-me a mitos como os de Prometeu, Hércules e a Guerra de Tróia.

A atmosfera na qual os pais da história começaram a trabalhar estava impregnada de mitos. Sem o mito, na verdade, eles nunca teriam conseguido iniciar seu trabalho. O passado é uma massa desconexa e incompreensível de dados incontados e incontáveis. Ele só pode tornar-se inteligível se for feita uma seleção em torno de um ou mais focos. Em todos os infundáveis debates gerados pelo *wie es eigentlich gewesen* (como as coisas foram realmente), de Ranke, uma primeira pergunta é frequentemente esquecida: que “coisas” merecem ou exigem consideração para se definir como elas “foram realmente”? Muito antes de alguém sequer sonhar com a história, o mito deu uma resposta. Essa era sua função, ou melhor, uma de suas funções: tornar o passado inteligível e compreensível selecionando e focalizando algumas partes dele, que, desse modo, adquiriram permanência, relevância e significado universal⁶.

Quando Heródoto atingiu a juventude, o passado distante estava bastante vivo na consciência dos homens, mais vivo do que os séculos ou as gerações recentes: Édipo, Agamenon e Teseu eram mais reais para os atenienses do século V que qualquer figura histórica anterior a esse século salvo Sólon, e este foi elevado à categoria da-

queles, ao ser transformado em figura mítica. As tragédias e odes corais apresentadas anualmente nas grandes festividades religiosas faziam ressurgir os heróis míticos, e estes, recuando pelas gerações de homens até chegarem aos deuses, recriavam a trama contínua da vida para o público, pois os heróis do passado, e mesmo muitos heróis do presente, tinham ascendência divina. Tudo isso era sério e verdadeiro, literalmente verdadeiro. Era a base da religião deles, por exemplo. Há uma bela passagem de Robertson Smith que resume o quadro: "Na Grécia antiga... certas coisas eram feitas num templo, e o povo concordava que deixar de fazê-las seria uma heresia. Mas se você tivesse perguntado por que elas eram feitas, provavelmente teria recebido várias explicações mutuamente contraditórias de pessoas diferentes, e ninguém teria dado a menor importância religiosa a qual delas você resolvesse adotar. Na verdade, as explicações apresentadas não teriam sido do tipo a suscitar sentimentos fortes, pois, na maioria dos casos, não passariam de histórias diferentes a respeito das circunstâncias em que o rito foi estabelecido pela primeira vez, por determinação ou exemplo direto do deus. O rito, em suma, não estava ligado a um dogma e sim a um mito."⁷

Os gregos, todavia, amavam os épicos e as tragédias não só porque precisavam ser lembrados das origens de seus ritos, embora essa função fosse muito importante para o indivíduo — e ainda mais para a comunidade, que era arraigada a seus padroeiros e ancestrais divinos. O mito era o grande mestre dos gregos em todas as questões do espírito. Com ele, aprendiam moralidade e conduta; as virtudes da nobreza e o inestimável significado ou a ameaça da *hybris*; e ainda sobre raça, cultura e até mesmo política. Pois não foram Sólon e Pisístrato acusados de falsificar o texto da *Ilíada*, introduzindo dois versos com a finalidade de obterem autorização da obra de Homero para o confisco de Salamina aos megáricos?*

Nesse contexto, não é de surpreender que na Antiguidade a história tenha sido discutida, julgada e avaliada com base na poesia. Fundamentalmente, tratava-se de uma comparação entre duas formas de narração do passado. Porém, há uma verdade irrefutável: todos reconheciam que a tradição épica era baseada em fatos concretos. Até mesmo Tucídides, que nos diz isso tão logo acaba de se apresentar. A Guerra do Peloponeso, afirma ele, dentre todas as que a precederam, é a que mais merece ser narrada, "pois foi o maior movimento, até hoje, entre os helenos e entre uma parte do mundo bárbaro", maior, especificamente, até mesmo que a Guerra de Tróia.

* Os versos são 2.557-58: "Ájax trouxe doze navios de Salamina e, ao trazê-los, estacionou-os ao lado das fileiras atenienses."

Tucídides sustenta seu ponto de vista demoradamente, e entre as personagens "históricas" que ele apresenta em sua introdução aparecem Heleno, filho de Deucalião (o ancestral de cujo nome se originou o dos helenos), Minos, rei de Creta, e Agamenon e Pélops. Os detalhes são vagos, afirma ele, tanto sobre o passado remoto quanto sobre o período que antecedeu a Guerra do Peloponeso — um ponto em comum bastante significativo —, mas os esboços gerais são claros e confiáveis⁸. Homero exagerou, pois, sendo poeta, empregou adequadamente a licença poética, e Tucídides, ao contrário da maioria vulgar, reconheceu isso em sua introdução. O próprio Tucídides alerta que em seu trabalho não atenderá aos anseios por exageros e adornos poéticos da parte dos leitores; seu relato dos fatos será objetivo. Mas nem Tucídides, Platão, Aristóteles ou qualquer outro chegaram a mostrar-se totalmente céticos quanto ao que um escritor moderno poderia chamar de "semente histórica do épico", e certamente não o rejeitaram por completo.

Contudo, o que quer que tenha sido, o épico *não era história*, e sim uma narrativa, detalhada e precisa, com descrições minuciosas de guerras, viagens marítimas, banquetes, funerais e sacrifícios, todos muito reais e vívidos; ele podia conter inclusive algumas sementes encobertas do fato histórico — mas não era história. Como todo mito, era atemporal. As datas e um escalonamento coerente de datas são tão essenciais para a história quanto a medição exata o é para a física⁹. O mito também sugeria fatos concretos, mas estes eram completamente isolados: não tinham ligação nem com os acontecimentos anteriores nem com os posteriores. A *Iliada* começa com a cólera de Aquiles por causa de uma afronta à sua honra e termina com a morte de Heitor. A *Odisséia*, como cenário para as viagens de Ulisses, menciona o término da Guerra de Tróia e o retorno de alguns dos heróis. Mas tudo isso acontecia no estilo "era uma vez", surgindo do nada (o rapto de Helena é meramente outro fato isolado, totalmente a-histórico sem qualquer sentido significativo) e levando a nada. Mesmo dentro da narrativa, o relato é fundamentalmente atemporal, apesar de muitos números (de dias ou anos) serem determinados. "Esses números, em sua maioria, referem-se tipicamente a todas quantidades possíveis, e em geral não estão ligados entre si; não servem de base para cálculos ou sincronizações. Simplesmente indicam, de modo amplo, uma magnitude ou escala, e em sua pseudoprecisão estilizada simbolizam uma longa duração. Na realidade, não há interesse na cronologia, quer relativa quer absoluta."¹⁰ Muitos anos depois, os autores de tragédias mantiveram a mesma indiferença: Édipo, Ifigênia, Orestes, todos fizeram ou passaram por coisas que se acreditava serem fatos histó-

ricos, mas os eventos flutuavam vagamente no passado distante, desvinculados, em termos de tempo ou padrão, de outros acontecimentos.

A atemporalidade reflete-se também nas características individuais. A morte é um dos principais tópicos de suas vidas (bem como a honra, da qual é inseparável), e o destino é freqüentemente o mais importante poder propulsor. Nesse sentido eles vivem no tempo, e tão-somente nesse sentido. A nenhum leitor da *Odisséia* deve ter escapado que quando o herói volta, depois de vinte anos, ele e Penélope são exatamente o que haviam sido meia geração antes. Mas Samuel Butler certamente não se deu conta disso, quando escreveu: "Não há nenhum caso de amor na *Odisséia*, exceto a volta de um homem casado, calvo e idoso, para a esposa idosa e o filho adulto, depois de uma ausência de vinte anos, e furioso por terem-lhe roubado tanto dinheiro nesse meio-tempo. Dificilmente, porém, poderíamos chamar isso de caso de amor; quando muito, não passa de domesticidade."¹¹

O poeta não diz que Ulisses estava calvo e velho; Butler é quem o diz, e, provavelmente, foi isso que ele chamou de ler os versos homéricos "com inteligência": lendo-lhes as "entrelinhas". Um Ulisses que não estivesse calvo e velho depois de vinte anos seria contrário ao senso comum e à "inteligência". O erro - e Samuel Butler é apenas um bode expiatório para uma prática freqüente - está em aplicar o pensamento histórico moderno, à guisa de senso comum, a um relato mítico, a-histórico. Esposas e maridos históricos envelhecem, mas a verdade é que nem Ulisses nem Penélope mudaram em nada; não evoluíram nem degeneraram, assim como nenhuma outra personagem do poema épico. Tais homens e mulheres não podem ser personagens da história; são excessivamente simples, fechados em si mesmos, rígidos e estáveis, excessivamente desvinculados de seus contextos. São atemporais como o próprio poema.

Talvez o exemplo mais decisivo não venha de Homero, mas de Hesíodo, que viveu aproximadamente na mesma época*. A introdução de *Os Trabalhos e os Dias* contém um dos mais famosos relatos primitivistas, a narrativa do declínio do homem da idade de ouro do passado em vários estágios, cada um simbolizado por outro metal: ao ouro sucede-se a prata, em seguida o bronze ou o cobre, e finalmente o ferro (a era presente). Mas a visão de Hesíodo não é de degeneração progressiva, de evolução ao contrário. Cada raça humana (Hesíodo fala de raças, *genê*, não de idades) não evolui até

* É conveniente (e, neste contexto, inócuo) falar de Homero e de Hesíodo individualmente, deixando-se de lado o complexo problema da autoria de "seus" poemas.

a seguinte; ela é destruída e substituída por uma nova criação. Nenhuma das raças existe nem no tempo nem no espaço. As raças humanas são atemporais como a Guerra de Tróia: tanto em relação ao futuro quanto ao passado. E assim Hesíodo pode lamentar: "eu não queria estar entre os homens da quinta geração, e sim ter morrido antes *ou nascido depois*" (versos 174-75)¹².

É possível que o mito das quatro idades ou raças do metal tenha se originado no Oriente, sendo helenizado por Hesíodo. Mas houve também uma quinta idade ou raça, certamente grega do começo ao fim: a idade dos heróis inseridos entre o bronze e o ferro. "Mas quando a terra cobriu também essa geração [bronze], Zeus, o filho de Cronos, criou mais outra, a quarta, sobre a terra fecunda, que era mais nobre e justa, uma raça semelhante a deus, de homens-heróis que são chamados de semideuses, a raça que antecedeu a nossa, por todo o vasto mundo." Essa colcha de retalhos era inevitável, pois os mitos dos heróis estavam tão arraigados na mente e eram tão indispensáveis que não podiam ser deixados de lado. A colcha de retalhos é a regra no mito, e não causa problemas. Só os que têm uma mente voltada para a história é que vêem os pontos rústicos e as costuras defeituosas, e sentem-se incomodados com isso, como é evidente em Heródoto. Mas Hesíodo não tinha uma mente voltada para a história. De um lado estavam as quatro raças e, de outro, a raça dos heróis. Estes eram os dados e a tarefa do poeta consistia em coligi-los. Ele o fez do modo mais fácil possível, graças à total ausência do elemento tempo. Não havia problemas cronológicos, nem datas para ser sincronizadas, nem evolução para ser acompanhada ou explicada. A raça de heróis não tinha começo na história: ela simplesmente foi feita por Zeus. E também não tinha fim, não sofrera transição para o estágio seguinte, o contemporâneo. Alguns dos heróis foram destruídos diante dos portões de Tebas e na Guerra de Tróia. "Mas, para os outros, o pai Zeus, filho de Cronos, deu vida e um lar separados dos homens, obrigando-os a morar nos confins do mundo. E, imunes à tristeza, vivem eles nas ilhas dos bem-aventurados ao longo da costa do profundo e revolto oceano."¹³

Existe, naturalmente, um sentido no qual o mito das idades não é propriamente um mito. Ele é abstraído demais. O poema de Hesíodo, em sua primeira parte, trata do problema do mal. Jamais se escreveu uma denúncia tão desesperadora contra a injustiça do mundo. Por que, ele pergunta, por que o mundo está tão cheio de maldade? Sua primeira resposta é mítica no sentido mais tradicional do termo; ele conta a história de Prometeu e Pandora: uma resposta tipicamente mítica, o tipo da resposta que os gregos continuavam a dar para explicar crenças e ritos durante toda sua história. Mas

agora, prossegue ele sem interrupção, vou contar-lhes uma outra história. Hesíodo faz, então, o relato das raças humanas, que é a alternativa para o mito de Pandora. Há claramente um novo tipo de pensamento aqui, incipiente, poético e não sistemático, sem seqüência e sequer apropriadamente ligado ao resto do extenso poema, mas que, em contrapartida, está voltado para um modo de comportamento intelectual inteiramente novo, deixando de centrar-se no mito e no épico. "O que era no começo?", um historiador de filosofia grega escreveu sobre Hesíodo, "é a pergunta da história precisamente no ponto em que ela se transforma em filosofia... A pergunta que Hesíodo faz já não se refere mais ao passado histórico, e sim ao começo do que existe, uma pergunta de origens filosóficas..."¹⁴ Mas "história" está completamente fora de lugar aqui. Hesíodo está renunciando a passagem do *mythos* para o *logos*, passagem que, sem ser mediada pela história deu-se totalmente à margem desta. Foi a transição da atemporalidade do mito para a atemporalidade da metafísica.

Mais de dois séculos se passaram antes que o passado (mais recente) fosse submetido a algum tipo de cronologia. Esse foi o trabalho de Heródoto. Escrevendo no terceiro quartel do século V, Heródoto presumiu que Homero vivera quatrocentos anos antes (por volta de 850 a.C.) e que a Guerra de Tróia tinha acontecido outros quatrocentos anos antes disso (1250 a.C., aproximadamente). Sabia-se que muitos eventos tinham ocorrido durante esse longo intervalo, como a volta de Heráclides para Esparta, os vários (e cronologicamente incompatíveis) feitos de Teseu, ou a legislação de Licurgo. Esses, Heródoto foi totalmente incapaz de ajustar dentro de seu esquema cronológico. A culpa não foi dele, e sim uma consequência do fato de que os dados eram atemporais e, portanto, a-históricos. A dimensão de seu gênio deve-se meramente a ele ter levado tais limitações em consideração (ainda que não chegasse ao ponto de duvidar do "fato", como Orestes, Teseu e os demais), não se empenhando, assim, em atribuir datas aos mitos indatáveis. A cronologia histórica de Heródoto, se é que há uma, é mais precisa do que tem-se admitido, assim como a recusa dele em arruiná-la com a inclusão dos eventos míticos¹⁵. Estes últimos aparecem com frequência em seu trabalho, mas como algo isolado, como algo que aconteceu no estilo "era uma vez", ao contrário, por exemplo, do que ocorre com a carreira de Sólon ou o reinado de Polícrates em Samos. Polícrates, segundo Heródoto (3.122), aparentemente foi o primeiro grego a pensar num império marítimo, "deixando de lado Mínos" e outros iguais a ele; o primeiro, em outras palavras, "no que se chama de 'tempo dos homens'" — o qual podemos definir como

o primeiro dos tempos históricos, em contraposição a tempos míticos¹⁶. O que Heródoto conseguiu fazer foi estabelecer uma espécie de sequência cronológica para dois séculos do passado, aproximadamente da metade do século VII a.C. em diante. Tudo que aconteceu antes continuou como estava quando ele começou seu trabalho, contos épicos e míticos supostamente verdadeiros, pelo menos em essência, mas incorrigivelmente atemporais.

O fato puro e simples é que os gregos clássicos sabiam muito pouco sobre sua história anterior a 650 a.C. (ou mesmo 550 a.C.), e o que eles pensavam que sabiam era uma confusão de fatos e ficção, alguns fatos misturados e muita ficção sobre o essencial e sobre a maioria dos detalhes. Basta atentarmos para a introdução de Tucídides, que já mencionei, na qual ele justifica seu próprio esforço apresentando em vinte e um capítulos (doze páginas) uma notável interpretação dos primórdios da história da Grécia. A partir do capítulo catorze ele trilha sobre bases firmes, estabelecidas por Heródoto (cujo livro ele estudara cuidadosamente) com a indispensável ajuda de registros egípcios, persas, e outros do Oriente Próximo. Mas na primeira parte ele não tinha em que se basear a não ser em Homero e outros "poetas antigos", na tradição, nas evidências contemporâneas, e em uma mente poderosa e disciplinada. O resultado é uma teoria abrangente, qual seja, a de que a grandeza e o poder helênicos só emergiram em consequência do desenvolvimento sistemático da navegação e do comércio, que precedem uma acumulação de riquezas, uma organização estável da comunidade, o imperialismo (para usar uma palavra anacrônica) e, finalmente, a maior de todas as lutas gregas pelo poder, a Guerra do Peloponesso. Essa teoria pode estar correta, em sua totalidade ou em parte, ou pode estar errada — não estou tratando desse aspecto neste momento. O crucial é que essa teoria deriva de uma prolongada meditação sobre o mundo no qual Tucídides viveu, e não de um estudo da história. Existe, naturalmente, algo aqui que é história num sentido conceitual: Tucídides sugeriu corajosamente que havia uma continuidade e um desenvolvimento na Grécia desde os tempos mais antigos (míticos) até o seu. Eu não subestimo essa nova concepção, mas a efetiva utilização que Tucídides faz dela na introdução de sua obra não é história em nenhum sentido dessa palavra. Em vez disso, ele nos apresenta o que na realidade é uma teoria sociológica geral, uma teoria sobre poder e progresso, aplicada retroativamente ao passado e aplicada, devemos acrescentar, com cautela e hesitação, pois, como Tucídides explica de início, não se pode ter certeza sobre os tempos antigos; pode-se apenas dizer que todos os "indícios" sugerem o que foi o passado.

Surpreendentemente, há poucos eventos concretos entre os indícios: a primeira talassocracia "conhecida pela tradição" (a do rei Minos), a Guerra de Tróia, algumas migrações, mudanças nos hábitos de vestir e na prática de carregar armas, a extensão de Esparta para os jogos olímpicos, do hábito de os atletas competirem inteiramente nus nas provas, e outras poucas coisas sem importância — até a época dos tiranos e dos anais persas. Só há quatro datas: a da migração dos beócios para a Beócia sessenta anos depois da Guerra de Tróia e a dos dórios para o Peloponeso vinte anos depois disso; a da construção de quatro trirremes (uma nova invenção muito importante) pelo coríntio Amínocles para os sâmios trezentos anos antes do fim da Guerra do Peloponeso (ou seja, por volta de 700 a.C.); e, quarenta anos depois, a do primeiro registro de uma batalha naval, entre Corinto e Corcira. Tucídides não fixa a data da Guerra de Tróia, mas mesmo tendo aceito a cronologia de Heródoto, ele não datou nenhum evento entre 1170 e 700 a.C., período igual ao decorrido entre a ascensão de Henrique VII e nossos dias. Tudo que aconteceu nesse intervalo só podia ser fixado como "depois" ou "bem depois". Além do mais, não temos nenhuma fonte independente para confirmar suas duas últimas datas, e podemos rejeitar suas duas primeiras por se acharem elas ainda no terreno do mito, qualquer que seja a verdade sobre os movimentos dos beócios e dos dórios. Dispomos, porém, de um meio de verificar o quadro geral do progresso material e da migração, onde constatamos que o resultado é negativo (deixando-se de lado a possível validade da própria teoria do poder marítimo). Nesse parágrafo, Tucídides baseia explicitamente seus argumentos no que devemos chamar de "provas arqueológicas", que são duas: as ruínas de Micenas e os ossos e artefatos descobertos quando Delos foi purificada em 425-5 a.C. (durante a vida do próprio Tucídides), abrindo-se todos os túmulos e transferindo-se seus conteúdos para a ilha de Renéia. Os argumentos, embora inteligentes e convincentes, serão válidos? Pelo contrário, eles revelam total ignorância e confusão sobre o passado em vários pontos de grande importância. Nota-se claramente que Tucídides (assim como todos os outros escritores gregos, tanto quanto sabemos) não tinha conhecimento algum da catastrófica destruição da civilização micênia durante os últimos anos do segundo milênio a.C., nem a profunda descontinuidade entre a civilização micênia e a civilização grega propriamente dita; ele "não reconhecia a cerâmica... geométrica como particularmente grega e datou-a de, pelo menos, trezentos anos antes"; ele "ou não tinha conhecimento do que chamamos de Idade do Bronze ou então fixou o término desta em muito antes". Em resumo, na opinião dele, "a Micena de Agamenon

e a Micena do século V podiam ser consideradas uma só cidade, restaurada e eventualmente reconstruída, mas essencialmente a mesma"¹⁷.

Esses erros, juntamente com a ausência de todas as datas e de virtualmente todos os eventos fixados entre 1170 e 700, destroem qualquer possibilidade de uma história adequada da Grécia primitiva. Eu não estou querendo dizer que Tucídides tentou escrevê-la, mesmo em forma embrionária, e fracassou; pelo contrário, ele não tentou porque não acreditava nem na possibilidade nem na necessidade de escrevê-la. O que quero dizer é que, dadas tais condições, grego algum podia escrever uma história, e a prova está no patético fracasso daqueles homens dos últimos séculos, que tentaram escrever anais e histórias universais desde a Guerra de Tróia (ou a criação do mundo) até seus próprios dias. Eles não dispunham de informações, nem tinham como obtê-las. Disso podemos ter certeza, assim como podemos corrigir seguramente os erros de Tucídides sobre a queda de Micena ou sobre a origem e a data dos vasos geométricos. E, além disso, sabemos muito mais (e com muito mais precisão) a respeito das tendências políticas e do crescimento das cidades e desenvolvimento do comércio e do dinheiro, bem como de toda a lista de fenômenos institucionais e sociais. E, ainda assim, somos também totalmente incapazes de escrever a história desse período. Essa é a inevitável herança que os gregos nos deixaram. Podemos, por exemplo, discorrer com considerável sutileza e sofisticação — e com uma verossimilhança inerente — sobre o declínio da monarquia e o surgimento da *polis* aristocrática, mas não podemos narrar a história, nem mesmo em forma fragmentária, de sequer uma única comunidade; estamos coligindo gradualmente muitas informações sobre o aspecto físico das primeiras cidades jônicas, e podemos datar seu desenvolvimento com pouca margem de erro, mas não temos conhecimento significativo sobre a vida política dentro delas; podemos classificar cuidadosamente os vasos, mas não sabemos nada sobre os ceramistas ou sua atividade. E nunca o saberemos. Em suma, como Tucídides, podemos formular teorias sociológicas e, ao contrário dele, escrever a história da arte (muito restrita às simples aparências). Mas nós, também, não podemos escrever uma história da Grécia primitiva.

A razão é muito simples: não há documentos, nada que registre eventos ou relate quem fez as coisas, quais coisas e por quê. Antes do ano 700 a.C. (um número redondo que uso como parâmetro, não como data precisa), esses documentos nunca existiram, nem mesmo na forma mais precária como papiro ou cera. A partir desse ano um conjunto de escritos gregos começou a surgir, aumentando de

forma constante, em volume e variedade, à medida que se aproximavam os séculos V e IV. Pouca coisa sobreviveu: algumas citações nas obras dos últimos escritores e coleções fragmentárias, recuperadas em nosso século, de papiros egípcios dos tempos helenísticos e romanos. Temos ainda a esperança de encontrar, no futuro, material que venha a aumentar nosso estoque de informações, assim como os novos fragmentos do poeta Alceu nos ensinaram coisas sobre as lutas políticas internas da aristocracia de Lesbos por volta do ano 600, e sobre a tirania de Pítaco, tão misteriosa em detalhes quanto famosa em lenda. Se cada linha perdida escrita entre 700 e 500 fosse recuperada, incluindo-se os textos de leis e decretos, bem como os poemas e escritos filosóficos, uma geração inteira de historiadores teria de se ocupar da seleção, organização e interpretação do novo material — e ainda assim seríamos incapazes de escrever a história desses dois séculos, e muito menos dos anteriores.

Essa sombria predição provém, inevitavelmente, da natureza do material. Por complicadas razões — que, a meu ver, não estamos em posição de formular totalmente —, a composição da poesia épica terminou de um modo um tanto abrupto. Os poetas deram as costas para o passado — tanto para as formas literárias do passado quanto para este como tema — e começaram a escrever sobre si mesmos e seus amigos, seus amores e ódios, sentimentos, alegrias e prazeres. Durante dois séculos toda poesia foi pessoal; ela podia ser frívola ou festiva, erótica (safica ou de outro tipo), ou podia ser séria, moralista e filosófica — mas sempre tratava de problemas pessoais e generalidades, e não de narração nem de política ou sociedade em suas expressões institucionais concretas*.

Detesto o magro policial, de pernas afastadas e rígida posição,
Célebre, se tanto, pela barba e o corte de cabelo;
A ele prefiro o sujeitinho com sua grandeza de coração
E pernas tortas, mas que sempre irão protegê-lo.

Esses versos de Arquíloco¹⁸ revelam uma nova escala de valores, a-heróica, a-homérica. Outros sugerem trechos biográficos — "Nós, os depauperados da Hélade, fomos em tropa para Tasos" — muitas vezes com importantes implicações sociais (neste exemplo, o surgimento do soldado mercenário). São trechos preciosos, dada a escassez de nosso conhecimento desses séculos, mas não podem ser

* Pode-se considerar alguns dos poemas de Sólon como exceções, mas eles são tão pouco concretos, mesmo a respeito de suas próprias reformas, que depõem a favor de minha generalização, não contra.

convertidos, mesmo que existissem às dezenas de milhares, numa história coerente e contínua de como as cidades gregas surgiram, cresceram, tomaram forma, lutaram e viveram. Tampouco os escritores filosóficos acrescentam outra dimensão. E isso foi tudo o que existiu.

Antes do século V ninguém tentou organizar o material essencial da história, nem de seu próprio tempo nem das gerações anteriores. Havia listas — dos reis de Esparta, dos arcontes de Atenas e dos vencedores dos vários jogos. Tais listas poderiam fornecer uma cronologia se soubéssemos o que aconteceu no arcontado de X ou no reinado de Y; mas não sabemos, salvo nuns poucos casos isolados sobre alguns eventos isolados. Os códigos legais e os regulamentos individuais eram registrados de alguma forma, mas não havia arquivos adequados, e estes em sua maior parte se perderam. Essa combinação de fatores negativos — a ausência de anais (como os dos reis da Assíria), a indiferença de poetas e filósofos e a perda de documentos públicos — é irrevogável. A menos que uma geração seja documentada e a estrutura de sua história estabelecida, ou contemporaneamente ou logo depois, o historiador do futuro estará bloqueado para sempre. Ele pode reinterpretar, dar novas ênfases, acrescentar ou subtrair dados, mas não pode criar a estrutura *e nihilo*. Eis por que, graças a Heródoto, podemos escrever a história das guerras persas e, graças a Tucídides, a história da Guerra do Peloponeso, mas não a história dos cinquenta anos entre elas, não fossem todos os escritores de tragédias e comédias e todas as inscrições e objetos descobertos por arqueólogos modernos¹⁹.

A arqueologia contemporânea é um processo altamente refinado, profissional e técnico. O sistema de determinação de datas por meio do Carbono-14 e técnicas similares algum dia produzirão provas concretas jamais sonhadas no mundo de Tucídides. Contudo, seria um grande erro creditar nosso conhecimento superior de Micenas unicamente aos avanços científicos. Tecnicamente, Schliemann e Sir Arthur Evans dispunham de pouca coisa a mais do que os atenienses do século V. Os gregos antigos já possuíam a habilidade e a mão-de-obra para descobrirem os túmulos em forma de poço de Micenas e o palácio de Cnossos, além de inteligência para vincular as pedras enterradas — caso as tivessem desenterrado — aos mitos de Agamenon e Minos, respectivamente. O que lhes faltou foi interesse: é aí que está a grande distância entre a civilização deles e a nossa, entre sua visão do passado e a nossa. Um exemplo inverso vem de seu uso da evidência literária. Tucídides e seus contemporâneos conheciam as principais obras de poesia lírica e elegíaca, mas o uso que delas fizeram para uma análise histórica foi menor e me-

nos hábil do que o nosso em relação aos poucos fragmentos que chegaram até nós. Torno a salientar que nem técnica nem inteligência são critérios úteis; só o interesse explica a diferença.

Um certo interesse pelo passado é universal, naturalmente. Essa afirmação, todavia, ajuda muito pouco, embora seja repetida várias vezes em livros e textos de história, como se fosse muito importante ressaltá-la²⁰. Como não se trata apenas de tautologia — visto que tem memória por natureza, inclusive memória das coisas que lhe são contadas pelas gerações mais velhas, o homem nutre "interesse" pelo passado — essa afirmação é, em todos os sentidos, errada ou desconcertante. O interesse no sentido de curiosidade ou desejo de conhecimento é, no uso comum, um termo de psicologia individual que descreve um estado da mente ou dos sentimentos, que não basta para explicar o comportamento individual e é totalmente inútil quando estendido a uma sociedade. O próprio interesse deve ser definido e explicado: que parte do passado e em que proporção? Interesse com que propósito, para desempenhar que atividade? O passado tem sido estudado didática e moralmente, como padrão da pecaminosidade essencial do homem, por exemplo, ou como guia para a ação política futura; ele tem desempenhado a função sócio-psicológica de dar uma coesão e um propósito à sociedade, de reforçar a moral e de encorajar o patriotismo; ele pode ser, e tem sido, usado para fins românticos. E assim por diante. Cada um desses interesses requer um tipo diferente de abordagem e de estudo (dentro de certos limites) — em resumo, um tipo diferente de conhecimento.

Nenhum dos interesses que acabo de enumerar requer um relato sistemático do passado. A pergunta que está implícita em tantos escritos modernos sobre a história da história — como puderam os gregos (ou qualquer outro povo) contentar-se com um passado tão cheio de espaços em branco e que era essencialmente acrônico? — baseia-se numa falsa concepção do tempo na psicologia humana. Somos escravos da concepção altamente sofisticada, abstrata e científica do tempo como uma série contínua mensurável, concepção que não tem sentido para as finalidades humanas habituais. O tempo passado consiste de uma quantidade de eventos individuais (inclusive transformações biológicas e satisfações sensuais); o tempo futuro consiste de eventos ou satisfações previstos. A duração do tempo, se é que se pode considerá-la — o que nem sempre é o caso —, não é experimentada como uma quantidade mensurável, mas sim como uma qualidade associativa ou emocional: saltos no tempo, por exemplo²¹. A memória individual ilustra isso perfeitamente. Não nos lembramos de um acontecimento passado — quer o procure-

mos conscientemente em nossa memória, quer nos lembremos espontaneamente dele — abrindo nosso caminho do presente até o passado. A memória salta instantaneamente para o ponto desejado e então estabelece a data por associação. Certamente existe uma certa consciência de duração, mas ela é satisfeita por "há muito tempo", "outro dia", ou por uma associação que sugere "há muito tempo", por exemplo, "quando eu ainda era estudante".

Isso é bem conhecido e óbvio, e se aplica tanto à experiência grupal quanto à pessoal. Claud Cockburn registra um encontro revelador com três judeus que falavam um idioma latino, em Sofia, logo depois da Segunda Guerra Mundial. Ele aproximou-se dos três homens na estação de trem sem saber quem eram ou o que eram. Após tentar inutilmente comunicar-se em vários idiomas, ele experimentou o espanhol.

"Eles entenderam e responderam num espanhol inteligível — apesar de esquisito... Observei que era curioso encontrar espanhol ali [em Sofia]. Eles explicaram. Não eram espanhóis mas, disse um deles, 'nossa família vivia na Espanha antes de mudar para a Turquia. Agora estamos indo para a Bulgária'. Pensando que eles talvez tivessem sido 'desalojados' da Espanha pelo levante da guerra civil, perguntei quanto tempo fazia que sua família morava naquele país. Ele disse que fora há aproximadamente quinhentos anos... Falava como se tais acontecimentos tivessem ocorrido poucos anos antes."²²

Em essência, as referências "históricas" desses judeus de língua latina eram iguais às referências "míticas" da maioria dos gregos, com uma diferença cujo significado é mais potencial do que real. Quando pressionados, os primeiros traduziram "nossa família viveu na Espanha" por "foi há aproximadamente quinhentos anos". Eles puderam fazer isso graças ao calendário moderno, com seu sistema de fixação de datas por anos a partir de um ponto inicial fixado. Os gregos também chegaram a adquirir essa técnica quando introduziram a determinação de data pelas Olimpíadas, mas para eles isso não passou de uma convenção artificial, inventada e usada por um pequeno número de intelectuais interessados pelo passado, jamais introduzida na vida cotidiana. E isso nos leva de volta à questão do interesse. O único povo da Antiguidade que até certo ponto mostrou-se "moderno" nesse aspecto foi o hebreu, cujo interesse — que provocou suas narrativas detalhadas do passado como uma série contínua — era, em última análise, religioso, ou seja, a história do desenvolvimento da vontade de Deus desde a criação até o triunfo final no futuro. Os gregos não tinham esse interesse, nem religioso nem de outro tipo; fosse qual fosse a função desempenha-

da na época por Agamenon, ela não exigia que ele fosse situado numa série contínua do tempo; tanto fazia se ele vivera duzentos, quatrocentos ou mil anos antes.

O pensamento grego, na verdade, dividia o passado em duas partes, dois compartimentos: era heróica e era pós-heróica (ou tempo dos deuses e tempo dos homens). A primeira foi a parte determinada, definida e descrita pelos criadores de mitos, que trabalharam nos séculos que para nós são estritamente pré-históricos. Eles criavam e transmitiam mitos oralmente, reunindo material puramente religioso (sobre cujas origens pode-se especular, mas não estão documentadas), eventos históricos genuínos (inclusive detalhes pessoais sobre as famílias nobres) e muito material puramente imaginário. Eles estavam voltados para o passado; a princípio, presumivelmente, para o passado mais recente; com o passar do tempo, porém, foram-se atendo progressivamente a épocas mais remotas — em grande parte de modo deliberado. Todavia, o interesse não era histórico no sentido de uma investigação objetiva dos fatos da Guerra de Tróia (ou de qualquer outro período da história). Isso é óbvio, mas precisa ser dito²³. Mesmo quando pomos de lado as considerações estéticas, os prazeres evocados pela beleza dos versos e cantos, ou a grande satisfação provocada por uma narrativa simplesmente por ser uma boa narrativa, os interesses restantes ficam muito longe do campo da investigação e da ciência. A consciência e orgulho pan-helênicos ou regionais, o governo aristocrático e especialmente seu direito de governar, suas notáveis qualificações e virtudes, uma compreensão dos deuses, o sentido das práticas religiosas — estes e outros propósitos semelhantes eram atendidos pela contínua repetição dos relatos antigos e pela constante reconstrução destes, pois sempre havia a ocorrência de novas condições.

Essa primeira fase, portanto, quando a tradição oral foi criada e mantida viva, teve por resultado um passado mítico baseado em elementos díspares que diferiam em caráter e precisão (factual), e cuja origem (factual) remontava a períodos de tempo bastante esparsos. A "tradição" não transmitia meramente o passado, ela o criava. De uma forma que às vezes assemelha-se à história - e que foi largamente aceita como tal pelos gregos e (com restrições) por muitos estudiosos modernos —, os bardos criaram uma mitologia atemporal²⁴. Sobreveio em seguida uma nova fase, simbolizada por ocasionais relatos dos épicos e outros documentos mitológicos. Num mundo desprovido de qualquer tipo de autoridade central, política ou eclesiástica, e repleto de interesses políticos e regionais separados, muitas vezes conflitantes, essa etapa ajudou a determinar os textos dos relatos, criando uma versão autorizada. Todavia, essa fa-

se, apesar de importante, não foi necessariamente decisiva em si mesma. O processo de criação mítica não terminou no século VIII; ele nunca parou totalmente. Além da mitificação de homens como Sólon, a criação de mitos prosseguiu porque a religião grega continuou a criar novos ritos, introduzir novos deuses, e combinar elementos antigos em novas formas, cada etapa exigindo um ajustamento apropriado da mitologia herdada. Da mesma forma, a grande dispersão dos gregos, ocorrida aproximadamente entre 750 e 600 a.C., que os levou para o sul da Itália, Sicília e muitos outros lugares ao longo da costa do Mediterrâneo e do mar Negro, exigiu outras mudanças para que os imigrantes se ajustassem aos novos alinhamentos políticos entre cidades e regiões e absorvessem as tradições dos povos (não-gregos) entre os quais eles se estabeleceram. Todavia, toda essa atividade posterior de criação mítica foi secundária: o "mapa mítico" da autoconsciência helênica estava agora totalmente delineado²⁵. Os interesses moviam-se em novas direções.

Na segunda fase, portanto, o interesse pelo passado importante e remoto, embora totalmente vivo, expressou-se pela conservação e repetição do mapa mítico. Juntamente com o relato dos épicos deu-se o desaparecimento dos bardos enquanto classe. Estes foram substituídos pelos rapsodos, homens como Íon, de Platão, que eram profissionais também, mas recitadores — atores —, e não criadores. Os intelectos criativos, como já disse, voltaram-se para campos inteiramente novos, para a poesia contemporânea e pessoal, e para a filosofia. O passado heróico precisava tão-somente de uma atenção passiva que assegurasse que todos se lembrassem dele, na versão aceita, em todas as ocasiões adequadas, e que cada geração futura mantivesse esse conhecimento e o usasse dos mesmos modos.

Assim, devemos perguntar: como e através de quem as tradições sobre os séculos pós-heróicos eram preservadas e transmitidas? Por exemplo, como sobreviveu a memória da batalha marítima entre Corinto e Corcira, ou a da construção de quatro navios de guerra para os sâmios por um coríntio, que Tucídides relata e à qual ele até atribui datas precisas? Tucídides pode ter lido a respeito em Heródoto ou em algum outro escritor. Mas alguém o registrou em papel pela primeira vez duzentos ou mais anos depois do evento (e havia muitos outros fatos tradicionais ocorridos antes ainda, que exigiram a transmissão oral por mais outros séculos). O primeiro homem a registrá-los (e, em alguns casos, pode muito bem ter sido contemporâneo de Tucídides) não dispunha de documentos nem arquivos de onde tirá-los — nunca é demais ressaltar. Ele teve de apreender algo que fora transmitido oralmente.

A tradição oral sempre foi bastante privilegiada por livros que tratam de eras remotas, ou mesmo de épocas bem recentes, sobre as quais há poucos registros (ou nenhum). E poucas são as idéias que os historiadores da Idade das Trevas da Grécia não estejam preparados para examinar com espírito suficientemente crítico, deixando-se envolver pelo cálido brilho irradiado pela palavra "tradição". Agora, há a tradição que estrutura grande parte de nossas vidas, perpetuando costumes, hábitos de comportamento, ritos, crenças e normas éticas. Nesse sentido, a tradição não guarda mistério algum; ela é transmitida de uma geração a outra, em parte através do processo comum da vida em sociedade, sem nenhum esforço consciente de ninguém e, em parte por homens cujas funções consistem exatamente em transmiti-la: padres, professores, parentes, juizes, líderes de partidos, censores, vizinhos. Da mesma forma, nada há de confiável acerca desse tipo de tradição, isto é, suas explanações e narrações, conforme qualquer um pode julgar com um mínimo de observação, raramente são muito precisas e, às vezes, completamente falsas. A confiabilidade, naturalmente, é irrelevante, pois, desde que seja aceita, a tradição funciona e precisa funcionar; caso contrário a sociedade deixaria de existir.

Mas a "tradição" desvinculada de práticas e instituições vivas — uma tradição sobre uma guerra ocorrida há duzentos anos, por exemplo — não é absolutamente a mesma coisa; só uma confusão semântica parece colocá-la na mesma categoria. Onde quer que a tradição possa ser estudada entre pessoas vivas, a evidência é que, além de ela não existir sem estar ligada a uma prática ou crença, também outros tipos de lembranças, lembranças irrelevantes, por assim dizer, têm vida curta, remontando à terceira geração, à geração dos avós e, com raras exceções, detendo-se aí. Isso se aplica até mesmo às genealogias, a menos que elas sejam registradas por escrito; pode-se tomar como regra que as genealogias transmitidas oralmente, a não ser que intervenha algum interesse muito forte (como uma monarquia carismática), são freqüentemente distorcidas, discutidas ou totalmente fictícias depois da quarta geração, e muitas vezes a partir da terceira. Há um exemplo grego muito interessante: os heróis homéricos recitam freqüentemente suas genealogias em detalhes e, sem exceção, em poucas etapas seus ancestrais humanos convertem-se em deuses ou deusas.

A analogia com a memória individual faz-se novamente útil. Ela, também, normalmente pára na terceira geração, com fatos contados por avós, por pais sobre seus pais, por velhas amas. Ela, também, é controlada pela relevância. Toda lembrança é seletiva, e o fato de freqüentemente não sabermos por que retemos algo (com

exceção das coisas aprendidas ativa e deliberadamente, como uma lição de escola) deve-se a uma falha de nosso conhecimento, e não a uma manifestação de comportamento casual, sem propósito. Mas, ao mesmo tempo, a analogia deixa de ser válida, pois a "memória de grupo" nunca é motivada subconscientemente no sentido de ser, ou parecer ser, tão automática e desprovida de controle, tão espontânea quanto a memória pessoal. A memória de grupo, afinal, nada mais é do que a transmissão para muitas pessoas das lembranças de um homem, ou de alguns homens, repetida muitas e muitas vezes; e o ato da transmissão da comunicação e, portanto, da preservação da lembrança, não é espontâneo e inconsciente, e sim deliberado, com a intenção de servir a um fim conhecido pelo homem que o executa. Ele pode julgar erroneamente seus motivos, pode formulá-los de modo obscuro, pode não se dedicar a um processo prévio e longo de reflexão, mas invariavelmente ele está atuando, fazendo alguma coisa, provocando um resultado que deseja ou quer. A menos que tal atividade consciente e deliberada ocorra, a lembrança de qualquer evento acabará extinguindo-se, ao passo que as lembranças individuais podem permanecer adormecidas durante décadas para depois voltarem à vida inesperadamente ou sem uma ação consciente.

A tradição oral, portanto, não é um instrumento com que o historiador possa contar "na natureza das coisas". Ele sempre deve perguntar *Cui bono?* Em minha opinião, com respeito ao período pós-heróico próprio do século V, a sobrevivência do tipo de tradição que venho discutindo deve ser amplamente creditada às famílias nobres das várias comunidades, inclusive às famílias reais, onde elas existiam, e, o que equivale à mesma coisa numa variação especial, aos sacerdotes de santuários como Delfos, Eleuses e Delos. Somente eles, pelo menos na maioria das circunstâncias, tinham tanto o interesse de "lembrar" os eventos e incidentes que lhes convinham (por alguma razão) quanto a posição social para sugerir essa lembrança, quer verdadeira quer falsa, de modo a convertê-la numa tradição pública. É desnecessário dizer que nem o interesse nem o processo eram históricos — talvez eu devesse dizer "historiográfico" — em qualquer sentido significativo. O objetivo era imediato e prático, fosse ele completamente consciente ou não, e visava ao aumento de prestígio, à garantia do poder, ou à justificação de uma instituição.

As conclusões são diversas. Em primeiro lugar, as perdas, os inúmeros fatos que eram completa e irreversivelmente esquecidos por todos, eram enormes, num processo infundável. Muitos desses fatos dependiam da fortuna de famílias individuais na medida em que suas memórias particulares podiam tornar-se públicas e conforme a duração e pureza da tradição nas gerações futuras.

Segundo, o material que chegou até nós tem a aparência de dispersão casual. Por exemplo, Tucídides escreve (1.13.2) que os "coríntios, segundo dizem, foram os primeiros a se dedicarem à arte naval de uma forma moderna, e Corinto foi o primeiro lugar da Grécia onde foram construídas trirremes". Não são mencionados nomes, mas na frase seguinte Tucídides acrescenta o fato irrelevante de que um corindo chamado Amínocles construiu quatro trirremes para Samos, provavelmente os primeiros dessa ilha. Por que essa curiosa escolha? De acordo com as provas de que dispomos, nenhum nome de inventor de trirremes é transmitido na tradição, embora o de Amínocles seja citado (sem dúvida entre os sâmios). Não temos como explicar esse padrão particular de transmissão histórica, e tampouco podemos explicá-lo na maioria dos outros casos, pois a explicação repousa em circunstâncias contemporâneas sobre as quais não sabemos absolutamente nada. É por isso que falo da *aparência* de uma dispersão casual, de um grande número de fatos individuais, cuja maioria não apresenta uma ligação visível entre si, como se a pura sorte, um lance de dados, tivesse determinado se eles deviam ser lembrados ou não. Esses fatos só passaram a ter uma conexão cronológica precisa quando esta lhes foi imposta. As datas que Tucídides estabeleceu para Amínocles e para a batalha entre Corinto e Corcira são fruto de seus próprios cálculos, não da tradição como ele a recebeu. E, embora não possamos conferir nenhuma dessas datas, há fortes razões para acreditarmos que elas são excessivamente antecipadas, presumindo-se que os dois eventos sejam fatos e não ficção. Devido à escassez e dispersão da tradição, seria pura sorte se Tucídides ou qualquer outra pessoa fosse capaz de estabelecer uma relação cronológica precisa.

Terceiro, os elementos individuais da tradição eram confundidos, modificados e, às vezes, inventados. Rivalidades entre famílias, conflitos entre comunidades e regiões, mudanças na relação de poder, novos valores e crenças — todos esses desenvolvimentos históricos moldaram a tradição. Eles tinham um relativo domínio em relação ao que acontecia habitualmente, mas muitas vezes não podiam deixar de tomar conhecimento de tradições que haviam herdado. Onde um interesse vital era afetado, tornava-se imperativo que se fizessem correções. Mesmo num mundo que faz considerável uso da escrita, esse processo não é muito difícil; por exemplo, a falsificação das antigas evoluções políticas atenienses foi característica da panfletagem política e do conflito de partidos em Atenas, nos últimos anos da Guerra do Peloponeso e nas duas ou três décadas seguintes. Essa falsificação foi tão eficiente que nem os atenienses do século IV nem os historiadores modernos foram capazes de pôr

em ordem os quadros que foram desenhados. E, quando a tradição é inteiramente oral, torna-se bem mais simples confundir e falsificar. Na realidade, isso é inevitável²⁶.

Todavia, a verdade, como já mencionei, verdade no sentido rankeano de "como as coisas foram realmente", não era nem uma consideração importante nem uma alegação que se pudesse comprovar. Aceitação e crença era o que contava, e os gregos dispunham de todo o conhecimento do passado de que precisavam sem a ajuda de historiadores. Os poetas encarregavam-se do passado heróico; o restante — as tradições específicas, amplamente orais — era suficiente. Em Atenas, a codificação de Sólon, os tiranicidas, a Maratona faziam parte do cabedal de alusões dos oradores políticos e dos panfletistas, e todos sabiam tudo que qualquer pessoa precisava saber sobre esses assuntos. Esforços ocasionais de historiadores para corrigir erros factuais na tradição foram infrutíferos, como o demonstram as iradas observações de Tucídides sobre os tiranicidas²⁷. Harmódio e Aristogiton eram essenciais para o mapa mítico ateniense, que a verdade teria danificado e enfraquecido. Mesmo no século IV, depois de Heródoto e Tucídides, os oradores atenienses ainda se afeiravam a seus mitos tradicionais e histórias populares, completamente indiferentes ao novo conhecimento e novas concepções. Demóstenes pode ter sido tão preciso quanto qualquer outro a respeito de assuntos contemporâneos ao citar registros alfandegários, tratados e processos dos tribunais para corroborar seus fatos e números, mas a respeito do passado ele era tão ignorante, talvez deliberadamente, quanto seus ouvintes, limitando-se a citar os mesmos lugares-comuns — e inexactidões — de seus oponentes e seu público²⁸.

Trata-se de uma falácia modernista e intelectualista pensar que isso é o que requer explicação. Pelo contrário, a pergunta difícil é por que alguém — especificamente por que Heródoto e Tucídides — afastou-se tão radicalmente das atitudes habituais e "inventou" a idéia de história²⁹. A resposta convencional começa com os filósofos jônicos e seu ceticismo, o que contém uma meia-verdade. Os jônios e seus sucessores forneceram duas condições necessárias: seu ceticismo sobre os mitos e sua noção de "investigação". Todavia, como já afirmei ao discutir Hesíodo, essas razões não eram suficientes. O ceticismo quanto aos mitos levou os jônios a investigarem o cosmos, ou seja, levou-os à metafísica, não à historiografia. Devemos perguntar ainda por que Heródoto usou a palavra *história*, que simplesmente significa "investigação", para uma investigação do passado. Sua própria resposta é dada bem no começo de sua obra: para preservar a fama dos grandes e maravilhosos feitos dos gregos e bárbaros e para investigar as razões por que eles guerrearam entre si.

As razões por que eles guerrearam entre si: essa não é uma pergunta nova. Afinal, os mitos davam as razões pelas quais gregos e troianos lutaram entre si, e as razões pelas quais ocorreram muitos outros eventos. A novidade introduzida por Heródoto é tanto a investigação sistemática que ele segue ao buscar respostas, que resultou numa narrativa histórica, quanto até que ponto suas explicações são humanas e seculares e, em particular, políticas. Na geração seguinte, Tucídides levou essas novidades muito mais longe, insistindo numa narrativa contínua com uma cronologia rigorosa, numa análise estritamente secular e numa ênfase igualmente rigorosa com relação ao comportamento político. O novo impulso veio da *polis* clássica, e em particular da *polis* ateniense, que, pela primeira vez — ao menos na história ocidental —, apresentou a política como uma atividade humana, elevando-a em seguida à mais fundamental das atividades sociais. Um novo enfoque do passado era imprescindível. Ou seja, um outro ímpeto talvez pudesse ter produzido a idéia de história³⁰, mas entre os gregos essa foi a condição decisiva (combinada ao ceticismo e ao hábito de investigar já mencionados).

O novo enfoque tinha de ser secular, não-mítico e político — mas teria ele de ser histórico no sentido de uma pesquisa sobre um longo período de tempo contínuo? Mais precisamente, de quanto tempo seria esse período? Se considerarmos as histórias de Heródoto e de Tucídides sem preconceito, a resposta óbvia — embora não a mais conhecida — é que a maior parte do passado não foi realmente relevante. Heródoto percorreu uma grande parte do passado, tanto o mítico quanto o histórico, tanto o egípcio quanto o grego, mas por razões freqüentemente irrelevantes para essa parte de sua investigação que era propriamente histórica. Tucídides rejeitou tão completamente esse tipo de digressão, esse "romanceamento", que sua obra não contém nenhuma história contínua do passado. Quando Tucídides concluiu em 431 a.C. que o mundo grego estava entrando na maior das guerras e que ele devotaria sua vida a registrá-la, essa guerra ainda achava-se no futuro. Basicamente, ele escreveu uma introdução esboçando algumas generalizações sobre a Guerra de Tróia e o surgimento do mundo clássico, e preenchendo um pouco da lacuna existente entre a narrativa de Heródoto e o começo da Guerra do Peloponeso. Essa introdução, porém, apesar de conceitualmente histórica, não era história. Todo o resto era contemporâneo.

Daí em diante, todos os escritos históricos gregos sérios trataram de história contemporânea. Num parágrafo brilhante, Collingwood disse que o historiador grego "não pode, como Gibbon, co-

meçar pela vontade de escrever uma grande obra histórica e depois perguntar sobre o que vai escrever... Não é o historiador que escolhe o assunto, é o assunto que escolhe o historiador; isto é, a história só é escrita porque aconteceram coisas memoráveis que pedem um cronista entre os contemporâneos do povo que as viu. Poderíamos quase dizer que na Grécia antiga não havia historiadores no sentido em que havia artistas e filósofos; não havia ninguém que devotasse a vida ao estudo da história; o historiador era apenas o autobiógrafo de sua geração, e autobiografia não é uma profissão"³¹.

Isso pode ser simples e unilateral demais; não é simplesmente falso. Tucídides viu-se em meio a inclinações contraditórias que nunca foi capaz de resolver. Reconhecia a necessidade de narrar eventos em seqüência, mas, por outro lado, queria extrair dos eventos a essência da política e do comportamento político, a natureza e as conseqüências do poder. Esse seu intento, caso o lograsse, seria uma "posse perpétua", até porque a natureza humana é uma constante e, portanto, a reincidência é o padrão. Mas, nesse caso, de que serviria uma narrativa linear sobre longos períodos de tempo? Só podemos conhecer realmente nosso próprio tempo, e isso é suficiente, afinal de contas. O passado só pode oferecer corroborações paradigmáticas para as conclusões que tiramos do presente; o passado, em outras palavras, ainda pode ser tratado da mesma forma atemporal com que tratamos os mitos. Há uma importante passagem em *The Hedgehog and the Fox*, de Sir Isaiah Berlin, que é sobre Tolstoi, mas o nome do escritor russo pode ser substituído pelo de Tucídides durante uma boa parte do livro (embora não na totalidade) sem sacrificar-se a exatidão.

"O interesse de Tolstoi pela história despontou muito cedo em sua vida. Esse interesse aparentemente não foi despertado pelo passado em si, mas sim pelo desejo de chegar às causas primeiras, de entender como e por que as coisas acontecem de determinada forma e não de outra... pela tendência a duvidar e suspeitar, e, se necessário, rejeitar tudo que não responda completamente a questão, de ir à raiz de todas as questões, a qualquer custo... E a isso juntava-se um amor incurável pelo concreto, o empírico, o verificável e uma desconfiança instintiva do abstrato, do impalpável, do sobrenatural—em suma, uma tendência precoce para uma abordagem científica e positivista, uma hostilidade ao romantismo, às formulações abstraias, à metafísica. Sempre e em qualquer situação ele buscava fatos 'concretos'... Atormentava-se com os problemas fundamentais com que se deparam os jovens de todas as gerações... mas as respostas oferecidas pelos teólogos e pelos metafísicos eram-lhe ab-

surdas... A história, apenas ela, somente a soma dos eventos concretos no tempo e no espaço... só isso continha a verdade, o material do qual as respostas genuínas... podiam ser construídas."³²

Assim, um escreveu *Guerra e Paz* e outro, *A Guerra do Peloponeso*. Não estou sendo frívolo quando coloco as coisas desse modo. A história "continha a verdade" e para Tucídides isso significava que era desnecessário inventar como os poetas o faziam. Mas também era impossível apenas registrar o que já acontecera. Fazia-se necessário compor os discursos que exporiam os argumentos apropriados (apropriados na opinião de Tucídides) dos dois lados de uma questão. Era necessário inclusive escrever um tratado sofista sobre força e direito, o *Melian Dialogue*. Apenas a narrativa revelou-se um fracasso no fim: ela diz apenas o que Alcibiades fez e sofreu. Esses foram fatos, não verdades.

Depois de Tucídides, todo historiador sério lutou com as mesmas dificuldades e, na maioria das vezes, preferiu lutar com elas no campo da história contemporânea. A idéia de uma narrativa histórica, de uma série contínua de eventos no tempo, chegara para ficar. Mas de que serviria isso? Essa pergunta nunca foi respondida satisfatoriamente. Nascera e fora nutrida a idéia de que a sociedade estava ligada a seu passado e, até certo ponto, podia ser entendida a partir de seu passado, de modos diferentes daqueles dos velhos mitos. Todavia, essa idéia gorou devido à ausência de uma idéia de progresso, pela idealização do eterno e imutável em contraposição ao mutável e transitório ("uma metafísica rigorosamente a-histórica", segundo as palavras de Collingwood), pelas visões cíclicas da história, pelas doutrinas primitivistas. Ao nível intelectual, tudo estava contra a idéia da história. Só os tipos tolstoianos continuavam a lutar, estimulados por cada situação ou progresso extraordinários a tentar outra vez: Timeu e as ferozes lutas na Sicília contra a tirania, Políbio e o estabelecimento do império mundial de Roma; ou, entre os romanos, Salústio e a desintegração da república romana, Tácito e o surgimento do absolutismo despótico. Como Tucídides, cada um desses homens, em última análise, estava procurando entender e explicar seu próprio mundo contemporâneo.

Sua atração e influência são difíceis de medir. Todavia, são significativos a rapidez com que os historiadores trocaram a austeridade de Tucídides pelos apelos emotivos dos poetas e o fato de a história ter-se tornado "história trágica", mesmo em Políbio, que o negou tão veementemente. Também é significativo que os filósofos tenham rejeitado todo o empreendimento. Quanto às pessoas em geral, não há razão para pensar que alguma vez elas foram além dos antigos mitos e trechos ocasionais da história mitificada. Afi-

nal de contas, por que o fariam? Como disse Hans Meyerhoff em outro contexto, mas relacionado a este de certa forma: "As gerações anteriores *sabiam* muito menos acerca do passado do que nós, mas talvez *sentissem* em relação a ele uma noção de identidade e continuidade muito maior..."³³ O mito exerceu a contento essa função, e nada havia na sociedade que exigisse seu abandono ou substituição. Talvez isso tenha sido uma falha na *polis* — mas essa é outra questão.

A constituição ancestral*

Num panfleto político, o *Aeropagiticus*, provavelmente escrito não muito antes de 350 a.C., Isócrates, o influente retórico ateniense, manifestou seu desagrado (7.15-16): "Apesar de ficarmos pelas lojas denunciando a situação atual, dizendo que nunca fomos pior governados em nossa democracia", agimos como se estivéssemos mais satisfeitos com nossa democracia atual "do que com a que herdamos de nossos antepassados". Eu afirmo, continuaria ele, que "o único meio de nos livrarmos de nossos males atuais e eliminarmos os perigos futuros é estarmos dispostos a restaurar a democracia instituída por Sólon, que foi o mais popular dos legisladores, e restabelecida por Clístenes, que depôs os tiranos e levou o povo de volta ao poder".

Dois mil anos depois a Câmara dos Comuns queixava-se de que Carlos I "tinha um plano pernicioso para subverter as leis antigas e fundamentais e as liberdades desta nação"¹. Em nosso próprio século um advogado de Nova York fez o seguinte desabafo: "Nossa grande e sagrada constituição, serena e inviolável, estende seus benefícios sobre nossa terra — sobre seus lagos, rios e florestas, sobre seus filhos, como o braço estendido do próprio Deus... Oh, maravilhosa constituição! Pergaminho mágico! Palavra transformadora! Criadora, monitora, guardiã da humanidade!"² A retórica de

* Minha aula inaugural de 4 de maio de 1971 foi uma versão resumida deste texto original. Fiz algumas revisões antes da publicação pela Cambridge University Press, seguindo as sugestões de A. Andrewes e John Dunn que, muito gentilmente, leram o manuscrito. Não fiz mudanças no estilo.

Copyright © 1971 by M. I. Finley; reproduzido com autorização da Cambridge University Press.

Henry Estabrook não se esgotou com essas poucas palavras, como vocês terão pensado, mas um breve exemplo é suficiente para demonstrar meu ponto de vista.

Essa retórica pode não ter a clareza de Isócrates, mas, a seu modo, é uma manifestação de uma discussão política que se tem levantado em situações históricas bastante diferentes. Não é, certamente, uma discussão sofisticada — Brian Barry não faz nenhuma menção a ela em seu recente livro sobre discussão política; além do mais, trata-se de uma discussão facilmente caricaturada, como nas palavras de Cornford, "nada jamais deve ser feito pela primeira vez"³. Mas um alto nível de sofisticação não é uma condição necessária para a eficácia. O apelo para a "constituição ancestral" satisfaz o princípio de que ela deve "*parecer* racional e persuasiva", que tanto seus proponentes quanto aqueles que eles persuadiram, se pressionados, poderiam defender-se "por meio de regras de lógica e provas que eles mesmos aceitariam"⁴. Portanto, é um exercício histórico legítimo examinar seriamente a discussão, como me proponho a fazer agora em três períodos de agudo conflito político, aproximando-me da guerra civil, uma vez, e tocando-a diretamente por duas vezes.

O primeiro ocorreu em Atenas, no fim do século V a.C. Atenas fora uma democracia durante um século, desde que essa forma de governo foi estabelecida por Clístenes em 508 a.C., e ela difundiria gradualmente a noção de uma democracia direta (distinta de um sistema representativo) para o mais longe possível da utopia. A assembleia soberana reunia-se freqüentemente durante o ano e seus membros eram sorteados ou escolhidos, indiferentemente, entre os cidadãos adultos do sexo masculino (que tivessem completado dezoito anos) para estarem presentes a determinada reunião. O conselho dos quinhentos, virtualmente todos os componentes das repartições administrativas e dos tribunais, eram selecionados por sorteio e recebiam uma pequena diária enquanto estavam em serviço. Em sua maioria, os funcionários cumpriam mandato de um ano, de forma que uma grande proporção da população masculina tinha alguma experiência direta no governo, além de participar da assembleia ou ser membro de um júri. É verdade que a liderança política permanecia em poder dos ricos, e por muito tempo, de forma mais restrita ainda, esteve nas mãos das antigas famílias aristocráticas, mas isso não era considerado um abuso na democracia, e tampouco o era na prática.

O sistema não era do agrado de todos em Atenas, mas seu sucesso silenciava eficazmente a oposição, visto que Atenas tornou-se o maior, mais rico e mais poderoso Estado do mundo grego. Mes-

mo depois do início da guerra com Esparta, em 431, ainda houve um período de quase duas décadas em que não se comprovaram atividades antidemocráticas, até o desastre da Sicília em 413, que aparentemente acabou com qualquer chance de uma vitória ateniense. O conseqüente clima de desesperança deu uma oportunidade à oposição latente, que logo se utilizou dela. No início de 411 houve um golpe oligárquico; a assembléia, com sua composição desfigurada pela ausência de uma grande proporção de cidadãos pobres, que se encontravam na ativa do serviço naval, e seu bom-senso assediado por conspiradores organizados que empregavam uma mistura clássica de terror e propaganda, votou pelo fim da democracia. Constituiu-se uma comissão de trinta para criar novos instrumentos de governo voltados para certos interesses, incluindo uma classificação baseada nas propriedades como requisito para a obtenção de um cargo público e a suspensão de pagamento para a maioria dos funcionários. Enquanto isso, concedia-se poder a um conselho de quatrocentos, designado (não eleito) através de um procedimento que garantia que os principais conspiradores controlassem sua composição. Poucos meses depois tornou-se claro que a junta governamental não estava procedendo conforme o prometido, e foi derrubada numa breve refrega de rua. Durante mais alguns meses Atenas teve um governo baseado na qualificação pela propriedade, sobre a qual nada sabemos, e então a democracia foi calmamente restaurada.

As evidências de que dispomos atualmente restringem-se quase que totalmente a quarenta "capítulos" de Tucídides (8.54.97). Através de seu relato sabemos apenas que a propaganda decisiva a favor do golpe foi a alegação de que a guerra contra Esparta só poderia ser vencida com o apoio financeiro da Pérsia, sendo condição para tanto que a democracia fosse substituída pela oligarquia, e que os líderes do golpe fossem divididos entre uma célula central de resistência que nunca pensasse em renunciar ao poder tirânico e outro grupo, liderado por Teramenes, que pedia justificadamente um governo de base mais ampla, no qual a cidadania plena fosse restringida aos que pudessem ser escolhidos por sua riqueza para o serviço militar. Todavia, a preservação casual de três curtos documentos revela a existência de uma outra discussão política, da qual Tucídides não tomou conhecimento, assim como ignorava regularmente todas as discussões que, em sua opinião, não expressassem as "verdadeiras" questões.

Na assembléia que constituiu a comissão de recrutamento de trinta, Clitofon propôs uma emenda ao decreto, pleiteando "que os membros da comissão que tinham sido eleitos também deviam investigar (procurar e encontrar) as leis ancestrais (*nomoi*) estipuladas por Clístenes quando este instituiu a democracia"⁵. Clitofon,

apesar de não ser uma figura de primeira importância na vida ateniense, gozava de certa posição, tanto em política, na qual ele se associava a Terámenes⁶, quanto nos círculos intelectuais que gravitavam em direção e em torno dos sofistas. Clitofon aparece duas vezes na obra de Platão, uma, de modo breve e insignificante no primeiro volume da *República*, e outra, no pseudodiálogo patético e muito curto, cujo título é *Clitofon*, que certamente não foi escrito por Platão. Nas duas vezes ele é identificado como amigo e seguidor do sofista Trasímaco e, por acaso, o único fragmento substancial de Trasímaco que chegou até nós tem relação direta com nosso assunto. Com trinta linhas de extensão, esse fragmento pretende ser um discurso na assembleia ateniense, o que seria impossível, visto que Trasímaco não era um cidadão ateniense. Sua autenticidade, porém, não deve ser posta em dúvida, e, de acordo com evidências internas, ele tem que ser datado precisamente do tempo que estamos considerando⁷.

"Eu gostaria", começa o fragmento, "de ter vivido naqueles velhos tempos em que os homens jovens podiam ficar em silêncio porque os negócios do Estado não precisavam ser discutidos publicamente e os velhos administravam o Estado corretamente." Agora, mesmo com a confusão em que vivemos, as facções ainda discutem sobre um problema que não é problema. "Há uma agitação em torno da constituição ancestral (*patrios politeia*), que é, de fato, fácil de ser compreendida, e que todos os cidadãos têm em comum."

Trasímaco não estava referindo-se a discussões eruditas nos círculos intelectuais, e sim às discussões políticas públicas, no mercado e na própria assembleia. A emenda de Clitofon, portanto, não foi uma idéia isolada e ardilosa de intelectual, mas uma proposta formal para converter em ação a discussão que já se tornara corrente, quer Tucídides tenha achado isso um problema "verdadeiro" ou não, e a nós cabe perguntar o que Clitofon (e, presumivelmente, Terámenes) pretendia.

A linguagem empregada não facilita nossa tarefa. Convencionalmente, traduzimos *nomos* por "lei", *politeia* por "constituição", *psephisma* por "decreto" e *patrios* por "ancestral", e, embora cada uma dessas traduções possa ser justificada, cada uma delas também pode induzir a erro, por duas razões. A primeira é que cada palavra tem vários significados: Tucídides, quando afirmou que para Alcibiades os conspiradores oligárquicos haviam abolido as "leis ancestrais" de Atenas (8.76.6), podia estar participando inconscientemente do debate do qual conscientemente não tomava conhecimento, nas suas palavras não tinha o mesmo significado que as de Clitofon. Suas "leis ancestrais" eram as leis em vigor no dia em que a votação fatal teve lugar na assembleia, e esse emprego de *patrios*

é justificado: pode significar "tradicional" no sentido específico de "o que temos feito já há algum tempo"⁸.

Vocês também devem ter observado que tanto Alcibíades (ou Tucídides) quanto Clitofon falaram de *nomoi* ancestral, e Trasímaco de *politeia* ancestral. Não se pode deduzir distinção alguma entre ambas, e aí reside o segundo ponto fraco de nossas traduções. Um outro contemporâneo começou um de seus discursos forenses desse modo: "Quando os fatos são concordantes, o caso é decidido antecipadamente pela lei (*nomos*) ou pelos decretos (*psephismata*) que regem a toda *politeia*"⁹, e aqui *politeia* não é "constituição", e sim "modo de vida". Os atenienses do final do século V a.C. por certo eram intelectualmente capazes de distinguir entre as leis que definiam os poderes da assembleia, do conselho e dos magistrados, as leis que ditavam penalidades para assaltos e roubos, as leis que estabeleciam o calendário dos festivais e sacrifícios, e os decretos de declaração de guerra contra Esparta ou de concessão de honras a um estrangeiro ilustre*. Todavia, eles ainda não tinham começado a formar uma estrutura conceitual nem para a jurisprudência nem para a ciência política, e sequer para a teoria política. E quanto às distinções específicas de que estamos tratando agora, eles nunca foram muito longe. Portanto, é um anacronismo imputar a Clitofon, digamos, uma distinção entre lei constitucional e qualquer outro tipo de lei¹⁰. Quando propôs uma pesquisa das leis de Clístenes, Clitofon obviamente estava referindo-se ao que *nós* deveríamos chamar de constituição, e não às leis sobre contratos, heranças, assaltos e agressões. A questão era: como Atenas será governada? Por quem? Se ele houvesse dito *nomoi*, e não *politeia*, nenhum dos presentes tê-lo-ia interpretado erroneamente e é provável que sequer o tivesse notado.

Mas, afinal, por que ele se preocupou? Só podemos conjecturar, e a direção para a qual nos devemos voltar pode ser assinalada por outra pergunta. Por que uma grande parte dos cidadãos atenienses, provavelmente a maioria, teria concordado em abandonar permanentemente o sistema democrático no qual tinham sido criados e que tanto os beneficiara? "Vencer a guerra" era sem dúvida um apelo muito forte, mas os patrióticos marinheiros atenienses militantes, então baseados na ilha de Samos, rejeitaram a exortação, considerando-a um truque visível. Argumentos teóricos referentes à superioridade de um sistema de governo sobre outro não teriam convencido ninguém além daqueles que já estavam convencidos. Os

* Escrevi "leis" para referir-me a normas mais gerais, "decretos" para decisões da assembleia pertinentes a uma única ação, só porque essa distinção lingüística nos é mais "natural". Não estou sugerindo que essa distinção fosse feita *na linguagem* dos atenienses do século V.

homens que chamei de célula central rígida achavam-se despreocupados; davam-se por satisfeitos em tomar o poder pelo terror e mantê-lo pela força. Esse, porém, não era o caso do grupo de Teramenes, e, assim, na falta de outros (ou melhores) argumentos, eles se aferraram a um grupo psicologicamente limitado.

O passado heróico ateniense era quase que exclusivamente mítico; poucas figuras genuinamente históricas foram heroificadas, e as que tinham relevância naquele momento de crise eram em menor número ainda: não se podia apelar, por exemplo, para os tiranicidas Harmódio e Aristogiton. Nem mesmo o historicamente decisivo Clístenes tornara-se herói popular, mas ele pelo menos era conhecido como o homem que instituíra a democracia. Assim, Clitofon propôs que os atenienses se voltassem para o pai da democracia, sob cujas leis, ele poderia ter acrescentado, nós vivemos nossos melhores momentos quando salvamos a Grécia dos bárbaros, os persas invasores, em Maratona e Salamina. Recuando até esse ponto do passado, ainda continuaremos a ser uma democracia, uma democracia ancestral, a que nos foi tão útil antes que homens como Efiltes e Péricles distorcessem sua forma original com medidas demagógicas como o pagamento pelo exercício de um cargo público. Esse apelo certamente não teria empolgado a "plebe naval", mas seria ideologicamente atraente para o grande grupo intermediário que não gostava do governo dos "demagogos", mas estremecia ao ouvir a palavra "oligarquia".

Como vimos, a tentativa de estabelecer a oligarquia fracassou rapidamente, mas o debate teve uma consequência prática. Depois da queda dos quatrocentos, decidiu-se examinar o decrépito acúmulo de leis e decretos, e publicar-se um código organizado de leis sobre todos os campos, das quais uma parte surpreendentemente grande (para nós) consistia no calendário sagrado¹¹. A comissão, que recebeu esse encargo em 410 a.C., ainda não havia terminado seu trabalho quando Atenas finalmente perdeu a guerra em 404, em parte por causa da magnitude da tarefa num Estado que não tinha um setor de arquivo central — daí as palavras usadas por Clitofon ao propor que as leis de Clístenes fossem pesquisadas ou investigadas; e em parte porque a comissão parece ter-se conduzido mal, de uma forma que nos é desconhecida. O término da guerra interrompeu o trabalho de codificação, mas reacendeu os conflitos políticos de 411, com uma facção voltando a exigir uma oligarquia, restrita, outra resistindo a favor da democracia, enquanto uma terceira, na qual Teramenes e Clitofon reaparecem, propunha o retorno da constituição ancestral¹². Todavia, os atenienses foram impedidos de tomar a decisão: os espartanos vitoriosos enviaram tropas e impuse-

ram uma junta, ainda mais rígida e brutal que a dos quatrocentos de 411, e que posteriormente foi denominada de "os trinta tiranos".

Graças a uma divisão na liderança espartana, os democratas atenienses logo puderam recuperar o controle de sua cidade. Assim que a democracia foi restaurada em 403, decidiu-se completar a codificação proposta em 410. O decreto começa assim: "Os atenienses serão governados do modo ancestral [*patrios* aqui está convertido num substantivo plural, *ta patria*], usando-se as leis, pesos e medidas de Sólon e também os regulamentos de Drácon, que estiveram em vigor anteriormente."¹³ *Patrios* aqui é ancestral no sentido que notamos anteriormente em Tucídides, significando meramente o modo como Atenas era governada antes de os trinta tiranos tomarem posse, posteriormente definido como "as leis de Sólon e as normas de Drácon"; o termo não é empregado no sentido arcaico de voltar-se às codificações de 594 e 621 a.C., respectivamente, e sim no sentido elíptico¹⁴. Por "leis de Sólon e Drácon" o decreto referia-se às leis de Atenas que haviam vigorado em 403 e que em parte remontavam aos antigos legisladores; a maior parte dessa legislação, porém, foi revisada ou totalmente renovada nos dois séculos posteriores a Sólon. Essa elipse pode exigir um esforço de imaginação, mas há exemplos ainda mais surpreendentes nos textos compostos após a conclusão da codificação. Depois do ano 403/2, toda lei que não tivesse sido incorporada ao código perdia sua vigência; contudo, os advogados continuavam citando alegremente nas cortes o que chamavam de "uma lei de Sólon", mesmo quando era absolutamente impossível que se tratasse de um decreto muito antigo.

Drácon introduz uma outra complicação da qual só tratarei para dizer que uma das primeiras providências da comissão legislativa, em 409 ou 408, foi reeditar leis draconianas sobre homicídio¹⁵. Sólon ocupava uma categoria diferente: ele era um dos sete sábios e o mais carismático de todos os atenienses históricos dos tempos antigos. Embora o decreto de 403 seja a mais antiga referência a Sólon de que temos notícia, no que diz respeito ao debate sobre a constituição ancestral, acredito seriamente que isso se trate de mero acaso, dada a escassez de textos disponíveis. Porém, a referência a Sólon num documento oficial no contexto da democracia restaurada certamente não é casual. Especulemos por um momento. Os adeptos de Teramenes, como sabemos, reivindicaram a autoridade ancestral para a oligarquia em nome da democracia. Os democratas, presumo, replicaram imediatamente, invocando um ancestral ainda mais antigo e heróico, o próprio Sólon¹⁶. O jogo de palavras ajudou. A constituição metaforicamente ancestral de então foi amalgamada à constituição literalmente ancestral de dois séculos antes.

Se é que a discussão tinha alguma importância, os democratas haviam jogado um trunfo. Então, resolvida a crise política, a discussão deixou de ter sentido em assuntos práticos, embora tenha provocado agitação entre os intelectuais — o rumo tomado pela discussão no século seguinte é um assunto de que tratarei mais tarde; por ora, registrarei apenas uma última comoção. Em 322 a.C., após a morte de Alexandre, o Grande, os macedônios sufocaram uma rebelião ateniense e incluíram entre os termos de paz a condição de que "a constituição ancestral baseada numa qualificação por propriedades" fosse restaurada¹⁷. A cláusula da qualificação impedia quaisquer outros jogos de palavras futuros.

De Clitofon mudamos para Sir Edward Coke. A crise constitucional do século XVII entre rei e parlamento naturalmente foi diferente, mas a questão básica pode ser reduzida às mesmas perguntas: como a Inglaterra será governada? Por quem? Aqui também os debatedores novamente apelavam para os interesses contemporâneos como ainda, com bastante vigor, para a autoridade do passado remoto. A resposta foi dada pelos juristas especializados em direito consuetudinário, com Coke à frente que, partindo de sua ênfase profissional nos usos e costumes imemoriais, interpretados e aplicados pelos tribunais, chegaram facilmente às "leis fundamentais" e à "antiga constituição" da pré-Conquista, a estrutura política dentro da qual, insistiam, o direito consuetudinário funcionava "imune à ação privilegiada do rei"¹⁸. A discussão histórica revelou-se tão atraente que logo tornou-se, talvez, a única predileta dos panfletistas, fossem juristas ou não. Havia inclusive um Sólon inglês, representado por Eduardo, o Confessor, tornando-se desnecessário forjar as *leges Edwardi Confessoris*; isso já fora realizado ao fim da Idade Média, e Coke, por exemplo, citou-as repetidamente em seus *Institutes*¹⁹. O paradoxo, como observou o professor Pocock, foi que o grande jurista versado em direito consuetudinário recorreu então à sua enorme autoridade em *estatutos* apócrifos e conseguiu, "de forma peculiar, considerar a existência deles, uma prova da antiguidade do direito consuetudinário que eles não contêm"²⁰.

Essa história hoje em dia é tão conhecida que posso restringir-me a três aspectos, selecionados primordialmente por assinalar em paralelos com a situação ateniense:

(1) Há o elemento da história falsa: tanto as leis de Eduardo, o Confessor, quanto todo o relato das instituições antes e depois da Conquista foram ficção, assim como o relato da Carta Magna. "Coke não era historiador", escreve o professor Douglas com rara moderação, "mas achava-se sempre disposto a buscar a origem do direito consuetudinário na Antiguidade saxônica."²¹ Maitland abor-

dou a questão em termos mais claros: "É verdade que, com relação aos tempos muito antigos, o arrogante dogmático que dominou a jurisprudência de seu tempo trouxe poucas contribuições. Quando estava num terreno pouco conhecido, Sir Edward Coke era o mais crédulo dos homens. Não havia lenda, ou invenção, que ele não endossasse; e muitas das lendas e mentiras medievais passaram para a aceitação geral com seu aval."²²

(2) Embora haja muita falta de clareza com relação a termos como "constituição" — definição, afinal, introduzida posteriormente — e "lei fundamental", Francis Bacon, por exemplo, quando escreveu em 1506 que Eduardo I "curvou-se para dotar seu Estado de várias e notáveis leis fundamentais, sobre as quais o governo assentou-se primordialmente desde então", usou uma linguagem, remanescente de algum dos autores gregos que citei, tão clara quanto a destes últimos, apesar da ausência da palavra "constituição"²³.

(3) Há a mesma recusa do outro lado em abandonar o passado. Jaime I justificadamente não fez fê na reinstalação da Sociedade dos Estudios da Antiguidade em 1614²⁴, mas os juristas da coroa revelaram-se capazes de coligar dados históricos em defesa do rei: "a Prerrogativa da Coroa é a primeira Tábua dessa Lei Fundamental"²⁵ foi facilmente fundamentada em documentos que abrangiam grande parte do passado. A história mostrou-se uma fraca arma de defesa; os realistas perderam a verdadeira batalha e os parlamentaristas vitoriosos foram prontamente atacados pelos radicais, com a acusação de que o próprio direito consuetudinário era um instrumento de opressão, criação da conquista normanda. A palavra "normanda" é empregada pejorativamente em numerosas passagens de panfletos escritos pelos *levellers**; até o pobre Coke foi castigado com esse rótulo. Os *levellers* apelaram para o direito e razão naturais, fontes profundamente a-históricas, mas eles também não abandonariam o passado, o que resultou num curioso produto híbrido. O direito dos ingleses, escreveu Robert Norwood em 1653, foi sancionado pelo Parlamento do "Rei Ethelred" e "enraizado no coração dos ingleses pelo próprio Céu". Sete anos antes, John Lilburne usou, no *The Just Man's Justification*, uma linguagem que já encontramos várias vezes: devemos abolir a "inovação normanda" dos tribunais em Westminster e restaurar "a antiga estrutura de governo existente neste reino antes dos dias dos conquistadores"²⁶.

Não precisamos percorrer os curiosos caminhos secretos da discussão sobre o Jugo Normando depois disso²⁷. Apesar de toda sua

* Componentes de um grupo radical que defendiam um programa de reforma constitucional na Inglaterra. (N. T.)

impetuosidade (e de apoiar-se continuamente numa história em grande parte fictícia), ela não possuía, como discussão política, o ardor da antiga constituição de Coke, pois a situação política se alterara. Depois da Revolução Gloriosa, na verdade, "a teoria da Conquista deixou de constituir uma ameaça e passou a ser uma brincadeira"²⁸, embora tenha originado algumas pesquisas históricas sérias e um polêmico debate na imprensa entre 1730 e 1735²⁹.

Meu terceiro caso a ser analisado é americano, recente o bastante para poder ser chamado de contemporâneo. Os Estados Unidos, naturalmente, possuem a constituição ancestral, redigida, bem documentada e santificada desde que John Marshall converteu a Suprema Corte em árbitro da política pública. A interpretação da constituição tem sido objeto contínuo de debate político por mais de um século e meio, mas essa é uma atividade diferente da que estou discutindo. Por isso os norte-americanos substituíram a constituição ancestral pelos patronos fundadores* e a confiança em sua sanção não é um fenômeno novo, por razões de que tratarei mais adiante. Durante a eleição presidencial de 1900, o sr. Dooley, a figura cômica predileta de Sir Denis Brogan, observou que ambos os candidatos eram "adoradores de ancestrais tal qual os chineses"³⁰. Mas o clímax foi atingido durante a celeuma sobre o plano do governo para o restabelecimento econômico e a segurança social, e vale lembrar que essa celeuma incluiu uma crise constitucional sobre a Suprema Corte que reforça o paralelo com as duas situações que já examinamos.

A escolha praticamente unânime, para patrono supremo foi Thomas Jefferson, e isso é intrigante. Ele era, para ser preciso, o patrono do partido democrático e autor da Declaração de Independência, cujos parágrafos iniciais todo estudante sabe de cor. Todavia, ele não fora (e nunca veio a ser) herói popular - George Washington não teve nenhum rival antes de Abraham Lincoln -, não fora um presidente notável, e acreditava numa sociedade de proprietários rurais independentes com uma forte autoridade centralizada. "Os cultivadores da terra são os cidadãos mais valiosos", escreveu ele de Paris em 1785. "Considero a classe dos artesãos os alçovi-teiros do vício e os instrumentos através dos quais as liberdades de um país geralmente são subvertidas."³¹ E, contudo, ele tornou-se o espírito ancestral de um governo nacional intervencionista que procurava resolver uma crise industrial num país altamente urbanizado - uma inversão de papéis procedente dos respectivos apelos feitos pelos partidos de Bolingbroke e Walpole na década de 1730, cada qual para a opinião "errada" da história³². Franklin Roosevelt con-

* Membros da Convenção Constitucional dos Estados Unidos, de 1787. (N. T.)

tribuiu pessoalmente para a construção do novo mito. Em 1925, na única crítica literária que escreveu, ele analisara *Jefferson and Hamilton: The Struggle for Democracy in America*, de Claude Bowers. Quando assumiu o cargo, ele já compilara um grande e bem organizado arquivo de citações de Jefferson, que empregava livremente em seus discursos, e todo dia 13 de abril um de seus auxiliares pessoais depositava uma coroa de flores no túmulo de Jefferson³³.

É bem possível que o espírito de Jefferson tenha ficado contente. Ele mesmo, por motivos semelhantes, "coletava meticulosamente toda e qualquer evidência para reconstruir a história" de seus "ancestrais saxões", como ele os chamava³⁴. Todavia, os historiadores não foram os únicos a ressaltar prontamente que sobre as questões substantivas e a natureza e papel do governo a antítese de Jefferson, o elitista Alexander Hamilton, era o patrono mais apropriado. Alguns republicanos chegaram, de fato, a voltar-se para ele, mas, por várias razões, ele era um ancestral ineficaz e até mesmo perigoso³⁵. Assim, eles observaram as regras do jogo com que já nos deparamos: reclamaram Jefferson a Roosevelt e aos democratas. Por ocasião da eleição presidencial de 1936, quando Roosevelt concorreu para seu segundo mandato, os apelos da oposição conseguiram o efeito de uma ópera cômica, embora o tom fosse sério e solene. Num artigo escrito no começo desse ano, o professor Brogan resumia: "O sr. Dooley afirmou, de fato, que 'não se pode votar em defuntos'. Os políticos americanos não estão tão certos disso, e durante este ano todos se empenharão em obter o voto desse [único] patrono fundador."³⁶

Naturalmente, a discussão norte-americana voltada para o passado ancestral não podia ser igual às outras duas que já vimos, visto que o passado já estava muito bem documentado e estudado. A citação seletiva, portanto, substituiu a invenção como expediente operacional. Há outras diferenças: não preciso perder tempo salientando que, institucional e estruturalmente, a Atenas do século V, a Inglaterra do século XVII e os Estados Unidos do século XX divergiam muitíssimo. Por outro lado, podemos isolar importantes elementos comuns, e o simples fato de sua repetição na discussão política dessas sociedades tão diversas e tão separadas no tempo (e também pouco esses três são os únicos exemplos disponíveis)³⁷ sugere o envolvimento de algo fundamental sobre o comportamento social, algo que não se podia rotular elegantemente de "retórica" ou "propaganda" e deixar estar para ver como é que fica (aliás, nunca se pode "deixar estar" a retórica e a propaganda).

Há pelo menos quatro elementos comuns a ser considerados:

(1) Supôs-se, sem justificar-se, que o argumento da Antiguidade-

de é válido num debate sobre a política da época. Mas havia, os cépticos, naturalmente, como, por exemplo, o sr. Dooley: "Tenho profundo respeito pelos sábios, e aprovo que se dê o nome deles a ruas e escolas públicas."³⁸ Todavia, os que tomaram parte no debate, de ambos os lados, discutiram sobre fatos do passado — pelo menos afirmavam que esses fatos eram do passado —, e não sobre a legitimidade ou mesmo os limites do apelo em si. Sabedores do que queriam encontrar no passado, eles o procuraram e acharam.

(2) O passado remoto foi concretizado e personalizado, exatamente como o fora nos mitos e lendas das sociedades antigas. O ancestral sancionador era normalmente *um* ancestral, Sólon, Eduardo, o Confessor, Thomas Jefferson ou alguma outra pessoa, e não simplesmente o passado em geral ou mesmo um período específico do passado. Isso foi igualmente verdade em relação aos juristas versados em direito consuetudinário do século XVII, apesar de toda sua retórica sobre "o passado imemorial": como os advogados atenienses do século IV, que nunca citaram "a lei" ou "costume" no abstrato³⁹, nem Coke nem Sir Matthew Hale deixaram de especificar qual código, qual estatuto, qual rei definiu para os ingleses qualquer uma de suas liberdades atemporais⁴⁰. Já não podemos mais compreender, em todos os exemplos, por que a escolha recaiu naquela determinada pessoa, como o ocorrido no século XVIII com a descoberta do rei Alfredo⁴¹, mas devemos reconhecer a percepção psicológica revelada por esse procedimento. Nossos próprios especialistas em opinião pública propuseram solenemente "a teoria de que 'quem' diz alguma coisa a alguém, influencia significativamente a resposta ao que é dito"⁴². Burke, que nunca ouviu falar de eleição nem de pesquisa de opinião pública, já sabia disso. No longo trecho conhecido atualmente como *An Essay Towards an Abridgment of English History*, ele escreveu que Alfredo "é geralmente reverenciado como o fundador de nossas leis e Constituição", acrescentando uma nota de rodapé que, embora historiadores, "copiando uns aos outros", tenham atribuído falsamente essa ou aquela reforma a Alfredo, "esses relatos, apesar de erroneamente avaliados, constituem forte prova da grande veneração de que esse excelente príncipe sempre foi alvo; e pensou-se que, ao serem atribuídas a ele, essas regulamentações ganhariam a estima da nação"⁴³. Além do mais, uma vez escolhido o candidato à veneração, todos preferiam tirar proveito dele a oferecer uma alternativa. Às vezes, havia pouca ou nenhuma opção: não é difícil compreender por que ninguém quis a sanção de Guilherme, o Conquistador, numa crise constitucional. Mas, de algumas outras vezes, a ausência de alternativas fuge ao nosso entendimento.

(3) Vistos objetivamente, isto é, do ponto de vista de um observador externo que não esteja envolvido na controvérsia (na medida em que isso seja humanamente possível), os debates eram sobre questões genuínas, questões constitucionais ou de outra natureza nas quais havia diferenças nítidas quanto aos interesses e objetivos, e que portanto podiam ser discutidas racionalmente. Contudo, vimos que mesmo aqueles que enfatizavam os argumentos racionais e morais raramente podiam resistir à tentação de recorrer ao passado. Um testemunho recente muito importante nos vem do dr. Staughton Lynd, um líder da Nova Esquerda intelectual americana e, a seu modo, um bom historiador. "Apesar do suposto a-historicismo da Nova Esquerda", escreveu ele, "a necessidade de um passado coletivo é sentida com particular veemência pelos jovens de hoje. Muitos jovens norte-americanos rebeldes tiveram seus sentimentos profundamente perturbados quando se defrontaram com a história de nosso país." Não obstante, "há uma sensação difusa de que a retórica da Revolução e da Guerra Civil falava então e fala agora de esperanças difundidas entre a humanidade"⁴⁴.

(4) Não acho que estou exagerando quando detecto uma certa afinidade entre os rebeldes norte-americanos do dr. Lynd e o "Oh, Maravilhosa Constituição! Criadora, Monitora, Guardiã da Humanidade!" O professor Plumb, com uma eloquência mordaz, demonstrou recentemente que "o passado sempre foi o criado da autoridade"⁴⁵. Um bom criado, devemos acrescentar: o apelo para o passado, o argumento baseado no passado ancestral, geralmente ultrapassa os limites de classe, nível educacional ou disposição política. Ele foi ouvido na assembléia popular ateniense, no parlamento inglês e no congresso dos Estados Unidos, nos discursos de Quatro de Julho e nas conversas de Roosevelt em volta da lareira, na imprensa, em panfletos populares, em pesquisas mais eruditas. Ele é, em resumo, ideologia em sua forma clássica. Pode estar ligado ao conservadorismo, como em Burke, mas não necessariamente; tanto na Inglaterra do século XVII quanto nos Estados Unidos da década de 1930, o apelo foi feito primeiro pelo partido que reivindicava uma mudança mais ou menos radical, obtendo em seguida o apoio dos "conservadores".

O que os historiadores modernos fizeram de tudo isso? A resposta pura e simples é: muito pouco. Em nossas histórias mais gerais e em narrativas dos respectivos períodos, o emprego de argumentações baseadas no passado ancestral raramente é notado. Na *História da Grécia*, de Bury, existe apenas uma breve e vaga referência ao apelo da *patrios politeia* em 411 a.C., e Hammond, em sua *História da Grécia*, apresenta uma única frase sobre a emenda de Clitofon de 411 e outra sobre a moção de 403, sem comentários.

O nome de Thomas Jefferson não consta no índice de *Franklin D. Roosevelt and the New Deal*, de Leuchtenberg nem nos três volumes da minuciosa obra de Schlesinger, *Age of Roosevelt*. Devemos recorrer a monografias e artigos especializados que tratam de aspectos da história da historiografia, de erudição ou pensamento político, ou escritos apenas porque alguém precisava de um novo assunto para uma tese de doutoramento, ou porque um arquivo foi aberto recentemente para pesquisa. Além do mais, mesmo os melhores destes — e alguns realmente atingem muito bem seus objetivos — evitam as dificuldades de explicação. De uma forma ou de outra, a legitimidade do apelo é aceita como se fosse um dos axiomas de Euclides. Dizer que "talvez os estadistas nunca tenham... se voltado mais instintivamente para o passado" a fim de "encontrar uma solução para os problemas do presente" não ajuda em nada⁴⁶. "Os norte-americanos nunca acharam necessário desculpar-se por recorrer continuamente aos patronos fundadores em busca de sabedoria e inspiração" é correto, mas igualmente inútil; continuar dizendo que uma avaliação adequada de Hamilton nos dará "uma orientação clara... à medida que confrontemos nossas próprias perplexidades" tampouco é correto, no sentido estrito⁴⁷.

Duas razões para esse fracasso (palavra que não é excessivamente forte) apresentam-se por si mesmas. A primeira é que, apesar de o fenômeno ser explicável, os historiadores não se preocuparam muito com a psicologia das pessoas que são seus objetos de estudo, com o que os franceses chamam de *structures mentales*, de modo algum idêntico ao "nível consciente — o conteúdo manifesto de idéias e crenças"⁴⁸. A história da religião parece ser uma exceção, além de atividades como o ascetismo ou a conversão, e eu não compreendo por que os fatores psicológicos são permitidos ali, mas não no comportamento político (existe, naturalmente, a obra, de influência freudiana, que examina em profundidade os gênios criativos individuais, sobretudo na literatura, arte e música, mas esse tipo de "psico-história" — termo de Erik Erikson para seus estudos de Lutero e Gandhi — de pouco serve para nosso problema).

A segunda razão é que todos nós somos tucídideanos; por uma espécie de decisão tácita coletiva, os historiadores permitiram-se não relatar discussões políticas que eles próprios tacham de "romance" (o *to mythodes*, de Tucídides) ou de irracionais ou irrelevantes para as realidades da política. Gostamos de pensar que somos realistas empedernidos e projetamos essa imagem não apenas sobre os influenciadores como também sobre aqueles que são influenciados. Paradoxalmente, porém, os historiadores admitem que aceitar a história falsa no debate político é melhor do que não ter história alguma.

O Mestre de Baliol encontra uma espécie de lógica na teoria do Jugo Normando: se "levarmos em conta o apelo patriótico mais amplo", veremos que ele "não foi assim tão absurdo quanto supõem alguns historiadores do século XX"⁴⁹. Do fato de Roosevelt insistir em manter Thomas Jefferson em sua memória, o professor Malone conclui que "começa a parecer que o sr. Roosevelt lera a história dele com uma perspicácia maior" do que a de seus predecessores⁵⁰.

Explicações particulares para a repetição desse tipo de discussão não são difíceis de encontrar. Eu mesmo sugeri anteriormente que em Atenas era reconfortante poder aceitar a oligarquia em nome de Clístenes, pai da democracia. A peculiar evolução inglesa do direito consuetudinário tem sido advogada como a chave para o apelo do século XVII. O sr. Hill escreveu, por outro lado, que "os homens ainda não ousavam apelar somente para a razão e a utilidade; a autoridade devia ser desafiada pela contra-autoridade"⁵¹, mas isso não nos diz por que a contra-autoridade reside no precedente anglo-saxão de seiscentos anos de idade. Sem dúvida, quando a vida se torna intolerável para grandes partes da população, obtém-se um certo alívio acreditando-se e sonhando com uma época em que as coisas eram diferentes e melhores, geralmente uma época do passado remoto, por razões óbvias. Todavia, o sonho não produz nada mais concreto do que visões utópicas de uma Idade Dourada, irrecuperável, salvo por um milagre ou ato da graça divina, enquanto que nossa preocupação está voltada precisamente para os momentos em que se exige uma ação política específica⁵².

Em minha opinião, as raízes encontram-se mais no fundo, na própria natureza do homem, que só possui memória e a presciência da morte inevitável, o que o leva inconscientemente a um desejo, uma necessidade, algo que crie um sentimento de continuidade e permanência. A psicopatologia moderna demonstrou que um colapso no "horizonte temporal" leva à desorientação e desordem da personalidade⁵³. Hans Meyerhoff deu a fascinante sugestão de que pode-se ler *Édipo Rei*, de Sófocles, "como a tragédia de um homem que é destruído súbita e brutalmente porque a continuidade do tempo em sua vida é interrompida irremediavelmente. Abre-se um terrível abismo: de um lado, há seu passado vivido e lembrado desde a derrota da esfinge, a libertação de Tebas e a conquista do trono e da esposa; de outro, está o passado de sua infância e juventude, esquecido, reprimido, ou simplesmen

gédias gregas; seu *oikos*, como diriam os gregos, e um *oikos* estendido para frente e para trás no tempo⁵⁵. Para nossos propósitos, dois aspectos são importantes. O *oikos* era o repositório e transmissor das "lembranças" do passado; sem as lembranças das casas aristocráticas, Heródoto não poderia ter começado a escrever sua história⁵⁶. E essas mesmas casas dominaram a política ateniense pelo menos até a morte de Péricles, fortalecendo sua autoridade pela tradição antiga e pela sanção religiosa. As duas sanções eram, de fato, interligadas.

Como aqui entramos num terreno traiçoeiro, preciso usar de cautela. Em sociedades mais simples que a Grécia clássica, e especialmente nas sociedades sem Estado, os cultos ancestrais estão diretamente ligados, geralmente de modos sutis, não só à riqueza e prosperidade dos descendentes vivos como também à manutenção das normas sociais, ao poder dentro da linhagem e à transmissão de suas propriedades⁵⁷. Quando podemos obter dos gregos uma documentação útil, parece-nos que o culto ancestral, no sentido estrito, foi substituído, entre eles, pelos cultos à família, sobretudo o do Zeus Herkeios e o dos heróis, um termo técnico dos tempos pós-homéricos que melhor definiremos com a citação do poeta Hesíodo (*Os Trabalhos e os Dias*, 159-60): "uma raça de homens-heróis, semelhantes a deus, que são chamados de semideuses". O elo histórico entre os dois cultos, dos ancestrais e dos heróis, está bem estabelecido⁵⁸. Na medida em que os heróis eram patronos de cidades e de subgrupos políticos, o culto ancestral no sentido estrito dera lugar a uma versão metafórica análoga ao culto aos santos, em geral e em particular (como patronos individuais). Todavia, cada uma das casas aristocráticas da Grécia clássica, mesmo na Atenas democrática, também tinha seu herói, do qual seus membros descendiam, e é aí que a questão se complica. O que os alcmeônidas, que contavam entre seus membros com Clístenes e Péricles, acreditavam "realmente" sobre Alcmeôn e sua "descendência" dele? Ou então o grande rival aristocrático de Péricles, Címon, que alegava ser descendente direto de Ajax⁵⁹?

Com as linhagens, pelo menos podemos nos situar. Fosse de uma família real ou de uma casa aristocrática, uma linhagem, segundo o professor Goody, "constituía um privilégio para um cargo público e outros direitos; quanto mais antiga a linhagem, mais forte e eficaz ela era como instrumento de legitimação do cargo e do ocupante do mesmo"⁶⁰. A origem divina, e mesmo o direito divino, ajuda mas não é indispensável; uma referência genérica, não necessariamente explícita, à vontade de Deus parecia ser quase que da mesma valia. Além do mais, as linhagens nos levam ao caminho que

parte da psicologia individual e do grupo familiar e vai até o Estado ou Nação, que é nosso tema. Não creio que o simbolismo do parentesco — a constituição *ancestral*, os patronos fundadores — seja acidental ou destituído de sentido. Burke ocupa-se reiterada e enfaticamente dele; examinarei aqui apenas algumas poucas frases e parágrafos de um único trecho das *Reflexões*: "O povo que nunca relembra seus ancestrais não poderá ansiar pela posteridade. Além do mais, o povo da Inglaterra sabe muito bem que a idéia de herança origina um princípio seguro de conservação e de transmissão... Nessa opção pela herança, concedemos à estrutura de nosso Estado a imagem de um parentesco sanguíneo, cingindo a constituição de nosso país aos nossos mais caros laços nacionais, adotando nossas leis fundamentais no seio de nossas afeições familiares... Sempre agindo como se estivéssemos na presença de nossos antepassados canonizados..."⁶¹

Evidentemente, não estou sugerindo que o parentesco biológico, ou o parentesco fictício ou simbólico, seja a única noção que vincula uma sociedade a seu passado; ou que em épocas de crise recorremos sempre a nosso próprio passado. A Revolução Francesa, como disse Marx na introdução do *Dezoito Brumário*, "tomou alternadamente a forma da República Romana e do Império Romano". Contudo, todos nós temos experiência pessoal do modo como, em vários grupos, os laços internos se fortalecem pelo senso de continuidade oriundo de um conhecimento (ou pretenso conhecimento) comum de figuras-chave e incidentes do passado. E o mesmo ocorre com a unidade política. Se os historiadores são incapazes de ir além de algumas observações superficiais e triviais, ou se limitam-se a especulações gratuitas — o que, em muitos casos, é mera consequência do desinteresse deles —, os psicólogos sociais têm também sua dose de responsabilidade, visto que demonstram o mesmo desinteresse quanto a esse aspecto do comportamento e valores sociais. Eu pelo menos não consegui encontrar uma análise séria dessa questão.

Pode-se replicar que o psicólogo social nada tem a examinar porque o mundo ocidental contemporâneo afastou-se de seu passado, tornou-se um mundo de avanço técnico na vida prática e de *nouvelles vagues* incessantes na cultura. Isso me foi dito numa conversa particular; quando contra-argumentei, alegando Jefferson e o New Deal, responderam-me que os Estados Unidos são um caso à parte. E assim é. Num ensaio intitulado *The Search for a Usable Past*, Henry Steele Commager assinalou dois elementos-chave⁶². Os Estados Unidos tornaram-se um Estado antes de serem uma Nação, desprovido de "história, tradição e memória". Essa deficiência foi rapidamente suprida na primeira metade do século XIX, sobretudo pelos literatos da Nova Inglaterra. Depois vieram as ininterruptas

levas de imigrantes, que tiveram que ser incorporados psicologicamente, o que foi conseguido por meio da repetição constante dos "denominadores comuns facilmente compreendidos", selecionados do agora bem estabelecido "passado utilizável".

Mas a União Soviética também é um caso à parte. Resultado de uma revolução que aceitou consciente e explicitamente suas raízes no passado, no sentido marxista, enfatizando, assim, sua ruptura dialética com o passado, a União Soviética do fim da década de trinta paradoxalmente redescobriu seus heróis (russos) ancestrais: Kutuzov, Pedro, o Grande, e mesmo Ivan, o Terrível. Israel, também, é peculiar — basta mencionar a conversão de Masada em santuário nacional.

O que mais nos frustra, porém, é tentar avaliar a eficácia de um argumento político baseado no passado ancestral. Que influência teve ele sobre a opinião pública, opinião de qualquer que fosse o público que tivesse importância na época; em que fortaleceu ou confundiu a opinião enquanto apelo distinto - e, para alguns, oposto - dos argumentos baseados na razão e na utilidade? Não creio que dispomos de instrumentos de análise para responder essa pergunta sobre uma era passada, mas os especialistas em opinião pública contemporânea poderiam ter-nos fornecido um modelo; até hoje, porém, não fui capaz de encontrá-lo. O modelo não seria automaticamente utilizável: fatores como o aumento radical da vida média e mudanças na natureza e papel da família constituiriam variáveis importantes⁶³. Entretanto, mesmo um modelo falho seria melhor do que nenhum. Enquanto isso, estamos limitados a um exame do lugar do argumento na história das idéias, especificamente em teoria política e em historiografia.

Com a restauração da democracia em Atenas no fim do século V a.C., a oligarquia deixou de ser uma questão prática. Todavia, a oposição intelectual à democracia continuou, e nesses círculos (salvo Platão e seus discípulos próximos) o apelo à constituição ancestral manteve a vitalidade. Agora, todos concordavam que Sólon fora o fundador do Estado ateniense moderno; portanto, quem escreveria sua biografia seria Plutarco, visto que Clístenes estava desaparecendo gradualmente de cena. Mas que espécie de Estado? Uma constituição "sortida", disseram os panfletistas, que preferiam a oligarquia (tanto quanto a rejeitavam), tendo em Isócrates seu principal porta-voz, incansáveis em exigir a volta dos bons tempos antigos⁶⁴. Os democratas, naturalmente, discordavam, e Demóstenes, por seu lado, nunca se preocupou sequer em debater o caso.

É inútil procurarmos em todos esses escritos uma teoria política propriamente dita. Sentimentos, disposições, argumentos, conceitos políticos, talvez — isso é o máximo que podemos reivindicar.

A teoria política grega começou com os sofistas, que são muito vagos para uma análise precisa nesse contexto. Mas Platão não deixa dúvidas a respeito. Contando cerca de dezoito anos quando Clitofon propôs a emenda que iniciou o debate, Platão gozava de estreitas ligações pessoais com alguns dos protagonistas e estava atento aos acontecimentos; e, no momento oportuno, ele repudiou toda a discussão "histórica" com um solene desprezo. Sólon é mencionado umas dezoito vezes na obra de Platão; Teseu apareceu seis vezes; Drácon e Clístenes, porém, nem uma vez, o que já é um indício da irrelevância da história constitucional⁶⁵. As referências a Sólon são casuais mas amistosas: ele é um dos velhos sábios, um bom legislador como Licurgo de Esparta, o homem que transmitiu o mito da Atlântida, um poeta gnômico que devia ser citado. Não existe nenhum argumento sério nessas observações casuais; elas simplesmente fazem parte do estilo discursivo de Platão, que citava constantemente as atividades e referências familiares a todo ateniense comum.

Na *República*, é desnecessário dizer, não poderia haver lugar para a constituição ancestral e nem razão alguma para mencioná-la. Nas *Leis* Platão mostra, de fato, certo respeito para com *ta patria* como tal, mas não de modo relevante para nosso assunto: são discutidas a pintura e a música (II 656E), a nutrição dos bebês desde a concepção (VII 793A-D), e outros temas semelhantes. É verdade que Platão revela, sem dúvida, uma tendência "arcaica", mas sua filosofia nunca se fundamentou em argumentos ancestrais, e no *Político*, ou o *Estadista*, ele expressa seu repúdio cabal. Tendo estabelecido que a habilidade política é uma ciência (*episteme*) e que o único exame cabível a uma constituição verdadeira ou correta é se ela é estabelecida e administrada cientificamente ou não (e não se ela é oligárquica, timocrática, democrática ou qualquer outra coisa igualmente irrelevante), o Estrangeiro Eleata demonstra (293B-299A) a "difícil doutrina" de que assim a legislação formal seria desnecessária, até mesmo uma coisa má. Para tanto, ele recorre abusivamente à conhecida analogia platônica do médico e o piloto, que chega a seus clímax numa paródia hilariante da prática legislativa ateniense contemporânea. Um projeto de lei apresentado na assembléia convidava todas as pessoas, independentemente de suas qualificações, para formular regras detalhadas para a prática da medicina e da navegação; especificando que as regras serão escritas; determinando que "durante todo tempo" não se poderá seguir nenhuma outra lei; estipulando a seleção de funcionários (não-qualificados) para dirigir navios e curarem as doenças de acordo com a lei e o controle popular sobre esses "magistrados" através dos métodos usuais.

Nem Sólon nem a constituição ancestral são mencionados nessas páginas, mas a passagem tem indícios cuidadosamente distribuídos que não teriam escapado a nenhum ateniense letrado. As novas leis devem ser inscritas em *kырbeis* e *stelai*, e todos sabiam que as leis de Sólon eram inscritas em *kырbeis*, e as modernas em *stelai*; repete-se regularmente que a assembleia e os jurados devem ser escolhidos ou entre o *demos* todo ou somente entre os ricos, mas sabia-se muito bem como os terameneanos insistiam que a constituição solônica era timocrática. O professor Skemp deve ter razão quando observa que a "resposta de Platão é: a deterioração é mais profunda... e afeta a democracia 'solônica' tanto quanto qualquer outra"⁶⁶. Essa é sempre a resposta de Platão com respeito a todas as constituições existentes; mesmo as melhores são meras imitações da constituição verdadeira; o debate sobre a constituição ancestral é, no mínimo, uma perda de tempo; as constituições não podem ser julgadas por suas referências a tal ou qual herói ou a constituições do passado. A imitação de Trasímaco é uma bela ironia.

O método radicalmente diferente de Aristóteles levou-o à mesma conclusão fundamental, embora ele não o tenha dito tão expressamente, e apesar de haver aspectos de sua obra que parecem sugerir superficialmente outra coisa. Podemos ser induzidos a erro pelo temperamento de Aristóteles; dotado de uma brilhante virtuosidade, ele nem sempre podia resistir à tentação de demonstrá-la, como no longo trecho da *Política* (1313a34ff.), onde expõe sistematicamente os meios pelos quais a tirania podia ser preservada, ou no breve trecho (1273b35-74a21) em que corrige os erros factuais "daqueles" que sustentam que Sólon "estabelecera a democracia ancestral". Tanto em política quanto em biologia, Aristóteles fez uma incansável coleta de dados e buscou informações políticas no passado e no presente, no exterior e em sua própria terra. A leitura da história possibilitou-lhe aumentar o alcance e o número das experiências disponíveis para estudo; isso não tinha valor por si só. Segundo as palavras do professor Guthrie, a abordagem "na verdade não era absolutamente genética, mas analítica"⁶⁷. A "constituição ancestral" de Atenas interessou-o por ser uma *constituição* que outros estavam discutindo, não por ser *ancestral*. Escrevendo sobre propostas para introduzir a igualdade de propriedade, ele diz (*Política*, 1266b16-19): "entre os antigos..., por exemplo, havia a legislação de Sólon e alhures há uma lei que proíbe um homem de adquirir o quanto deseje; há, igualmente, leis que proíbem a venda de propriedade; por exemplo, em Locris há uma lei..." A discordância de tempos verbais, a indiferença quanto ao tempo, lugar e mesmo circunstâncias são típicas do método.

Essa é uma história paradigmática, que não deve ser confundida nem com historiografia nem com o argumento político baseado no passado e na tradição⁶⁸. Os paradigmas serviam para exemplificar princípios que eram elaborados por meios racionais (e também revelam que Aristóteles, diferentemente de Platão, sempre teve em mente, como objetivo, tanto o possível quanto o ideal). Agora, qualquer pretensão de que a historiografia é uma *episteme*, uma disciplina, nunca foi repudiada de modo mais peremptório do que no famoso nono capítulo da *Poética*: "A poesia é mais filosófica e séria do que a história, pois fala mais do universal e a história do particular. Por 'universal' entendo que determinado indivíduo dirá ou fará determinadas coisas segundo a verossimilhança ou necessidade; esse é o objetivo da poesia, acrescentar os devidos nomes às suas personagens. Por 'particular' refiro-me ao que Alcibiades fez e pelo que passou."

Depois de Aristóteles o pensamento político grego, na medida em que ainda se pode falar dele, desviou-se das realidades da cidade-Estado e da política; por isso, de nada valeria persistir nessa direção em relação à pesquisa. Roma é um outro caso, mas evitei incluí-la em minhas histórias-casos porque tal questão exigiria um estudo completo exclusivo. Mencionarei apenas que na frustrada união tentada por Cícero entre a razão natural ou a lei natural da segunda *stoa* e a do *mos maiorum* romano, quando ele, como era previsível, descobre que a "constituição ancestral" romana era a corporificação da razão natural, foram os conceitos estoicos que mantiveram sua obra *De Republica* viva para as gerações posteriores, e não a história adulterada.

Quando nos voltamos para a teoria política na Inglaterra, o impacto do debate do século XVII é tão insignificante que uma discussão extensa torna-se desnecessária. Hobbes era muito culto e, como Aristóteles, não pôde resistir à oportunidade de corrigir erros históricos. Exatamente como Aristóteles, ele também não reconhecia mais que um valor paradigmático para a história, a qual, como ele afirmou em *Behemoth*, só pode fornecer "exemplos de fato", não "argumento de direito"⁶⁹. Quanto a Locke, não é preciso provar que ele pensava de outra forma sobre o argumento ancestral. Devemos ocupar-nos apenas de Burke.

Burke não é fácil. Ele não era um pensador sistemático⁷⁰; na maior parte de sua enorme produção literária tratou de uma ou outra situação política em que esteve envolvido emocionalmente, sempre procurando promover seu partido e a causa deste. Nenhum pensador político é alvo mais óbvio para a recente afirmação do sr. Dunn de que a história das idéias seja considerada "como a história de uma atividade"⁷¹. Um pequeno número de sentimentos simples rea-

parece com razoável coerência, mas o que eles implicam exatamente não fica claro, como o demonstram as divergências internas do grupo americano neoconservador concentrado em torno de *Burke Newsletter* (conhecido desde 1966 como *Studies in Burke and His Time*). É difícil evitar um certo subjetivismo, especialmente no que tange à escolha da citação correta, e eu tampouco tenho essa pretensão.

Observo, de início, que a maior parte dos textos de Burke mencionados nas discussões modernas sobre nosso tema específico é extraída de *Reflections on the Revolution in France*, e, em minha opinião, não é inteiramente irrelevante lembrar que essa polêmica política foi de uma causticidade e eloquência raramente, ou nunca, igualada, que Burke depositou muita esperança no resultado do debate sobre a política dos Whig em relação à França, e que ele possuía plena consciência de todas as implicações. A fúria do ataque não deixa de ser surpreendente; nada na correspondência ou nas atividades públicas de Burke anteriores a 1790 indica que ele estava a ponto de divulgar repentinamente seu extenso manifesto, onde clamava por uma contra-revolução pan-européia⁷²; nada na carreira de Burke, permeada de demonstrações de antipatia pela França, sugere antecipadamente sua tentativa de ajudar a organizar a contra-revolução ou a adulação a Luís XVI, por quem revela todo seu servilismo na obra que sucedeu as *Reflections*, o abominável *Appeal from the New to the Old Whigs*⁷³. O que causou isso? Uma leitura da correspondência indica que a causa encontra-se em três temas abordados regularmente por Burke: o confisco em grande escala da propriedade, o ataque ao clero e o medo, que se converteu em pânico, de que a revolução se espalhasse até a Inglaterra, especialmente através das atividades do dr. Richard Price e seu grupo de dissidentes⁷⁴.

Poucas são as dúvidas quanto a essa questão ou quanto ao resultado, a formulação, nas *Reflections*, da aprimorada doutrina do conservadorismo⁷⁵. Mas há uma importante questão de ênfase. Num artigo já considerado clássico, o professor Pocock afirma que Burke estava identificando-se deliberadamente com a tradição do direito consuetudinário, que "uma doutrina de tradicionalismo, muito semelhante à do próprio Burke, originou-se do conceito da constituição antiga", que, nas *Reflections*, Burke "voltou, de fato, à posição cuja adoção anteriormente censurara a [Sir Matthew] Hale"⁷⁶. É verdade que há passagens nas *Reflections* e em outros escritos que Pocock citou justificadamente para corroborar sua argumentação. Mas terá ele adotado a ênfase correta? Acho que não, por duas razões principais (afora o fato de que pode-se compilar um número igualmente impressionante de citações com o fim de corroborar a afirmação de que o mais importante para Burke era a proteção da propriedade)⁷⁷.

A primeira razão é que, embora Burke nunca tivesse abandonado a crença de que os juristas do século XVII especializados em direito consuetudinário haviam se fiado na história falsa, que uma história correia do direito inglês podia e devia ser escrita⁷⁸, seus próprios apelos à constituição antiga e costumes imemoriais nas *Reflections* são vagos e atemporais, salvo na medida em que ele baseia sua argumentação na Revolução de 1688. Essa diferença na ênfase dos argumentos que estamos examinando, com sua referência a ancestrais específicos e eventos ancestrais determinados, parece-me substancialmente significativa.

A segunda razão é que Burke, afinal, afirmava que a Revolução Francesa era ruim porque eliminou tradições e costumes *franceses*, entre os quais incluíam-se principalmente todos os direitos de propriedade e o poder e propriedades do clero, mas nada — nem é preciso ressaltar — que sequer remotamente se parecesse com o direito consuetudinário inglês. Burke, em resumo, estava estabelecendo princípios conservadores universais. Dirigindo-se a um determinado tipo de ouvintes ingleses, ele empregou uma retórica que lhes era familiar. Quanto à história da teoria política, o que interessa é que, dentre as figuras mais eminentes, apenas Burke não rejeitou sumariamente o argumento da constituição ancestral, mas ignorou-o, o que também não deixa de ser uma rejeição.

É inútil prosseguir nessa questão com meu terceiro caso-estudo, dada a situação problemática da teoria política no momento; e por razões diferentes mas igualmente óbvias, a síndrome do New Deal de Jefferson tampouco ajuda-nos no problema do nascimento da historiografia, ao qual dedico-me agora. A Grécia do século V é, naturalmente, fundamental para qualquer discussão dessa questão, mas a Inglaterra do século XVII ainda tem algo com que contribuir, graças ao hiato medieval. A isso chamo deliberadamente de "problema", porque não acho que esteja claro o modo como a historiografia nasceu do conhecimento do passado que todas as sociedades humanas de alguma forma revelam. Por "historiografia" entendo uma pesquisa crítica sistemática de alguma parte ou aspecto do passado, crítica não só no sentido de avaliação crítica da evidência como também no sentido mais amplo de um exame racional e consciencioso de determinado assunto, suas dimensões e implicações, libertando-nos tanto quanto possível da aceitação automática de opiniões, abordagens e hábitos de pensamentos herdados⁷⁹.

Antes do nascimento de Heródoto, os gregos já sabiam do passado tudo o que era necessário saber; sabiam, através de seus mitos, lendas e contos transmitidos oralmente, o que era essencial para as várias funções que o passado mais distante desempenhava no

presente. E mesmo depois de Heródoto eram poucos os gregos que pensavam ter alcançado um conhecimento qualitativamente melhor em virtude do que ele fizera, por mais que a obra do historiador os tivesse entretido. Tucídides, afinal, fez imediatamente duas críticas fundamentais: a história, insinuou ele, tratava de política, e esta só podia ser estudada no presente, não no passado.

Pouco antes da morte de Tucídides, um escritor prolífico, Helânico de Lesbos, publicou uma *Crônica de Atenas*, obra que se estendia desde o nascimento da cidade até a época do escritor⁸⁰. O período mítico não recebeu tratamento distinto do histórico, e os fragmentos que chegaram até nós indicam que ele explorou amplamente o passado ateniense. Seu empenho não se originou da política ou dos debates políticos, e é decisivo para nós que por meio século nenhum ateniense tenha tentado sobrepujá-lo, precisamente o meio século em que o panfletismo político esteve em plena atividade com a polêmica sobre a constituição ancestral. Ninguém quis se manifestar — tentarei resolver essa controvérsia sobre o passado através de um exame sistemático das evidências —, nem mesmo depois que Heródoto e Tucídides, cada um a seu modo, haviam assumido a paternidade da história, enquanto outros continuavam a escrevê-la⁸¹. Em *Aeropagiticus* (7.19), Isócrates pedia que seus leitores acompanhassem-no atentamente para que pudessem escolher, "a partir do conhecimento exato", entre a boa democracia ancestral de Sólon e a corrupta sob a qual eles estavam vivendo então. O conhecimento exato, afinal, vem a ser várias páginas de retórica sentenciosa sobre como o jovem costumava ser treinado adequadamente e sobre outros assuntos que tais, intercalados com muito poucas afirmações precisas, e menos ainda exatas, sobre a constituição de Sólon. Por que ninguém o contradisse por meio da averiguação histórica?

Minha pergunta retórica torna-se mais incisiva quando notamos que, justamente por volta da época em que Isócrates produziu o *Aeropagiticus*, alguém chamado Clidemo finalmente substituiu Helânico com uma *Crônica de Atenas* escrita por um ateniense; que Clidemo foi imitado durante um século por mais cinco pessoas (conhecidas coletivamente desde a Antiguidade como os atidógrafos); que, embora assemelhem-se a história e revelem uma certa erudição, essas obras não possuem o elemento essencial, o exame crítico⁸². Os atidógrafos, explicou Felix Jacoby, "escrevem... com base em sua própria experiência (como o fizeram os grandes historiadores); quando essa experiência passa a ser insuficiente, eles se valem de narrativas dos predecessores, e onde essa narrativa não existe, baseiam-se no conceito geral aceito em seus círculos sobre o desenvolvimento do Estado Atico"⁸³. Isócrates nos dá uma ideia exata

desse conceito geral. Inevitavelmente, a constituição ancestral foi incluída na crônica, mas não consistiu nem no maior estímulo nem no tema central; tampouco os desacordos que existiam entre eles sobre os feitos de Sólon ou Clístenes repousam sobre algo mais substancial do que suas opiniões políticas pessoais. Para a pesquisa genuína, Atenas (e os gregos em geral) teve de se voltar para Aristóteles e sua escola, e o interesse deles, como vimos, embora crítico, não era historiográfico (nem nós devemos exagerar, dados *nosso* interesse e o fato accidental de ser a *Constituição de Atenas* a única das 158 compilações produzidas pela escola que chegou até nossos dias, o grau de atenção que Aristóteles pôde ou quis dar à história constitucional ateniense). Em suma, o debate político, em Atenas, sobre a constituição ancestral não ofereceu uma contribuição significativa para a história ou a historiografia.

Tampouco o fez o debate do século XVII na Inglaterra, salvo negativamente, a menos que se considere historiografia a história adulterada e as conversas infundáveis sobre o passado. Isso é tanto mais surpreendente quanto o fato de no século XVII terem-se distinguido as pesquisas inglesas da Antiguidade, das quais poucas tiveram uma ligação visível com o direito ou os juristas. Dentre as raríssimas pessoas da época que escreveram sobre história do direito, Matthew Hale não publicou sua *History*, Henry Spelman esteve na Escola de Direito de Lincoln durante um curto tempo, mas nunca foi advogado praticante e Robert Brady, Mestre de Caio, era catedrático de Física. Por outro lado, clérigos como George Hickes, Thomas Gale ou Henry Wharton, ou arqueólogos profissionais custeados por instituições como bibliotecas e o Heralds' College ou por patronos particulares — William Dugdale, Humphrey Wanley, Thomas Hearne, por exemplo — estavam primordialmente interessados não em história do direito, e sim no passado da igreja, na linguagem anglo-saxônica, na história local⁸⁴. A Reforma foi um estímulo muito mais significativo para a pesquisa séria dos documentos do passado do que o debate da constituição ancestral; essa não foi a primeira vez na história da Igreja Cristã que o cisma, ou a ameaça do cisma, teve igual consequência⁸⁵.

Paradoxalmente, a insistência na continuidade ininterrupta do direito consuetudinário deixou a história do direito inglês no limbo. O jovem Burke reclamou no século XVIII, Bagehot repetiu a reclamação em 1867 e outra vez em 1872⁸⁶, Maitland em 1904. Resenhando a grande obra de Felix Liebermann na *Quarterly Review*, Maitland saudou-o calorosamente, mas acrescentou uma triste observação: "as leis anglo-saxônicas, que doravante conheceremos como *Die Gesetze der Angelsachsen*"⁸⁷. O contraste com a aparência

primitiva e a continuidade ininterrupta da história do direito no continente tem sido notado freqüentemente; a origem da diferença encontra-se na luta européia entre os sistemas legais rivais, com o renascimento do direito romano. Tampouco isso é o fim da influência negativa do debate da constituição ancestral: o professor Skinner chamou enfaticamente atenção para o fato de que a "rejeição facciosa da Conquista normanda passaria a ser venerada como a *tradição aceita academicamente*. O erro, apesar de evidente, só foi erradicado através das revisões mais polêmicas do conhecimento moderno"⁸⁸ (os grifos são meus).

Se estou certo nessa avaliação negativa quando se podia ter esperado o inverso, torna-se necessário perguntar que função (no sentido descritivo, não no normativo) a história crítica, a história profissional, desempenha de fato. Em outras palavras, considerando-se a existência, em todas as sociedades humanas, de alguma imagem do passado, de alguma identificação com ele, quem deseja trocar o passado tradicional - mítico, se me permitem - por um novo passado não-mítico, e por quê? Vimos que todos os envolvidos na controvérsia política a qual a constituição ancestral foi invocada não quiseram fazer a troca, e esse não é um caso à parte.

Numa digressão famosa, irada e, no sentido estrito, irrelevante, Tucídides (6.54-9) demoliu a opinião oficial dos tiranicidas de 514 a.C., para "mostrar que os atenienses não são mais precisos do que os outros acerca de seus tiranos e dos fatos de sua história"⁸⁹. (Com "os outros" ele provavelmente quis se referir à *Crônica de Atenas*, de Helânico, recentemente publicada.) Tucídides, assim como Heródoto nesse ponto em particular, estava historicamente correto, mas causou pouco impacto quer na opinião popular quer na oficial. A esse respeito ou a qualquer outro: as alusões históricas feitas pelos oradores do século IV eram vagas, inexatas, fáceis e conhecidas. Isócrates foi, talvez, o pior transgressor, mas não o único: Demóstenes usava de "extrema cautela para não pretender ter mais conhecimento do que esperava que seus ouvintes possuísem"⁹⁰.

Demóstenes é merecedor de compreensão. As tradições que ele e seus colegas oradores invocavam — e refiro-me à tradição apenas nesse sentido mais estrito —, mais do que um passado ou uma memória comum, eram "uma *interpretação* comum do passado"⁹¹. O que Tucídides pedia aos atenienses é que eles abandonassem a interpretação comum dos tiranicidas, uma interpretação que para eles tornara-se o mito de sua hostilidade coletiva à tirania e de sua apaixonada devoção coletiva à liberdade, *sua* (dos atenienses) "visão whig da história". Em lugar dessa interpretação comum, ele oferecia fa-

tos desagradáveis: que os tiranidas eram motivados por nada além de um miserável caso de amor homossexual, que foram os espartanos que libertaram Atenas da tirania, não os próprios atenienses — o "jugo normando" *deles*. Demóstenes poderia ter dito, como o insigne *Regius Professor** de história desta universidade, que "devemos dar-nos por felizes pelo fato de os nossos... antepassados... não terem ressuscitado e imposto a nós a verdadeira Idade Média"⁹².

Uma pesquisa crítica, a historiografia profissional, é portanto um perigo em potencial para a "sublime e poderosa ausência de historicidade" da tradição⁹³. Além do mais, essa pesquisa crítica é terrivelmente complicada: acumulando dados, documentos, inúmeros eventos, impedindo o que o professor Barnes chamou alegremente de "amnésia estrutural"⁹⁴, oferecendo demasiadas explicações parciais (isso quando não se recusa a explicar), ela pode solapar uma interpretação comum do passado e, portanto, os limites sociais que são fortalecidos por uma identificação comum com o passado⁹⁵. Ela ameaça tornar inútil o passado. Não existe a menor complicação na idéia mesma de um processo histórico. A memória individual trabalha com ocorrências concretas e, entre estas, uma variedade de associações. O sentido de identidade e continuidade pessoal não requer mais do que isso. Tampouco o requerem os mitos do passado. "Na acepção popular", observou Marc Bloch, "uma origem é um começo que explica. Pior ainda, um começo que é uma explicação completa."⁹⁶ A simplicidade é igualmente a chave para o sucesso popular de tudo que foi escrito por Oswald Spengler e Arnold Toynbee, apesar da volumosa obra de ambos; cada um, a seu modo, produziu "uma história do mundo unificada e universal, organizada em torno de um simples e geral princípio ou lei — o princípio dos ciclos de Spengler e uma combinação entre o princípio cíclico e a lei do desafio e reação de Toynbee"⁹⁷.

Embora possa desagradar aos historiadores profissionais, esse sucesso é um fato importante de nosso tempo. Alguns encontraram refúgio no mandarinato — o professor Oakeshott com sua distinção entre o passado prático e o histórico, que não nos permite ler a história com vistas ao passado nem usar a palavra "causa" em nosso discurso⁹⁸; o professor Elton, na medida em que afirma que o "principal serviço" da atividade do historiador "reside em sua essência", embora em seguida ele acrescente que "certamente seria falso supor que a história não pode dar lições práticas"⁹⁹; Ernst Cassirer, que nos apresenta uma boa analogia de uma área parale-

* Titular de uma cátedra nas universidades mais antigas da Inglaterra, que recebem subvenção da coroa. (N. T.)

la: "Está além do poder da filosofia destruir os mitos políticos. Um mito, em certo sentido, é invulnerável... Mas a filosofia pode prestar-nos outro serviço importante; pode fazer com que compreendamos o adversário"¹⁰⁰; e muitos outros, dos quais nem todos foram tão explícitos a respeito de suas opiniões sobre o assunto. Não desejo subestimar ou denegrir a busca da verdade por amor a ela ou pelo que o professor Elton chama de "papel cultural" do historiador — "ele contribui para o complexo das atividades não-práticas que compõem a cultura de uma sociedade"¹⁰¹. Nem mesmo insisto que esta última seja uma cultura superior; há um lugar para a história como entretenimento, como bisbilhotice, como trivialidade. Mas se rejeitarmos a distinção de Oakeshott, impõe-se seriamente a questão de verificarmos se estamos de fato alcançando bons resultados. Em sua aula inaugural, Lord Acton declarou que desde a Renascença "o historiador tem obtido uma ascendência crescente" sobre os homens¹⁰². A investigação da constituição ancestral suscita dúvidas. Talvez seja hora de acrescentar, diante da considerável atividade introspectiva que no momento está sendo conduzida entre (e sobre) os historiadores, às perguntas: o que é história?, o que é explicação histórica?, uma terceira: qual é a finalidade do estudo da história? Eu poderia reformulá-la: *Cui bono?* Quem escuta? Por que não escuta?

Sr. Vice-Chanceler, de modo algum eu poderia faltar à minha lealdade ancestral. Sem a menor dificuldade, invoquei o nome de 25 cambridgeanos, alguns dos quais, decididamente, ainda jovens demais para se habilitarem à condição de ancestrais. Encerro com o 26º, Hugo Jones, cuja morte prematura há um ano foi uma amarga perda para Cambridge e para o mundo internacional do saber histórico. Não me estenderei sobre a perda pessoal, mesmo depois de quinze anos de grande cooperação e amizade. A conferência de hoje talvez não o tivesse interessado muito: ele sempre preferiu o estudo das instituições ao estudo das idéias sobre elas. Mas ele certamente teria concordado que a história antiga é uma matéria prática*.

* O estudo mais recente do debate ateniense sobre a *patrios politeia* — K. R. Walters, "The 'Ancestral Constitution' and Fourth-Century Historiography in Athens", *American Journal of Ancient History* I (1976), 129-44 — apresenta a mesma falha, já observada em meu relato (nºs 8, 10, 14, 16), qual seja, a de presumir que as afirmativas gregas sempre se baseiam em documentos antigos específicos e informações precisas.

Generalizações em história antiga*

I

O tom crítico que permeia este ensaio não é nem acidental nem "inconsciente". Seu tema é metodológico — a natureza e o problema das generalizações —, não histórico. Não me dedico aqui ao conteúdo, verdadeiro ou falso, de qualquer generalização específica na história antiga; ocupo-me, sim, do modo como os historiadores da Antiguidade empreendem seu trabalho, do que dizem ou deixam de dizer, do que presumem ou negligenciam. Adotei deliberadamente a forma expositiva da polêmica, mas não visei a estudos atípicos e heterodoxos, nem procurei uma distração pueril e alvos fáceis. Generalizações tolas são inescapáveis; a história antiga está sujeita à incúria como qualquer outra disciplina. Procurei extrair meus poucos exemplos de escritos típicos e responsáveis de autoria de histo-

* Quando, em 1960, fui incumbido pelo Comitê de Análise Histórica do Conselho de Pesquisa de Ciência Social (dos EUA) de fazer este ensaio, foi-me fornecido o texto de um ensaio sobre o mesmo tema já escrito por C. G. Starr, e as instruções que recebi foram de dar minha opinião, "tendo em mente o trabalho de Starr". Assim, nossas duas contribuições foram publicadas como introdução a *Generalization in the Writing of History*, ed. Louis Gottschalk (Chicago, 1963). Ao revisar consideravelmente meu texto para republicação, não julguei necessário eliminar as referências aos pontos em que discordo de Starr, referências cujo propósito não era um debate pessoal, mas sim um comentário, reconhecidamente severo, sobre uma visão amplamente compartilhada. Sou grato a Quentin Skinner pelas valiosas sugestões.

Copyright © 1963 by the University of Chicago; reproduzido com autorização da University of Chicago Press.

riadores bem conhecidos. As escolhas são arbitrárias, mas só no sentido de que as ilustrações são aquelas que me são mais familiares por causa de meus interesses específicos. Não tenho a intenção de insinuar que os assuntos e áreas específicos selecionados para ilustração exemplifiquem melhor (ou pior) do que quaisquer outros o que está sendo feito, tampouco que os exemplos não possam ser prontamente contestados por historiadores com outras tendências e abordagens. Acredito, todavia, que o problema da generalização muitas vezes não é estudado com o rigor necessário pelos historiadores da Antiguidade, e que as concepções vagas, inadequadas e mesmo errôneas são comuns o bastante para garantir uma discussão polêmica.

Geralmente há o consenso de que os historiadores da Antiguidade raramente discutem questões de método (salvo questões de técnica em disciplinas auxiliares como a arqueologia ou a crítica de textos). Seria difícil, por exemplo, e talvez impossível, compilar sequer uma curta antologia nessa área que fosse comparável aos *Debates with Historians*¹, de Pieter Geyl. Max Weber e Eduard Meyer certa vez debateram problemas de método e o centenário de Mommsen estimulou alguma análise, mas quem estudou as suposições e métodos inevidentes de Rostovtzeff, Glotz, Tenney Frank, Beloch ou Bury*? Decididamente, muitos historiadores acham que o assunto está muito melhor sem essa discussão. Fala-se o tempo todo que os historiadores devem cuidar de sua própria matéria, a investigação das experiências concretas do passado, e deixar a "filosofia da história" (que, afinal, é uma atividade enfadonha, abstrata e praticamente inútil) para os filósofos. Infelizmente, o historiador não é um mero cronista, e de modo algum pode fazer seu trabalho sem suposições e juízos, sem generalizações, em outras palavras. Na medida em que não está disposto a discutir explicitamente as generalizações — o que significa que ele não reflete sobre elas —, ele corre sérios riscos.

O primeiro aspecto vulnerável é uma concepção errônea da natureza e extensão do problema da generalização. "A perversão da natureza humana é tal que generalizamos", escreve Starr. Quanto deve generalizar o historiador? Muito ou pouco? Essa é a questão que ele coloca, e "perversidade" (mesmo se tomada no sentido irônico) sugere, como a maior parte de sua argumentação, que o assunto é moral ou, pelo menos, que existe uma opção livre e pessoal de generalizar ou não. "Generalizações... geralmente são a soma, feita pelo historiador, das opiniões sobre interpretação e causalida-

* A resposta óbvia para minha pergunta retórica é Arnaldo Momigliano, sobre cujo trabalho leia adiante neste capítulo e, mais extensivamente, no capítulo 4. Veja também K. Christ, *Von Gibbon zu Rostovtzeff* (Darmstadt, 1972), e cf. minha *Ancient History: Evidence and Models* (Londres e Nova York, 1985).

de históricas que ele apresentou de modo menos óbvio na seleção e ordenação de seus fatos." Diferentemente das "afirmações factuais", as generalizações "parecem perigosamente maleáveis ao impulso subjetivo da mente que as produz"².

Existe, sem dúvida, uma dose de verdade nessas observações. E certamente elas obterão amplo consenso — são bastante conhecidas de qualquer pessoa que já tenha lido sobre o assunto. Mas elas começam a discussão pelo lado errado. Algumas generalizações são a soma, após um longo estudo, das opiniões de um historiador sobre um ou mais aspectos do comportamento humano, na forma de propostas, hipóteses ou leis gerais. Contudo, essas não são as únicas generalizações, nem as mais comuns: a maioria dos estudos históricos, de fato, não tem justificativa para chegar a essa conclusão. São os outros tipos — as generalizações iniciais, as generalizações (frequentemente) inexpressas, que são pressupostas nas tentativas de explicação histórica e igualmente nas narrativas convencionais, que aparentemente evitam as afirmações gerais — que tendem a escapar à apreciação e, no mínimo, não podem ser analisadas proveitosamente em termos de "deve" ou "pode", em termos de fragilidade, subjetividade e perversidade humanas. A questão pertinente, portanto, é analisar não a frequência com que se emprega a generalização, mas sim seus tipos e níveis.

II

Tratarei primeiramente do mais elementar dos instrumentos do historiador: os termos e conceitos comuns de seu discurso. Em si mesmos, eles não são generalizações, mas descrições ou rótulos abreviados, classificações. Todavia, eles raramente são empregados de modo "neutro": seu uso ou pressupõe proposições gerais ou pode levá-los a cumprir uma infundada função explicativa.

Consideremos a palavra "grego", quer como substantivo quer como adjetivo. É literalmente impossível fazer qualquer afirmação com a palavra "grego" que exclua algum tipo de generalização. Além do mais, é impossível fazer essa afirmação que seria verdadeira sem maiores ou menores restrições (salvo truísmos como "Todos os gregos precisam comer"). Em primeiro lugar, não há nenhuma definição significativa de "grego" que não diferencie no tempo um grego miceniano de um grego contemporâneo, para dar o exemplo mais extremo. Em segundo lugar, aplicada ao mundo antigo, qualquer definição deve levar em conta o fato das populações mistas, em parte grega, em parte outro povo qualquer. Em terceiro, qualquer afirma-

ção significativa, mesmo quando restrita aos gregos "genuínos" em determinado momento do tempo, deve permitir variações nas idéias ou práticas, quer por região, por classe ou por alguma outra razão.

Todas essas asserções são lugares-comuns, mas cumpre ressaltá-las desde o início porque, por exemplo, quando acham necessário mencionar a (possível) origem "semita" de Zenão, fundador do estoicismo (cuja cultura era indiscutivelmente grega), alguns historiadores da filosofia antiga insinuam (e alguns vão além da insinuação) uma relação entre "raça" e aptidão filosófica que serve de explicação para a mudança radical que Zenão introduziu na filosofia grega. Efetivamente, o mesmo processo serve de base a afirmações como: "As concepções básicas do direito de família grego já estavam elaboradas na época de Homero."* Um "reles" termo classificatório foi convertido em proposta geral, tomado como um axioma.

A mesma situação prevalece nos termos institucionais especificamente gregos como *polis* ("cidade-Estado") ou "meteco" (não-cidadão livre), os quais não discutirei. Todavia, o caso é mais complicado com uma categoria especial de termos, os que transcendem toda a história antiga: comércio, investimento, classe, império, democracia, nação, escravidão e assim por diante**. Um exemplo servirá de indicador. Num trabalho sobre a escravidão no mundo greco-romano, Lauffer escreveu: "A palavra *Sklave*, *esclave*, *schiaivo*, originada na Idade Média, e que a princípio designava os cativos da guerra eslava da Europa oriental, só pode ser transferida para a Antiguidade de um modo anacrônico, o que suscita equívocos. Além do mais, essa palavra lembra a escravidão negra da América do Norte e das regiões coloniais nos séculos mais recentes, o que dificulta ainda mais sua aplicação nas relações da Antiguidade. O 'escravo' antigo é um tipo social completamente diferente."³

Poucos (ou nenhum) dos historiadores da Antiguidade que participaram da discussão do trabalho de Lauffer viram com bons olhos essa sugestão radical de abandonar a palavra "escravo", o que, na verdade, representa uma omissão diante das dificuldades, não uma solução. Se um rótulo induz a sérios erros, ele talvez possa ser substituído por um outro, neutro. A opção óbvia para o historiador da Grécia é a palavra grega *doulos*, que não dá margem a associações não-gregas. Mas isso é pretensão. Todas as palavras ensejam associações, e estas não podem ser eliminadas por decreto. Mesmo sílabas ou símbolos algébricos sem significação, que presumivelmente passaram a existir isentos de associações adquirem-nas necessaria-

* Veja capítulo 8.

** Sobre nação, veja capítulo 7.

mente quando usados num contexto real. *Doulos*, como palavra isolada, pode não ter sentido para um historiador moderno, mas assim que lê e pensa sobre os *douloi* em Atenas, ele, sendo humano, inevitavelmente a associará à servidão, e daí a escravos. Ele pode continuar a chamá-los rigorosamente de *douloi*, nunca de escravos, mas tudo o que ele conseguirá com esse procedimento artificial será impedir que suas afirmações mais gerais sejam devidamente claras, que sejam examinadas sistematicamente (por ele mesmo ou por seus leitores). Lauffer enunciou uma conclusão radicalmente negativa sobre a escravidão antiga, não um método mais seguro de trabalho.

E qual é o desfecho lógico desse processo? "O 'escravo' da Antiguidade é um tipo social completamente diferente" pressupõe que o escravo da Antiguidade é um tipo social. Mas os gregos usavam regularmente a palavra *doulos* (e o substantivo abstrato *douleia*) para abranger uma ampla gama de condições sociais. Mesmo se ignorarmos os usos mais metafóricos — "os aliados tornaram-se *douloi* dos atenienses" —, ainda nos resta o famoso problema dos hilotas espartanos. Os gregos contemporâneos não tinham escrúpulos em chamá-los de *douloi*. A maioria dos historiadores, hoje, opõe-se à tradução de "escravos" por hilotas, embora empreguem-na para os *douloi* de Atenas e, curiosa e incoerentemente, para o escravo por dívida da Ática pré-solônica ou da Roma primitiva. São inegáveis as diferenças significativas existentes entre essas categorias sociais antigas. Portanto, devemos questionar a linha de raciocínio de Lauffer e concluir que o escravo da Antiguidade não é absolutamente um tipo social único, e sim apenas um escravo no sentido geral. Devemos insistir na eliminação desse conceito, usando palavras diferentes para hilita, escravo por dívida, e assim por diante.

Esse processo, levado a extremos, tornaria impossível todo discurso histórico: mesmo o analista mais parcimonioso encontraria problemas, pois ele seguramente não poderia mais dizer que o indivíduo X executou a ação Y em determinado lugar e em certo dia. Tal procedimento pelo menos seria coerente. O que ocorre com frequência na prática corrente não tem nem essa virtude nem outra qualquer. Em vez de enfrentarem as dificuldades que Lauffer observou — e elas são sérias —, os estudiosos da Antiguidade esquivam-se frequentemente delas abrigando-se na segurança ilusória do termo "servo", que em geral aplicam aos hilotas espartanos, chegando mesmo a empregá-lo para os escravos por dívida da Ática pré-solônica e a outros grupos que não eram de escravos propriamente ditos. Deveria ser óbvio que esse procedimento simplesmente transfere o pró-

blema de um termo para outro, de "escravo" para "servo". Não soluciona nada. Em conclusão, podemos demonstrar que, atualmente, com relação a este tópico em particular, o uso de rótulos e conceitos classificatórios encontra-se num estágio insatisfatório, no qual a terminologia incongruente reflete uma confusão mais profunda quanto à interpretação das próprias instituições⁴.

Falhas análogas são evidentes também na classificação por períodos. A prática corrente não é totalmente uniforme. "Clássico" e "helênico" tornaram-se termos padrões na história da Grécia, mas há menos unanimidade quanto aos primeiros períodos, para os quais são usados vários rótulos, emprestados quase que inteiramente da arte e da arqueologia, tais como "arcaico", "Geométrico", até mesmo "sub-Geométrico" e "proto-Geométrico". A história romana, por outro lado, é dividida tradicionalmente segundo os sistemas políticos — reinado, república, império (com subdivisões: alto e baixo, principado e domínio). As razões pelas quais a prática distingue a história grega da romana são óbvias. A prática da periodização também apresenta dificuldades — e justificativas — óbvias, mas estas são essencialmente as mesmas na história medieval e na moderna. Cabe-me aqui apenas exemplificar a situação que prevalecia na história antiga.

A validade da esquematização em períodos (ou seus pontos essenciais, o que dá no mesmo) raramente é discutida. A esquematização romana tradicional, em particular, é aceita habitualmente sem análise, como se fosse evidente por si mesma. Não pretendo contestá-la aqui, mas devo salientar que ela pressupõe uma generalização muito grande, qual seja, a de que a forma da organização política é a instituição central; a forma, sobretudo, em seu sentido mais básico de monarquia ou não-monarquia. Assim que nos preocupamos com outros aspectos da história romana, essa generalização é posta à prova e as dificuldades surgem. Por exemplo, ainda há incerteza entre os especialistas sobre o modo correto de dividir a história do direito romano em períodos, sem levar em conta a distinção entre direito clássico e pós-clássico que supostamente ocorreu no século III de nossa era. Na medida em que essa falta de consenso nada mais é do que outro exemplo das dificuldades usuais impostas por qualquer periodização histórica, ela não requer comentários. Mas também há uma dificuldade específica dessa situação, que é a aparente falta de sincronização entre a história legal e a história política. O que se deve fazer?

Como exemplo precedente, escolho a excelente *Historical Introduction to the Study of Roman Law*, de H. F. Jolowicz, uma obra modelar desde 1932⁵. No capítulo introdutório, intitulado

"Periods in the History of Rome and in the History of Her Law", Jolowicz esboça e caracteriza os períodos em seis páginas, primeiro "em história" (uma classificação que deveria ser examinada) e depois "em história do direito". Esta última ele divide do seguinte modo: 1) o período de conjectura até as Doze Tábuas, 2) das Doze Tábuas até o fim da República, 3) o primeiro século do Império, 4) o período clássico, desde Adriano até os Severos, 5) o período pós-clássico até o reinado de Justiniano, e 6) o reinado de Justiniano.

Em princípio, essa classificação é deficiente, visto que sua fundamentação oscila entre o estágio do nosso conhecimento e o estágio do direito. Ela também é deficiente em sua essência, porque emprega o método procrustiano* de impor a periodização política à história do direito. Apesar da afirmação de Jolowicz referente ao período 2, de que "é impossível achar uma interrupção óbvia nesse longo período de cerca de quatrocentos anos", seu livro não deixa dúvidas de que uma interrupção deve ser feita (isso fica mais evidente em seus capítulos sobre as fontes do direito e sobre o procedimento legal). Quanto aos períodos 3 e 4, ele mesmo os destrói assim que os cria. "A mudança da República para o Império", escreve ele, "não fez nenhuma diferença imediata para o direito privado" — isso por um lado; quanto ao outro, "esse período [3] de fato se funde" ao período 4. E tudo o que se supõe ter acontecido durante o período 3 é o seguinte: "Trazendo a paz após cerca de um século de tumulto, a nova ordem era propícia ao desenvolvimento do direito. Talvez seja possível afirmar também que a essa altura, sendo necessariamente poucas as oportunidades de destaque na política, restou o direito como o principal caminho para os homens que aspiravam a uma carreira pública."

Há a cautela usual: "se é difícil dividir a história geral em períodos sem introduzir a falsa idéia de que um povo progride aos arrancos e não de modo contínuo, isso é ainda mais difícil em relação à história do direito, pois são raras as rupturas violentas". Entretanto, Jolowicz não só procura fazê-lo no capítulo introdutório como também, a seguir, organiza todo seu livro dessa forma. Agir de outro modo seria impossível. Eis por que é importante salientar: a) que a organização é estabelecida do modo mais casual, sem qualquer justificativa ou explicação significativa, sem uma apresenta-

* Relativo a Procrusto, legendário ladrão da antiga Grécia que forçava suas vítimas a deitarem numa cama de ferro onde as amarrava e mutilava — cortando ou esticando suas pernas — para que se ajustassem a ela. Assim, "método procrustiano" significa ignorar as diferenças individuais ou circunstâncias específicas e, de modo arbitrário ou violento, adequá-las a algo (como um sistema, política, doutrina, etc.). (N. T.)

cão séria dos critérios ou das implicações; b) que dois desenvolvimentos possivelmente distintos são fundidos arbitrariamente, sendo que o desenvolvimento político é colocado na primeira posição, e aqui também sem nenhum empenho em apresentar justificativas; e c) que, nessas seis páginas, há uma quantidade de generalizações radicais que não são essenciais para a periodização, que abrangem o direito em geral, não apenas o direito romano, e que são afirmadas *ex cathedra*. Algumas dessas generalizações são as seguintes: 1) "é falsa a idéia de que o povo progride aos arrancos e não de modo contínuo"; 2) a paz, e não o "tumulto", é "propícia ao desenvolvimento do direito"; 3) por serem poucas as "oportunidades de destaque na política" — "necessariamente" poucas porque a República fora substituída pelo Império — "restou o direito [por que 'restou?'] como o principal caminho para os homens que aspiravam a uma carreira pública". Nenhuma dessas propostas é evidente por si mesma. Na verdade, a que trata da paz é posta em dúvida na página seguinte, quando Jolowicz observa que da vez seguinte em que houve uma "restauração da ordem" precedida de uma "era de confusão" — qual seja, a ascensão de Diocleciano —, "a literatura jurídica não ganhou novo impulso". Nenhuma explicação é sugerida*. Todavia, existe uma, também dada *ex cathedra*, na *History of Roman Legal Science*, de Fritz Schulz, ou seja, a completa "vitória da burocracia"⁶. Schulz indica algumas obras na bibliografia para justificar o rótulo de "clássico", mas nenhuma para justificar sua proposta essencial sobre o efeito da burocracia na jurisprudência clássica (que ele também chama de "aristocrática")**.

III

Essas considerações, por fim, levam-me ao tipo de generalização na qual geralmente concentramos nossa atenção: as afirmações gerais sobre as *inter-relações* dos acontecimentos, ou implícitas nos relatos destes, e, além disso, às *causas*, às respostas ao "por quê?".

O mínimo que o historiador pode fazer é ordenar os acontecimentos numa seqüência temporal. Se não fizesse nada mais, se fos-

* O problema é tratado no capítulo final do livro, mas mesmo ali não se pode encontrar uma explicação clara e, seguramente, nenhuma que lance luz sobre a aparente contradição existente no próprio capítulo inicial.

** Nessa discussão não me preocupei com a escolha particular de rótulos. As implicações de uma palavra como "clássico" são interessantes, mas o que escrevi não seria absolutamente afetado se essa palavra fosse substituída por outra coisa — datas, por exemplo (séculos V e IV a.C. na história grega).

se um cronista na pura acepção da palavra, ele não teria outro problema senão o de colocar as datas na ordem correta. Mas ele sempre faz muito mais, mesmo quando está trabalhando numa área muito restrita. Quando escolheu os incidentes de Corcira e Potidéia — e não qualquer outro acontecimento dos anos de 433-432 a.C. para uma narrativa detalhada —, Tucídides baseou-se numa conclusão a que chegara a respeito das causas. Depois de revelar explicitamente essa conclusão ele frisou-a ainda mais ao dedicar poucas palavras aos decretos megários, recusando-se até mesmo a mencionar uma crença contemporânea de que Péricles provocara deliberadamente a Guerra do Peloponeso a fim de desviar a atenção de seus peculatos. Tucídides não precisava ter-se referido, em absoluto, à questão das causas; a exclusão de algumas orações e frases de seu texto teria convertido seu relato numa narrativa propriamente dita, deixando a questão das causas, em qualquer formulação explícita, para o leitor. Esse é o procedimento habitual dos historiadores. Contudo, não há uma diferença fundamental entre os dois procedimentos, por mais diferentes que eles possam parecer no resultado final, estética ou psicologicamente. A escolha dos acontecimentos que devem ser ordenados numa sequência temporal, que devem ser interrelacionados, reside necessariamente no juízo de uma ligação inerente entre eles, quer esse juízo seja ou não expresso em muitas palavras: um juízo, além do mais, se origina da compreensão que tem o historiador "das relações com fatores mais duradouros que em si mesmos não constituem elos da cadeia sequencial de eventos que compõem a 'história' " ⁷.

A fase seguinte do argumento nos leva a um ponto que geralmente escapa à observação nas discussões relevantes. A guerra sempre foi um tema central na historiografia ocidental — suas causas, os principais acontecimentos e os resultados. A Guerra do Peloponeso isoladamente talvez seja tema de tantos livros e artigos quanto qualquer outro tópico específico da história antiga. O que foi iniciado por Tucídides nunca terminou. Portanto, é um surpreendente paradoxo que nos lembrem — como Momigliano tentou lembrarnos poucos anos atrás — de que há "uma grande dose de verdade" na antiga e desprezada tese de Conford, segundo a qual Tucídides "não estava interessado em causas".

"Os gregos chegaram a aceitar a guerra como um fato tão natural quanto o nascimento e a morte, sobre o qual nada podia ser feito. Eles estavam interessados nas causas das *guerras*, não nas causas da *guerra* em si. Sim, a era do ouro fora uma época sem guerras, mas foi 'do ouro' exatamente por isso. Na vida comum podia-se adiar *uma* guerra, mas não *a* guerra...

"Acho que há uma certa verdade em dizer que os escritos históricos desde a Renascença até o começo deste século têm tido muito mais êxito ao tratar das causas de revoluções políticas do que das causas de guerras externas, justamente porque eles sofreram grande influência da historiografia grega e romana."⁸

A herança da historiografia grega é a diferença entre as causas e os pretextos, entre as causas remotas e as imediatas, entre "*episódios isolados da história passada*" (os grifos são meus) e outros episódios que se achavam mais disponíveis e, portanto, mais obviamente ligados a uma guerra em particular. O século XX, prosseguia Momigliano, finalmente rompeu com a "interpretação clássica da guerra" para procurar "os fatores econômicos, sociais, religiosos e psicológicos que a tudo impregnam". Não obstante, já na metade do século, ele foi compelido a encerrar sua obra enumerando dez tópicos principais, ligados às guerras antigas, que não haviam sido investigados sistematicamente: a idéia de uma guerra justa, "a propensão para atribuir razões estritamente pessoais — por vezes tolas — às declarações de guerra", o papel da opinião pública, a idéia do delito de guerra, e assim por diante.

Mesmo se Momigliano estivesse certo em sua opinião cautelosamente expressa de que a inadequacidade da historiografia ocidental nesse campo pode ser explicada pela influência da historiografia grega e romana — não discuto isso —, restaria uma questão crucial. É raro o mês em que não se publica um novo artigo sobre as causas de tal ou qual guerra antiga, mas mesmo assim nenhum (ou quase nenhum) dedica-se aos "fatores que a tudo impregnam"⁹. A questão da generalização está na raiz dessa negligência. Um estudo completo, digamos, do papel da opinião pública deve terminar com conclusões, generalizações, e pode até começar com elas. As causas de uma guerra isolada, por outro lado, habitualmente são estudadas em episódios separados e, assim, presume-se que o tema é um estudo concreto de acontecimentos específicos, um tema próprio do historiador, pois não está sujeito a generalizações — dadas as precauções usuais contra o preconceito — a respeito de todo homem ser um produto de seu tempo e outras semelhantes. Em minha opinião, há aqui um engano elementar, que por trás da correlação meticulosamente "objetiva" de acontecimentos numa série linear, seqüencial, com os quais não se estabelece outras ligações que não as ditadas pelo "senso comum", ocultam-se generalizações tão radicais quanto as que são evitadas assiduamente, inclusive a maior de todas, a de que a guerra é "um fato natural como o nascimento e a morte". Essas generalizações não são menos radicais pelo fato de não serem expressas ou discutidas; elas são meramente menos de-

fensáveis, e provavelmente não se baseiam em fatores econômicos, sociais, religiosos e psicológicos da Grécia ou de Roma, e sim em fatores reconhecidos atualmente pelo historiador individual (por hábito, não por reflexão) em seu papel de indivíduo em sua sociedade (não em seu papel de historiador que reflete); e, portanto, elas são menos objetivas que as generalizações explícitas, as quais o historiador rejeita, considerando-as subjetivas e inverificáveis.

A alternativa - que por vezes é insinuada, mas que em geral é colocada incisivamente, sobretudo em resenhas de livros - entre generalização e não-generalização (ou "pouca generalização") afinal não é uma alternativa. Toda tentativa, por mais cautelosa que seja, de ordenar os eventos únicos da história de alguma forma — por classificação ou por inter-relação —, envolve tanta generalização quanto qualquer tentativa de estabelecer explicitamente pro-postas gerais sobre opinião pública e guerra, ou sobre as consequências da escravidão ou o declínio do Império Romano. Afora considerações epistemológicas e metafísicas, todo historiador lança-se em explicações, em generalizações, tão logo deixe de se limitar a denominar, inventariar ou datar. A ilusão de que ele pode traçar distinções do tipo das que venho contestando serve apenas para anular seu trabalho, ao invés de torná-lo mais objetivo, mais circunspecto, mais (e, certamente, um melhor) historiador.

IV

Nada do que eu disse até aqui refere-se especificamente à história antiga como história distinta de qualquer outra, medieval ou moderna, oriental ou ocidental. Terá o estudo da história antiga qualidades ou características especiais que de alguma forma modifiquem o problema da generalização ou exijam abordagens especiais?

Starr diz que "as qualidades peculiares da história antiga... provavelmente levam os estudiosos dessa área a generalizar mais frequentemente do que seria necessário em áreas onde as evidências factuais são mais abundantes e menos condensadas". Nem Starr nem qualquer outro juntou evidências estatísticas sobre essa questão e, portanto, seria fútil tentar defender ou contestar a afirmação sobre a pergunta se é fato que os historiadores da Antiguidade generalizam com mais frequência que os historiadores da era moderna. Em minha opinião, porém, essa afirmação deve ser contestada em sua lógica. É inegável que os historiadores da Antiguidade dispõem de um conjunto menor de material oriundo de fontes de informação do que a maioria dos historiadores, e que precisam confiar muito

mais em achados literários e arqueológicos e, proporcionalmente, menos em documentos. Portanto, eles estão mais preocupados com a crítica textual e com objetos materiais, têm freqüentemente menos controle sobre a confiabilidade de uma fonte, têm de depender muitas vezes de uma única afirmação feita por um único autor, encontram maiores lacunas na cadeia de dados — em resumo, na maioria das vezes têm de pressupor, hesitar, qualificar e terminar com um *non liquet*. Mas o que qualquer dessas coisas tem a ver com a *freqüência* das generalizações enquanto distintas da maior ou menor probabilidade de estarem certas? Formulam os historiadores da Antiguidade mais generalizações sobre a escravidão, por exemplo, do que os historiadores da América do Sul? Pelo contrário, acho que eles tendem a formular menos — e algumas vezes piores — generalizações justamente por causa das limitações impostas pelas evidências.

Não se deve confundir extrapolação e inferência com generalização. Ao lidar com fatores como população ou preços, o historiador da Antiguidade encontra material escasso para formar uma seqüência. Portanto, ele extrapola mais livremente. De outro modo — ainda como no caso da escravidão —, a tendência é levantar-se as mãos em desespero diante da falta de provas. Consideremos o seguinte exemplo de inferência: sabemos que na Ática, no início do século VI a.C., houve uma profunda crise agrária que Sólon procurou debelar, enquanto que no século V a classe dos pequenos agricultores era numerosa e, senão próspera, pelo menos relativamente estável; alguns historiadores acreditam que Sólon fracassou, e daí inferem que o tirano Pisístrato redistribuiu uma boa quantidade de terras, embora não haja uma única fonte que afirme isso. Certa ou errada (e eu acho que é errada), essa inferência não é mais do que uma espécie de extrapolação, elaborada de um episódio isolado para outro, muito semelhante a uma discussão sobre as causas da Guerra do Peloponeso. É provável que os historiadores da Antiguidade sejam forçados a esse tipo de raciocínio mais freqüentemente do que os outros. Mas uma inferência como essa não é uma generalização; na medida em que está baseada em generalizações, a situação não difere da que discuti anteriormente. Nada há de peculiar à história antiga no processo de raciocínio.

Só num aspecto, talvez, o historiador da Antiguidade enfrenta um problema um tanto especial, embora não único. Os lapsos nas evidências levam-no (posso até dizer que deveriam levá-lo mais vezes do que o fazem) a outras sociedades e períodos para obter alguma orientação. Esse é um procedimento legítimo mesmo para historiadores com material muito mais abundante, e ele suscita os problemas comuns inerentes a toda análise social comparativa. Estes

eu não discutirei, mas acho que existe algo um tanto especial no campo da história antiga, ou seja, que os conceitos e os pressupostos subjacentes são derivados, em grande parte, de uma experiência mais ou menos recente. Quantos escritos sobre economia antiga, por exemplo, pressupõem sem discussão que o comércio e o dinheiro têm características e impactos que são universalmente os mesmos, salvo por diferenças de quantidade ou escala? A resposta será óbvia para qualquer pessoa que tenha lido a literatura moderna a respeito, digamos, da breve discussão de Aristóteles sobre troca no quinto livro de *Ética a Nicômaco*¹⁰.

Trinta anos atrás, Johannes Hasebroek, influenciado por Max Weber, insistiu na reconsideração dos pressupostos aceitos sobre a economia antiga. Seu trabalho apresentava sérios lapsos, mas não foi nem corrigido nem contestado nos temas centrais; ele foi reduzido a pó e repudiado, desaparecendo quase sem deixar vestígios. As observações de A. W. Gomme são típicas: "Hasebroek tem de admitir, naturalmente, que Atenas importava a maioria dos cereais e quase a totalidade de sua madeira. Ele frisa muitas vezes que essas eram necessidades; e, de uma forma ou de outra, convence-se de que há uma diferença essencial entre comércio de artigos necessários, de artigos de primeira necessidade, e outro tipo de comércio... Na verdade, podemos ir mais longe: um dos principais argumentos de Hasebroek é que a política dos Estados antigos nunca foi determinada por considerações comerciais — nem a política interna nem a externa; contudo, podemos supor que um país que dependesse do exterior para obter produtos absolutamente *necessários* provavelmente teria o comércio em maior conta do que outro que negociasse com mercadorias não essenciais... Os gregos sabiam muito bem que as importações e exportações devem se equilibrar, de alguma forma, com o correr do tempo."¹¹

Se há alguma dúvida sobre a fonte das idéias econômicas de Gomme, ela é eliminada poucas páginas depois, quando ele apresenta uma longa argumentação tirada, fundamentalmente, de Adam Smith, para sustentar a alegação, certamente errônea, de que os gregos "estavam perfeitamente familiarizados com o princípio da subdivisão do trabalho". O argumento de Gomme é exatamente o tipo do argumento moderno que sua única fonte, Xenofonte, não sustentava. Os poucos escritores antigos que mencionam, de alguma forma, a divisão do trabalho, fazem-no num contexto e a partir de um ponto de vista que são essencialmente diferentes dos de Adam Smith. Eles estavam interessados na qualidade da manufatura, não em quantidade ou eficiência. Na verdade, a própria noção de "eficiência" é um dos melhores exemplos de um conceito moderno que,

embora considerado evidente por si mesmo, está ausente (nesses contextos) em toda a Antiguidade¹².

Se estou certo quanto à hipótese de que muitas generalizações subjacentes aplicadas à história antiga vêm, por assim dizer, de fora, então o historiador da Antiguidade tem sobre os ombros um fardo particular, que se torna ainda mais pesado devido a um fator contingente. A história antiga é única na história ocidental (mas tem paralelos na história do Oriente Médio e do Extremo Oriente) quanto ao fato de seus profissionais, em decorrência de uma longa tradição, serem freqüentemente homens cuja formação não é histórica, e sim lingüística e literária, que se autodenominam classicistas (ou helenistas) e filologistas clássicos, epigrafistas e papirologistas. Ao levantar esse ponto, não estou sugerindo que existe algo de enigmático acerca da história ou mesmo que seja necessário um treinamento técnico no mesmo sentido do exigido pelas ciências naturais. As implicações encontram-se em dois outros sentidos.

Primeiro, há uma inequívoca tendência de os classicistas, tão imersos na literatura da Grécia e de Roma, seguirem a linha dos escritores da Antiguidade, e particularmente dos escritores de história da Antiguidade. O exemplo das causas das guerras já foi apresentado. Outro exemplo é a observação característica feita por Starr de que, por ser preciso "confiar... sobretudo em Tucídides para um relato da Guerra do Peloponeso... a generalização independente torna-se difícil". Concordo que os classicistas possam achá-la difícil, mas acredito que a razão não é a alegada, e sim uma inclinação mental, um juízo de valor profundamente enraizado que, conscientemente ou não, inibe e até mesmo impede a "generalização independente" (isto é, uma explicação diferente). A percepção tardia é mais do que um tema para brincadeira de mau gosto; é o caminho mais curto para a verdade de que uma experiência maior pode trazer — e freqüentemente traz — uma compreensão que faltou aos contemporâneos, em outras palavras, para novas e melhores generalizações.

Segundo, os classicistas, por definição, habitualmente só pensam em história e problemas históricos nas ocasiões em que se dedicam aos seus próprios trabalhos, e geralmente sequer fazem leituras sérias da história que não seja a antiga. Suas opiniões gerais sobre história, assim como suas idéias econômicas, são concebidas, em certo sentido, durante o curso universitário, e a partir delas eles elaboram seus pressupostos básicos, suas generalizações subjacentes, nas quais se baseiam para classificar e ordenar os acontecimentos e instituições do mundo antigo. Seu estudo independente limita-se à superestrutura e raramente é verificado por meio de um reexame da subestrutura que veio de fora. Não foi sem razão que E. R. Dodds

escreveu no prefácio de *The Greeks and the Irrational*: "Talvez eu deva algumas explicações a meus colegas de profissão sobre o uso que fiz em outros lugares de recentes observações e teorias antropológicas e psicológicas... Vejo aqui uma boa razão para ser cauteloso ao recorrer às generalizações gregas baseadas em evidências não-gregas, mas nenhuma para a colocação do conhecimento grego num isolamento assumido voluntariamente. Os estudiosos do classicismo têm ainda menos justificativas para continuar usando — como muitos deles o fazem — conceitos antropológicos obsoletos."¹³

A objeção de que Dodds está se referindo a outro assunto — a relação entre história e outras disciplinas —, respondo que para muitos classicistas a história é de fato uma outra disciplina. Sem dúvida, poucos irão tão longe a ponto de fazer uma apologia como esta: "Compreendo que a matéria tratada neste livro pertence a um campo de pesquisa mais adequado a um jurista formado do que a um estudioso geral da Antiguidade helênica... Não obstante, ao estudar o direito privado ateniense o principiante tem uma vantagem que é negada ao profissional. Ele pode abordar o tema independentemente de todas as noções preconcebidas derivadas de outros sistemas legais."¹⁴ Mas, à parte a insinuação de uma surpreendente concepção do conhecimento humano (as coisas aprendidas são condenadas como preconceitos que induzem a erro), essa afirmação reflete muito a prática real. O que é "um estudioso geral da Antiguidade helênica"? É improvável que algum historiador da França (ou da Alemanha) ignore suas próprias qualificações profissionais e se autodenomine "um estudioso geral da Antiguidade francesa (ou alemã)". A diferença expressa a situação peculiar da história antiga.

O senso comum não substitui o profissionalismo. Quando escreveu "Não houve graves revoltas de escravos durante o período de 500-320 a.C., o que é um comentário significativo sobre o tratamento geralmente brando dado aos escravos durante esse tempo", Westermann deixou subentendida uma generalização de senso comum, qual seja, a de que os escravos se revoltam quando são tratados com rudeza, e não com brandura¹⁵. Essa generalização muito provavelmente é falsa, segundo o revela um estudo da escravidão em outras sociedades. Naturalmente, não posso recapitular o processo mental de Westermann quando ele escreveu essa frase, mas a prática é bastante comum. Todos nós fazemos isso. Dado o fato A — neste caso, a ausência quase total de revolta de escravos durante dois séculos —, o fato B é imediatamente ligado a ele como uma explicação óbvia. Por "profissionalismo" refiro-me, entre outras coisas, ao hábito mental, que vem da experiência com o estudo e reflexão históricos, que acende uma luz de alerta toda vez que se

faz uma ligação dessas. O profissionalismo diz a um historiador que perguntas fazer, não que respostas dar.

V

Obviamente, não se pode exigir de nenhum historiador que esclareça cada termo, conceito, pressuposto ou inter-relação que emprega, e muito menos que faça um estudo pessoal sistemático dos mesmos. Se ele o fizesse, nunca poderia realizar nada. As conclusões que extraio do que acabei de afirmar são simplesmente: 1) os historiadores nunca deixam de generalizar, nem no início nem durante todo o estudo que fazem, e quanto mais conscientes disso, mais cuidadosos serão com suas generalizações; 2) visto que a generalização é inerente ao trabalho do historiador, é absurdo e até contraditório que ele se torne repentinamente "cauteloso" e se recuse a generalizar ao fim de um estudo, o que significa uma recusa em explicar de um modo adequado as mesmas instituições e acontecimentos a cujo estudo ele se dedicou.

Em última análise, a questão em foco é a natureza da função do historiador. Limitar-se-á essa função a recapturar os acontecimentos isolados e concretos de uma época passada, como num espelho, de modo que o progresso da história seja meramente o redescobrimiento de dados perdidos e a construção de refletores maiores e melhores? Se for assim, então a crônica é a única forma correta para o trabalho do historiador. Mas se a função deste é compreender — seja qual for a definição que se dê a essa palavra —, logo, é também generalizar, pois toda explicação é ou implica uma ou mais generalizações. Há uma curiosa idéia errônea, muito difundida, de que toda essa questão é consequência dos fins do século XIX, estimulada simultaneamente pela ciência da física moderna, por um lado, e pelo marxismo, do outro. Admitamos o impacto de ambos na história e em outras disciplinas. Mas mesmo a familiaridade mais casual com historiadores anteriores ao século XIX, desde Heródoto até Vico ou Herder, não pode deixar dúvida de que, cada um a seu modo, os historiadores importantes, os que ainda lemos como historiadores (e não simplesmente como possíveis fontes de informações concretas), estavam profundamente preocupados com verdades gerais e com as dificuldades tanto em estabelecê-las quanto em comunicá-las, muitas vezes de modo explícito; no caso de Tucídides, de modo obsessivo.

O que a ciência moderna e o marxismo realizaram em conjunto foi infundir temores desnecessários à situação. Os argumentos

prosseguem: o comportamento humano não se presta à análise quantitativa e ao reexame repetido sob condições idênticas e, portanto, todas as generalizações são duvidosas; o marxismo distorce o comportamento humano quando o reduz a uma teoria monista; pior ainda, como todas as variedades de "historicismo" (no sentido de Popper), ele é moralmente pernicioso. A resposta a esses argumentos é fácil demais. Será preciso que toda disciplina que não seja física seja abandonada? Que todas as generalizações sejam deixadas de lado porque algumas delas são comprovadamente inverídicas ou supostamente perigosas? Será que uma confiabilidade limitada não passa de algo inútil? A verificação das generalizações históricas é extremamente difícil e aparentemente, na melhor das hipóteses, restringe-se a estabelecer uma maior ou menor probabilidade. O historiador, tanto o do século XIX quanto o da Antiguidade, só pode empregar, dentro de limites instáveis, as técnicas de pesquisa e a análise quantitativa que estão ao alcance do estudioso do panorama social atual. Esses são aspectos do problema das generalizações históricas que requerem uma consideração detalhada e cuidadosa. Mas essa análise não precisa ser feita — e provavelmente será feita com menor eficácia — no campo da história antiga. As questões metodológicas referentes a um determinado período histórico não são essencialmente diferentes das de outro.

A tradição histórica: os *Contributi* de Arnaldo Momigliano*

Em minha opinião, o professor Momigliano nunca escreverá um livro com o título "O que é história?". Contudo, nenhum contemporâneo devotou tanta energia nem contribuiu tanto para o estudo e a compreensão da tradição historiográfica ocidental desde seus primórdios até nossos dias. Sua *tesi di laurea* na Universidade de Turin, em 1930, versou sobre a composição da história de Tucídides. No início desse mesmo ano ele completou seu *Prime Linee di Storia della Tradizione Maccabaica*¹. E seu interesse (bem como a característica comparação entre o clássico e o hebraico) nunca esmoreceu desde então. Com a publicação do *Quarto Contributo*,

* Essa é uma versão um tanto abreviada de um ensaio crítico sobre A. Momigliano, *Terzo Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico* (2 vols., Roma, 1966), que foi publicado na *History and Theory* 7 (1968, 355-67).

O primeiro dos *Contributi* foi publicado em 1955, e agora chegam a sete, em dez volumes. Afora alguns ensaios anteriores não publicados, os *Contributi* consistem em artigos e críticas publicados, todos reeditados, sem modificações, no idioma original (inglês ou italiano, com umas poucas críticas de livros em alemão), frequentemente com adendos, sobretudo bibliográficos. O sistema que usei para fazer as citações compõe-se de um algarismo romano para indicar o número do *Contributo* e números arábicos para indicar as páginas. Treze das contribuições também foram publicadas como *Studies in Historiography* (Londres, 1966), onde três são traduzidas do italiano; outras 21, quatro em versão inglesa, como *Essays in Ancient and Modern Historiography* (Oxford, 1977). Ao fazer citações delas usei a edição traduzida (sic.).

Copyright © 1968 by Wesleyan University; reproduzido com a autorização da Wesleyan University Press.

os artigos e críticas tratando explicitamente de historiografia que foram reunidos em forma de livro chegam a mais de cem. E esse número não explica toda a questão, pois em seus "importantes" estudos Momigliano raramente deixa de considerar a investigação da historiografia e da tradição histórica.

A *oeuvre* é densa e abrangente demais para ser apreciada numa única resenha de tamanho razoável. Eu me concentrarei numa única pergunta, repetida com frequência: por que os historiadores escrevem suas histórias da forma como o fazem?

A pergunta se repete não porque Momigliano tenha um interesse apaixonado por ela, mas porque ela torna a ser repetida a cada geração e a cada época. "Muita pesquisa histórica", escreveu ele em 1953, "está sendo feita por pessoas que não sabem por que a fazem, e que não levam em conta os limites impostos pelas evidências." (I 373) Para o funcionalista cabe indagar não o que é história — pergunta que exige respostas epistemológicas ou metafísicas — e sim, por que esse tipo de história? sobre esse tema específico? — pergunta que suscita respostas históricas. O historiador, nesse tipo de discurso, tem como objeto de estudo seus contemporâneos e seus predecessores (e a si mesmo), assim como analisa instituições, monarcas ou relações internacionais.

I

É lugar-comum dizer que o conceito (consciente ou subconsciente) que todo historiador tem de sua função está baseado na situação social e política de sua própria época e na tradição literária e moral que ele herdou. E nada há de incomum no estudo que os grandes historiadores do passado realizaram segundo suas formações intelectuais ou políticas. São muitas as publicações existentes sobre Heródoto e Péricles, Tucídides e os sofistas, Tácito e a oposição do senado à autocracia, sobre Gibbon, Macaulay e Burckhardt. O que confere à obra de Momigliano sua marca inequívoca (além da cultura prodigiosa, capacidade intelectual, prazer que extrai do trabalho e sagacidade) é o complexo e persistente contraponto que ele tece entre idéias e realidade social, entre o tópico que está sendo examinado e sua historiografia, entre o mundo antigo e o moderno, inclusive o nosso. Este último merece uma elucidação muito maior, pois nenhum outro estudioso clássico é tão consciente da importância — nem está tão disposto a aceitar a responsabilidade — de analisar os escritos de seus colegas e contemporâneos com os mesmos métodos — e segundo os mesmos princípios — que todos nós em-

pregamos regularmente ao examinar os escritores de história gregos e romanos.

Beloch, De Sanctis e Rostovtzeff foram, obviamente, produtos da tradição e da sociedade tanto quanto Heródoto, Tucídides ou Tácito. Mas sabemos muito dos primeiros como indivíduos e praticamente nada dos últimos, a não ser o pouco que se pode deduzir de seus próprios escritos. Não se pode desprezar essa diferença; vale citar novamente a queixa de Momigliano sobre o hábito de se escrever história "sem levar em consideração os limites impostos pelas evidências"². Não obstante, enquanto que o impacto do nacionalismo sobre a historiografia da Primeira Guerra Mundial, ou do nazismo sobre a historiografia alemã em geral, tornou-se um tema de investigação histórica perfeitamente respeitável, parece existir um tabu contra investigações semelhantes que ultrapassem uma gama restrita de homens e acontecimentos, um tabu ausente em outras disciplinas como a filosofia, economia e sociologia. Um homem precisa estar morto no mínimo há uma geração. Em 1946, quando um jovem classicista norte-americano, Meyer Reinhold, escreveu um artigo, favorável e arguto mas crítico, sobre Rostovtzeff³, foi severamente repreendido em sigilo por seu "mau gosto" e ignorado em público, embora não por Momigliano (I 343 e III 791)⁴.

Como outro tipo de exemplo, consideremos a observação de Ehrenberg — que foi expulso de sua cátedra na universidade alemã em Praga — em sua crítica ao *Doriens et Ioniens. Essai sur la Valeur du Critère Ethnique appliqué à l'Étude de l'Histoire et de la Civilisation Grecques*, de Edouard Will: "Os trechos de alguns escritores alemães dos anos trinta e quarenta que ele cita são, na verdade, tristes revelações de uma prostituição de conhecimento da qual os autores devem sentir-se profundamente envergonhados hoje. Will diz: *scripta manent*. O mesmo fazem eles — até certo ponto. Foi bom mostrar o que era possível; mas agora será melhor deixar que tudo isso caia no esquecimento."⁵

Como programa político, "escrever e perdoar" tem muitos defensores. Para historiadores não é tão simples — ou pelo menos não deve ser. Quando uma tradução italiana de *Griechische Geschichte* apareceu em 1959, sob os melhores auspícios intelectuais, Momigliano encerrou sua crítica mordaz (III 699-708) com a questão de os classicistas italianos não se terem interessado pelo "estudo da influência do nazismo na história antiga". Dois fatores, ele sugere, interferiram: "Um, é a tradição do encômio acadêmico que deseja manter o silêncio sobre qualquer coisa desagradável, mesmo que essencial. Outro, é o hábito de considerar a história da historiografia como um passatempo de fim de semana, quando se está cansado

de trabalhos genuinamente históricos e não se tem forças para ler livros, só para folheá-los." (III 708)

Afinal, o que está sendo considerado é o fio condutor da historiografia ocidental desde seus primórdios. Ninguém negará as seguintes afirmações: "Nenhuma outra civilização antiga absorveu a historiografia grega e fez desta a sua como a romana. Através dos romanos a historiografia grega tornou-se a base de nossa prática (*abitudine*) historiográfica." (III 55) Mas a contribuição dessa tradição *historiográfica* para a Renascença não é tão bem apreciada, e menos ainda o é o notável feito dos alemães no começo do século XIX, quando inventaram uma disciplina chamada "filologia clássica", que passaram a equiparar ao ensino humano em geral, persuadindo então a maior parte da Europa a aceitar sua criação, por mais axiomática que fosse. Os benefícios daí resultantes para o conhecimento não devem ser subestimados: pode-se avaliá-los nas histórias do conhecimento clássico. O que não encontraremos nesses relatos é seu significado mais profundo. Uma forte corrente, a escola romântica de historiadores cujo pai espiritual foi Wilhelm von Humboldt, visava a algo além da mera *techné* e são suas preocupações *weltanschauliche* políticas — que giram em torno de conceitos como "espírito", "essência", "nação" — que uma investigação funcional procura elucidar e avaliar⁶. Momigliano, por exemplo, nunca arrefeceu em sua aversão e desconfiança por essas "abstrações" (um de seus termos pejorativos prediletos)⁷. Numa "época de desagregação política" essas abstrações estavam à mão, facilmente convertidas em armas ideológicas a serviço dos inimigos da humanidade que elas supostamente favoreciam.

"A corrente antijurídica, à qual atribuo efeitos a longo prazo, é a representada, na história grega, pela *Paideia*, de W. Jaeger, e, em menor grau, pelo *Der Hellenische Mensch*, de Max Pohlenz (traduzido recentemente para o italiano com o título de *L'Uomo greco*)... Em todas essas obras as situações concretas, as relações econômicas e jurídicas, as instituições, são deixadas de lado. Jaeger fala de *Paideia*, mas a história do ensino na Antiguidade foi escrita por um historiador muito diferente, o francês H. I. Marrou...

"Seria errado dizer que essa historiografia é fruto do nazismo: isso seria contrário não só à cronologia como também ao fato de que eruditos ilustres como W. Jaeger foram vítimas do nazismo. Tampouco devemos nos esquecer da notável contribuição de Jaeger, Henze e alguns de seus discípulos para a compreensão da ética grega e romana. Mas essa historiografia, com sua escassa compreensão da realidade, traz a marca de uma época de desagregação política... Que essa historiografia podia degenerar em nazismo era um

perigo, o que foi confirmado por alguns discípulos de Jaeger que haviam continuado na Alemanha." (III 300-301)

Werner Jaeger, para minha geração, foi a figura central — e ambígua — do último capítulo dessa história. Grande erudito, foi muito influente na Alemanha antes da guerra, não só por seus escritos e suas aulas na universidade (especialmente como sucessor de Wilamowitz em Berlim), como também pelo jornal *Die Antike*, que editou até deixar a Alemanha em 1936 para aceitar um convite dos Estados Unidos. Embora Jaeger também fosse bastante respeitado nesse país, onde permaneceu até sua morte em 1961, seu ideal "humanístico" continuou a produzir maior impacto na Alemanha — "uma carreira verdadeiramente triunfal, incólume às catástrofes da época", esse foi o resumo da vida de Jaeger feito por um classicista alemão⁸. Momigliano discutiu sua importância várias vezes, embora nunca em toda sua extensão; na aula inaugural de Londres em 1952, por exemplo, Momigliano apontou os três volumes da *Paideia* como símbolo de um aspecto da "crise" por que passam os estudos gregos, qual seja, a do divórcio entre o estudo das idéias políticas gregas e o estudo da política (I 230); mais recentemente, numa conferência sobre a "Perspectiva 1967 da História Grega" (IV 43-58), ele, num rápido comentário, considerou o objetivo programático da *Paideia* como uma ideia educacional aristocrática.

Vale a pena prosseguirmos nesse assunto, apresentando duas citações extraídas da introdução ao livro de Jaeger: "Estamos acostumados a usar a palavra 'cultura' não para descrever o ideal que só o mundo helenocêntrico possui, mas num sentido muito mais trivial e geral, para denotar algo inerente a todas as nações do mundo, mesmo as mais primitivas... Portanto, a palavra ficou limitada a um único conceito antropológico, não um conceito de valor, um *ideal* perseguido conscientemente. Nesse vago sentido analógico, é permissível falar de uma cultura chinesa, indiana, babilônica, judia ou egípcia, embora nenhuma dessas nações tenha uma palavra ou um ideal que corresponda à verdadeira cultura... E, por fim, o hábito de falar de várias 'culturas' pré-helênicas foi criado pela paixão positivista em reduzir tudo aos mesmos termos: um ponto de vista que aplica descrições européias hereditárias mesmo a coisas não-européias, e desconsidera o fato de que o método histórico é falsificado por uma tentativa de se aplicar nossas concepções a um mundo estranho a elas. Podemos agora definir o caráter específico do helenismo, contrapondo-o ao Oriente. Ao descobrirem o homem, os gregos não descobriram o eu subjetivo, mas compreenderam as leis universais da natureza humana."⁹

Essa "separação entre o mundo grego e o oriental como dois mundos opostos" para Momigliano é o "elemento primeiro e essencial" (dentre oito) na herança do helenismo germânico da geração anterior (outro é a convicção de que "para compreender os gregos é necessário pensar em grego ou, alternativamente, em alemão"). Daí suas conclamações, na "Perspectiva 1967", para estender o processo de "descolonização" ao estudo da história antiga na Itália. No final, suas próprias pesquisas na atual historiografia da Antiguidade são sempre programáticas, não no nível estritamente político, como algumas vezes imaginou-se que fossem, em oposição a "perdoar e esquecer"¹⁰, mas no nível educacional, entendido no sentido amplo. A conclamação de 1967 para a "descolonização" vai muito além da exigência de emancipação por parte da *auctoritas* alemã, incluindo entre outras coisas um apelo para a modernização do estudo da antropologia na Itália e para uma maior interação, nesse país, entre os estudos clássicos, a sociologia e a antropologia. Não é por acaso que esse último interesse parece ter surgido depois da transferência de Momigliano para a Inglaterra e ter-se tornado mais forte com o passar dos anos aqui. "Afinal de contas, nós somos contemporâneos de Lévi-Strauss, e assim temos que aprender algo de sua análise das culturas pseudo-arcaicas." (III 292) O que temos de aprender, metodologicamente, formulou ele brevemente no "Interim Report on the Origins of Rome", "é que a antropologia comparativa mais provavelmente indique possibilidades alternativas para a interpretação das evidências que temos do que suplemente as que não temos". (III 581)

A outra parte da preocupação programática de Momigliano, portanto, refere-se imediatamente ao objeto de estudo da história antiga, e não ao treinamento dos que a estudam — se é que essa distinção pode ser legitimamente traçada, pelo menos para fins de análise —, e uma consideração de Momigliano sobre Rostovtzeff que leve em conta esse aspecto talvez ajude na elaboração desta parte de minha resenha. Dois necrológios elegantemente escritos por Momigliano¹¹ incluem os habituais ingredientes biográficos, empregados de modo superlativo para lançar luz sobre as duas maiores obras de Rostovtzeff, a história social e econômica primeiro do Império Romano e depois do mundo helênico.

"Nascido num país onde a burguesia era incomum, ele acabou por idealizar a burguesia helênica e romana... Escravos e camponeses só atraíam a atenção de Rostovtzeff na medida em que ajudavam ou interferiam na atividade dos construtores da cidade. A história agrária, à qual Rostovtzeff dedicava uma pesquisa tão importante enquanto residiu na Rússia e nos primeiros anos de seu exílio,

desempenhou apenas um papel secundário nas duas grandes histórias... Ele não é historiador da sociedade romana e helênica como um todo. Ele é, antes de mais nada, historiador de seus comerciantes, senhores de fazendas e especialistas em alguma atividade." (I 350)

Todavia, "o triunfo da burguesia helênica e romana foi comparativamente pequeno e incompleto"*, e Rostovtzeff tentou, desesperada e infrutiferamente, encontrar em sua própria experiência os fundamentos para uma explicação. Uma primeira tentativa para atribuir o declínio de Roma a um Exército Vermelho de camponeses foi frustrada por outros estudiosos e abandonada, sendo substituída por uma combinação de fatores — intervenção excessiva do Estado na economia, o aviltamento da cultura por meio de seu gradual acesso para as massas e as invasões dos bárbaros (desempenhando o mesmo papel que a própria Roma desempenhou contra os Estados helênicos). No fim, o foco restrito da visão de Rostovtzeff foi responsável, mesmo em sua maior obra, por um "hiato" que Momigliano identificara imediatamente como uma característica estrutural do livro helênico. Esse livro revelou-se um esforço maciço para lidar com dois temas isolados que Rostovtzeff não pôde "fundir", "as duas histórias da conquista romana e da façanha helênica" (I 335-39). Momigliano, então, formulou o nexos histórico: "As duas histórias eram necessárias de há muito... Elas refletem um dualismo que seria um erro suprimir. Se olharmos para a Grécia como uma organização política, Roma será o passo seguinte: o helenismo é apenas uma transição entre Grécia e Roma. Se olharmos para a Grécia à procura de uma fé, a fase seguinte será o cristianismo, sendo o helenismo o período no qual, por seus contatos com o Oriente, o mundo clássico prepara-se para o cristianismo. Ainda dentro de uma superesquematização, se queremos explicar o Império Romano, temos de seguir a primeira abordagem; se queremos entender a Igreja, o segundo caminho é o melhor." (I 338)

Assim, estamos mergulhados no complexo desenrolar do conceito de helenismo que segue em diferentes cursos desde Droysen até Wilamowitz e Tarn, sobre o qual Momigliano tanto escreveu. E é a isso que me refiro ao chamar sua crítica dos historiadores contemporâneos de programática: ele sempre está voltado para a fase seguinte na investigação histórica, estabelecendo os problemas a serem pesquisados, apontando para as possíveis evidências (ou falta delas), chamando atenção para as armadilhas, sempre insistindo em manter o "contato com a realidade".

* No presente contexto é desnecessário discutir o emprego do termo "bourgeoisie" por Rostovtzeff, que ele nunca definiu, como Momigliano não foi o único a assinalar (I 353-54).

II

Os perigos inerentes à história das ideias são bem conhecidos. Um é o engano genealógico, isto é, a noção de que a descoberta de um elo genealógico entre dois pensadores ou escolas de pensamento é suficiente por si mesmo para explicar o que o "tomador" acreditava, sentia ou pretendia. Outro, que não deixa de ter relação com o anterior, é a tendência de limitar a discussão ao estabelecimento de conexões. Nem mesmo Momigliano escapa a isso, e às vezes temos a impressão de que, fascinado em "situar" Timeu ou Josefo, ele se esquece momentaneamente de colocar a questão da credibilidade. Não durante muito tempo, todavia. Seu "contato com a realidade", sua percepção das realidades de uma situação histórica, é forte demais. Um exemplo disso é o aparte seguinte: "Para nós parece natural que exista algo em comum entre os judeus que morreram defendendo a velha Jerusalém e os cristãos que morreram quando estavam erigindo a nova Jerusalém, vítimas do mesmo Império Romano. Os estudiosos modernos acharam fácil provar que, na forma e no conteúdo, o judeu mártir é o protótipo do cristão mártir. Essas descobertas acadêmicas têm pouca relevância para as realidades do século IV. Os discípulos odiavam seus mestres, e esse ódio era recíproco. Com uma exclamação de júbilo, Euzébio, possivelmente um homem de ascendência judia, narra novamente a versão de Josefo da história da queda de Jerusalém: assim os inimigos de Cristo podem perecer." (III 88)

Essa passagem aparece na introdução do artigo sobre "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D.", ao qual passo a me referir como o primeiro dos três exemplos (tirado do *Terzo Contributo*) ilustrativos de como Momigliano aplica a análise histórica aos antigos escritores de história e com que resultados.

1. O desenvolvimento de impérios de grandes territórios — persa, helênico, romano — levou à incorporação e subsequente coexistência de povos ou "nações" civilizados, cada um dos quais tinha uma considerável tradição histórica própria. Embora não se possa torcer as respostas resultantes para classificá-las sob um padrão único, parece verdade que, sob o aspecto global, o grupo dominante demonstrou pouco interesse em conhecer os que dominava e suas crenças sobre seu passado, enquanto que entre estes últimos a curiosidade sobre seus dominadores era inevitável, embora criasse problemas difíceis¹². Se compararmos o que Heródoto escreveu sobre a Pérsia com o trabalho de outro nativo de Halicarnasso, Dionísio, que quase 300 anos mais tarde escreveu uma longa *Antiguidade Romana*, em grego, passaremos a perceber a complexidade da situa-

ção e a variedade das respostas. Consideremos Josefo. Os antigos hebreus criaram "o famoso paradoxo... que em algumas gerações as nações antigas mais preocupadas com a história tornaram-se as mais indiferentes a ela... Os eventos históricos perderam sua importância em comparação com a Tora eterna". (III 237-38)

Depois que os Reis e as Crônicas foram compilados não houve mais nenhum escrito judeu importante sobre o passado na Antiguidade, salvo a *Antiguidade Judaica*, uma obra apologística composta depois da queda de Jerusalém por Joseph ben Mathias — que torna-se Flavio Josefo —, escrita em grego para "qualquer grego... que tenha a curiosidade de conhecer nossa história".

Pode-se duvidar que muitos tivessem tal curiosidade. "Normalmente os pagãos instruídos do Império Romano não sabiam coisa alguma nem da história dos judeus nem da dos cristãos. Se quisessem obter alguma informação sobre os judeus, serviam-se aleatoriamente de distorções de segunda-mão como as que lemos em Tácito. Por consequência, o conhecimento direto da história judaica ou da cristã era concomitante à conversão ao judaísmo ou ao cristianismo. As pessoas aprendiam uma nova história porque abraçavam uma nova religião. Conversão significava literalmente descobrir uma nova história desde Adão e Eva até os eventos contemporâneos."

Assim, os cristãos viram-se diante de um problema, especialmente depois da conversão de Constantino. De um lado, a própria história deles era de perseguições externas e conflitos doutrinários internos que precisavam ser compreendidos corretamente — daí a "ênfase de Euzébio sobre a luta contra perseguidores e hereges e, portanto, sobre a pureza e a continuidade da tradição doutrinária". (III 100) De outro lado, os cristãos estavam dispostos a assumir o controle do Império *e sua história* e, com a conversão de grande número de homens mais instruídos do Oriente, a parte grega do Império, fazia-se necessário transmitir-lhes ao menos um resumo dessa história. Para esse fim, as sinopses ou *breviaria* pagãs, notadamente a de Eutrópio, serviam muito bem. Elas eram "neutras" em sua religião e moralidade, e não ofereciam perigo algum para os cristãos. Era desnecessário "cristianizar a história política comum", visto que a história mais importante, a doutrinária, estava sob absoluto controle.

Os cristãos, em resumo, não fizeram nenhum esforço para competir nas "formas tradicionais da historiografia superior". Eles sentiam-se satisfeitos em deixar isso para os pagãos que, na ocasião, foram incapazes ou não desejaram aceitar o presente, preferindo ler e imitar historiadores pagãos do passado como Salustiano, Lívio e Tácito. O elemento novo na historiografia cristã era sua cronologia

universal, o trabalho preparatório para o que foi feito nos séculos II e III, sua contribuição para a biografia (as hagiografias), sobretudo, o "novo tipo de exposição histórica" introduzido por Euzébio, "caracterizado pela importância atribuída ao passado remoto, pela posição central das controvérsias doutrinárias e pelo pródigo uso de documentos". (III 101)

Terá havido, então, uma "escola" medieval que serviu de ligação para o início do período moderno? "Do século XVI ao XVIII a história eclesiástica (especialmente da Igreja primitiva) foi tratada com uma demonstração muito maior de erudição, com uma preocupação bem maior com a análise minuciosa das evidências do que qualquer outro tipo de história... Talvez todos nós tenhamos subestimado o impacto da história eclesiástica sobre o desenvolvimento do método histórico. Um novo capítulo da historiografia começa com Euzébio, não só porque ele inventou a história eclesiástica, como também porque escreveu-a com uma documentação que é totalmente diferente daquela dos historiadores pagãos." (III 101)

2. O Império Persa anterior, atingindo as costas orientais do mar Mediterrâneo, teve um impacto diferente, em parte porque sua estrutura diferia da romana e em parte porque a situação social e intelectual de seus súditos e dos que estavam em contato com os persas não era a mesma que a condição helênica posterior. Tanto os hebreus quanto os gregos reagiram com um "aguçamento da consciência nacional" (III 814), expresso de modos muito divergentes. Hecateu e Heródoto foram levados a uma "redescoberta crítica da tradição nacional quando defrontaram-se com outras tradições". O contato com o Império Persa "tornou os gregos mais conscientes do mundo a seu redor e também de sua própria herança cultural: esse foi um dos estímulos que criaram a historiografia grega". (III 818) Contudo, Heródoto não tinha modelos orientais. A história foi criação sua. Por outro lado, Ezra e Nehemias, embora tivessem a tradição historiográfica hebraica à sua disposição, não lhe deram continuidade. Eles também criaram algo novo, um relato em forma autobiográfica de uma atividade comunitária político-religiosa. Para Heródoto, o episódio central foi a vitória grega nas guerras persas, que merecia ser lembrada pelas gerações futuras, além de uma indicação das qualidades superiores que possibilitaram o triunfo dos gregos; mas, para os "escribas" hebreus do pós-exílio, a questão consistia na formação de uma nova comunidade, de um "novo pacto entre Deus e Israel".

Durante a vida de Heródoto houve uma mudança de interesse à medida que o Império Ateniense tornava-se o fator dominante nas questões políticas gregas; a maior e mais completa expressão dessa

mudança, naturalmente, é encontrada em Tucídides, com sua história da longa luta entre Atenas e Esparta. A derrota de Atenas em 404 a.C. e o subsequente insucesso de Esparta em manter seu próprio império como sucessor do Império Ateniense trouxeram a Pérsia de volta à cena, e a historiografia posterior a Tucídides foi rápida em responder. Infelizmente, quanto a todo o período transcorrido entre Xenofonte, que escreveu na primeira metade do século IV a.C., e Políbio, duzentos anos depois, nada restou da produção histórica grega — que está longe de ser desprezível —, salvo alguns fragmentos citados ou parafraseados (e às vezes distorcidos ou falsamente atribuídos) por escritores posteriores. Qualquer tentativa de elaborar um relato detalhado ou sistemático de, digamos, Éforo ou Teopompo é, portanto, arriscada. Mas a tentativa deve ser feita para compreendermos o papel decisivo desses séculos na formação da tradição historiográfica ocidental. Num longo artigo publicado em 1931 (III 367-92), Momigliano sustenta persuasivamente que um dos objetivos visados por Teopompo ao empenhar-se na continuação da história inacabada de Tucídides era avaliar corretamente a ameaça pérsica, o que Tucídides deixara de fazer. Toda a *Hellenica* de Teopompo, conclui Momigliano, "em seus ideais políticos" pode ser vista como uma "continua polêmica implícita contra Tucídides" (III 375). Daí a admiração pelo espartano Lisandro, assim como, posteriormente, por Filipe da Macedônia; eles perceberam, cada qual a seu modo, a necessidade "de uma sólida união das forças gregas como a única coisa eficaz e prática para deter o poder da Pérsia".

3. Se me fosse dado o poder miraculoso de recuperar alguma das histórias perdidas da Antiguidade, no alto da minha lista estariam as obras de dois escritores do século III a.C., Timeu de Taormina, na Sicília, e o senador romano Fábio Pictor. O primeiro, filho de uma dinastia que governou sua cidade natal, foi exilado por Agatocles, tirano de Siracusa, no fim do século IV; transferindo-se para Atenas, dedicou-se durante cinquenta anos exclusivamente a investigar e escrever a história dos gregos ocidentais, seguida de um relato da invasão da Itália e Sicília por Pirro de Épiro nos anos 280-275, que veio a ser uma das narrativas cruciais da história européia, a conclusão da conquista da Itália por Roma e a primeira das guerras contra Cartago. Muitas coisas sobre Timeu são inescapavelmente obscuras, mas pode-se tirar algumas conclusões dos fragmentos, corroboradas por certas afirmações explícitas de escritores posteriores, para uma avaliação plausível de suas qualidades e seu lugar na tradição. Para começar, ele nunca titubeou em sua aversão pelos tiranos, entre os quais incluía os novos monarcas helênicos, a começar por Alexandre, o Grande. Sua capacidade de detestar era

infinita; entre os alvos de suas críticas estavam Tucídides, Isócrates, Teopompo, Éforo, Platão, Aristóteles e Teofrasto. Mas não se deve concluir dessa lista (incompleta) que ele possuísse algum interesse genuíno pela filosofia, passada ou contemporânea, apesar do fato de a Atenas em que ele viveu ter sido o centro de quatro escolas notáveis. Platão passou a ser sua vítima por causa do estranho episódio no qual a Academia fora associada aos tiranos de Siracusa, Aristóteles e sua escola por causa de sua ligação com Alexandre e seus sucessores. Os pitagóricos, em contrapartida, possuíam o mérito de ter vivido e trabalhado na época das cidades-Estados do Sul da Itália e da Sicília.

Afora esses lampejos de indignação, Timeu voltou as costas para o mundo grego antigo, agora o odioso mundo helênico. Foi sua obsessão pelo oeste que o tornou uma figura central. "Um pedante com imaginação", ele aprendera algumas de suas técnicas essenciais com Heródoto, inclusive a curiosidade de pesquisar sobre os povos não-gregos do oeste, suas lendas, tradições e costumes. Assim, "ele fez pelo oeste o que Heródoto fizera pelo leste mais de um século e meio antes" (III 61), e nesse processo ele "descobriu" Roma. Historiadores gregos anteriores já haviam demonstrado um certo interesse por Roma e suas origens, mas "Timeu foi o primeiro a entrar em detalhes... Além do mais, ele foi o primeiro a compreender as consequências da situação [corrente] e a dedicar uma monografia especial a uma guerra na qual Roma derrotará um exército grego". (III44) Dois fatos atestam sua influência: Políbio julgou necessário destruir a reputação de Timeu, e os romanos da época de Varrão e Cícero ainda o liam com prazer. Portanto, é "razoável conjecturar" que na Roma do século III ele tenha se tornado uma leitura obrigatória para a crescente minoria de aristocratas cultos que sabia grego (III 50).

Entre estes — isso pode ser demonstrado com absoluta certeza — estava Fábio Pictor, membro de uma das mais aristocráticas *gentes* de Roma. Nos dias críticos das guerras púnicas, ele escreveu a primeira história de Roma. Duas perguntas se impõem. O que o inspirou a algo tão inusitado? Por que ele preferiu escrever em grego e não em latim? Mais uma vez, Momigliano apresenta respostas persuasivas, embora necessariamente hipotéticas. Sabemos que os romanos, levados por seus sacerdotes, estavam invocando insistentemente os poderes sobrenaturais para que estes os salvassem. Esses rituais tinham várias formas, inclusive o enterro de dois prisioneiros, um grego e um gaulês, vivos, e certas atividades de culto específico que despertaram "um interesse supersticioso pelo passado de Roma" para atender necessidades da época. Fábio Pictor, devoto

e patriótico, preferiu adotar outra linha: "pelo simples fato de escrever história... ele transformou um interesse nebuloso e quase mágico num esforço de compreensão intelectual". (III 58) E, ao escolher o grego, ele optou deliberadamente por "inserir-se diretamente na historiografia em língua grega".

Fábio teve êxito total. O caminho futuro estava traçado. "A história em Roma, devidamente helenizada, permaneceu sob o controle da classe governante" (III 67) e, por intermédio desta (embora tenha passado para o latim), a historiografia grega tornou-se a base de nossa prática histórica.

Arqueologia e história*

Momigliano inicia seu elegante necrológio de Rostovtzeff lembrando a "impressão inesquecível" deixada nos estudiosos de sua (e minha) geração pela publicação, em 1962, da *Social and Economic History of the Roman Empire*: "Tudo parecia, e de fato era, extraordinário no livro. Até a aparência externa era incomum. Nós estávamos acostumados com livros sobre história antiga onde as evidências arqueológicas, quando usadas, nunca eram apresentadas e explicadas ao leitor. Aqui uma profusão de ilustrações apresentava-nos de modo direto a evidência arqueológica; e a legenda de cada uma das ilustrações fazia-nos compreender o que poderíamos aprender com informações aparentemente insignificantes... Rostovtzeff deleitava-nos e surpreendia com o que a nosso ver era um fantástico dom de trazer à vida coisas antigas. Ele nos guiava pelas ruas de Roma, Pompéia, Nîmes e Trêves e mostrava-nos como viveram os antigos."¹

Meio século depois a situação tinha se alterado em alguns aspectos. Embora ainda haja muitos livros sobre história antiga que não dão à evidência arqueológica a devida atenção, tanto na apresentação quanto no próprio estudo do historiador, também é verdade que historiadores que se dedicam principalmente ao período clássico e ao Oriente Próximo são mais conscientes, e reconhecidos,

* A versão original deste ensaio foi publicada no *Daedalus* 100, no. 1 (inverno de 1971), 168-86, e reeditada no *Historical Studies Today*, ed. F. Gilbert e S. R. Graubard (Nova York, Norton, 1972) pp. 281-99.

Copyright © 1972, 1971 by the American Academy of Arts and Sciences; reproduzido com a autorização dos editores.

da evidência arqueológica do que foi o caso quando o livro de Rostovtzeff apareceu*. Se é difícil lembrar de alguém que tenha possuído o mesmo talento para legendas esclarecedoras, isso é triste mas não muito importante. O grave é que as exigências dos historiadores da Antiguidade em relação à arqueologia e os métodos de emprego e apresentação da evidência arqueológica na história antiga não avançaram muito além do que foi possível a Rostovtzeff, e muitas vezes ficaram aquém. Contudo, nesse mesmo meio século a própria arqueologia avançou incomensuravelmente, e os historiadores deveriam tê-la acompanhado.

Todavia, não é minha intenção fazer uma lista de queixas no decorrer destas linhas; isso seria cansativo e nada esclarecedor. Prefiro voltar-me para o futuro e colocar duas perguntas que, em minha opinião, são fundamentais. A primeira é se as atuais tendências da arqueologia estão se afastando a tal ponto dos tipos de pergunta que os historiadores têm feito tradicionalmente aos arqueólogos que as divergências entre eles aumentarão em vez de diminuir. A segunda limita-se apenas à arqueologia clássica: o que deveria o historiador clássico esperar atualmente da evidência arqueológica, e em que grau os arqueólogos, por seu lado, têm obtido êxito em ajustar suas metas e técnicas mais antigas a essas novas exigências? Essa discussão implica o pressuposto de que os historiadores contemporâneos, mesmo os da Antiguidade, estão fazendo novos tipos de perguntas. Qualquer pessoa que esteja satisfeita com reis e batalhas ou com o fato de as "coisas antigas serem trazidas à vida" (recorro deliberadamente a uma caricatura) achará a discussão totalmente irrelevante.

I

Assim como outras disciplinas das ciências humanas e sociais, a arqueologia parece estar em crise. Atestam-no a profusão de livros e artigos com títulos como *New Perspectives in Archaeology*². Em menor grau, há uma forte reação dentro da disciplina contra as habituais incursões feitas no campo pré-histórico da religião, economia ou estudo da arte, que não tomem por base a — e nem sejam controlados pela — teoria ou o conhecimento adequado. Há um novo clima de austeridade, até de pessimismo. Pode parecer uma "doutrina severa para algumas pessoas", escreve Stuart Piggott, mas "os dados baseados na observação da pré-história parecem-me, em quase

* No decorrer desta discussão, refiro-me, com a expressão "evidências arqueológicas", apenas aos artefatos, e excluo documentos — papiros, inscrições, rolos de couro — derivados de escavações.

todos os sentidos, mais ambíguos e mais suscetíveis a interpretações variadas que a gama normal de material disponível para os historiadores. O que temos à nossa disposição, como pré-historiadores, são remanescentes duráveis da cultura material que chegaram acidentalmente até nós, os quais interpretamos da melhor maneira possível, e, inevitavelmente, a qualidade peculiar dessas evidências dita o tipo de informação que podemos obter delas. Além do mais, interpretamos as evidências em termos de nossa formação intelectual, que é condicionada pelo período e cultura nos quais fomos educados, nossa bagagem social e cultural, nossas hipóteses e pressupostos atuais, e nossa idade e posição social"³.

Um exemplo que demonstra a necessidade urgente dessa "doutrina severa" merece ser examinado — a notável fábula da Grande Deusa Mãe. Para Jacquetta Hawkes, essa deusa era tão onipresente e onipotente na Creta (minoana) da Idade do Bronze que a própria civilização é rotulada de "força predominantemente feminina". O caso baseia-se numa coleção de pequenas estatuetas neolíticas, com uma altura média de menos de duas polegadas, que ela descreve assim: "As evidências materiais da vida religiosa desses agricultores da Idade da Pedra consistem, em sua maior parte, de estatuetas em forma de mulher (entalhadas ou modeladas) que eles guardavam em suas casas ou, às vezes, em casas sagradas construídas para elas. Na feitura dessas estatuetas eles destacavam a função reprodutiva, dando-lhes grandes seios e nádegas e, muitas vezes, ventres muito proeminentes de uma gravidez adiantada. Além disso, faziam-nas habitualmente de cócoras, posição que as mulheres daquela época provavelmente assumiam durante o parto."⁴ Afora as fantasias particulares da sra. Hawkes sobre a força feminina e masculina das civilizações, sua interpretação das figuras é uma reafirmação daquilo que se tornara virtualmente uma doutrina aceita como verdadeira em arqueologia⁵. Essa interpretação foi agora irrecuperavelmente demolida pela publicação do livro de Peter Ucko sobre as estatuetas⁶.

O número total das estatuetas antropomórficas cretenses do período neolítico conhecidas em 1969 era de 103. Dessas, só 28 são seguramente do sexo feminino, 5 são do sexo masculino e 28 não têm sexo; as restantes não podem ser classificadas, pois não passam de fragmentos. Elas estão sentadas, de pé, ajoelhadas, agachadas e de cócoras. "A maioria das figuras do sexo feminino tem seios muito juntos, que são achatados e pequenos, e pouco salientes", e, seja como for, a avaliação "é quase sempre muito subjetiva". Só duas estatuetas vêm de casas de algum lugar de Creta, nenhuma vem de qualquer estrutura que possa ser identificada com um santuário (as "casas sagradas que eram feitas para elas" da sra. Haw-

kes). Geralmente, os locais onde são encontradas só podem ser descritos como "escombros comuns de uma habitação". E há também numerosas figuras de animais.

A opinião aceita como verdadeira é, portanto, um caso extremo do tipo que David L. Clarke, um proeminente reformador nessa área, criticou quando escreveu: "O grau de confiança que justificadamente depositamos em muitas generalizações arqueológicas é amiúde solapado pela não-especificação nem da proporção dos casos observados, nem da diversidade de circunstâncias, nem da existência de exemplos conflitantes."⁷ O surpreendente é que ninguém antes de Ucko tenha se dado o trabalho de examinar sistematicamente todas as 103 estatuetas cretenses⁸. Agora "arqueólogos e estudiosos de religião pré-histórica" são instados a "fazer uma revisão altamente crítica das teorias atuais"⁹. Sem dúvida alguma eles devem fazê-lo, mas não é mero *Besserwisserei* salientar que alguns de nós — tanto arqueólogos quanto historiadores e antropólogos — temos contestado a Deusa Mãe há vários anos. Mesmo sem ter o impacto da de Ucko, outras objeções têm sido levantadas — por exemplo, que os devotos da Deusa Mãe não se empenharam em explicar o total desaparecimento dessas estatuetas no período minoano, nem apresentaram outro tipo de fundamento para sua vasta superestrutura além de uma verbosidade subjetiva e vaga sobre o "sentido" de grandes seios e pesadas nádegas. Deve-se lembrar que Ucko publicara sua análise sobre Creta, já em 1962, no respeitado órgão oficial do Royal Anthropological Institute¹⁰, com muito pouco impacto visível.

Como, então, interpretamos achados como as estatuetas antropomórficas? Os arqueólogos reformadores rejeitam o pessimismo de Piggott. "O argumento", escreve L. R. Binford, "de que os arqueólogos devem limitar seu conhecimento aos aspectos da cultura material está sujeito a dúvidas muito sérias; e, em segundo lugar, a dicotomia entre aspectos materiais e não-materiais da própria cultura e a importância dessa dicotomia para a pretendida hierarquia de credibilidade também têm sido alvo de discussões críticas... É virtualmente impossível imaginar que qualquer item cultural funcionasse num sistema sócio-cultural independentemente da atuação de variáveis 'não-materiais'. Todo item tem sua história dentro de um sistema sócio-cultural — suas fases de intervenção da matéria-prima, manufatura, uso e rejeição final... *Temos toda a razão em esperar* que as propriedades empíricas dos artefatos e sua classificação no registro arqueológico exibam atributos que possam fornecer informações sobre as diferentes fases da história da vida do artefato."¹¹ (os grifos são meus)

Naturalmente ninguém imagina que itens culturais tenham funções independentes, menos ainda os pessimistas que Binford está atacando. O problema encontra-se no último parágrafo que citei. Haverá alguma razão para esperar o que Binford espera e, significativamente, pode apresentar apenas como uma expectativa e não como uma proposta para a qual existem evidências disponíveis? Pelo contrário, há evidências suficientes de que artefatos e classificações de artefatos idênticos podem resultar de diferentes classificações sócio-econômicas de obtenção, manufatura ou distribuição. Por exemplo, sabemos, através da preservação casual de relatos inscritos na pedra, que o mais delicado entalhe feito em pedra no templo de Atenas, conhecido como Erecteion, foi criado no fim do século V a.C. por homens livres e escravos trabalhando lado a lado. Nada no material que chegou até nós (o próprio entalhe) poderia nos ter dito isso. Por outro lado, os relatos de que dispomos sobre o templo de Apolo em Epidauro, construído trinta ou quarenta anos depois, são de uma natureza tal que a força de trabalho não está especificada. Como imagina Binford ser possível descobrir se foram ou não empregados escravos, de alto grau de habilidade, nesse templo¹²?

A argumentação mais radical, minuciosa e, às vezes, brilhante encontra-se na *Analytical Archaeology*, de Clarke, já mencionada. Para Clarke, a crise na arqueologia é demonstrada do modo mais óbvio pela tentativa de se produzir "livros de imitação de história"¹³. Seu objetivo é confirmar a arqueologia "como uma disciplina em si mesma, voltada para dados arqueológicos que ela agrupa em entidades arqueológicas que revelem certos processos arqueológicos e sejam estudados em termos de objetivos, conceitos e procedimentos arqueológicos... As entidades, objetivos, processos, procedimentos e conceitos da arqueologia valem por si mesmos quanto a estrutura arqueológica e a despeito de sua criação por — e correlação parcial com — entidades históricas e sociais anteriores"¹⁴. As entidades "fundamentais" arqueológicas são "o atributo, artefato, o artefato-tipo, o conjunto, a cultura e o grupo de cultura"¹⁵. As metas principais da disciplina são: 1) "a definição das entidades fundamentais"; 2) "a procura de semelhanças ou regularidades repetidas na forma, função, associação ou sequência de desenvolvimento entre as entidades particulares de cada área, período e ambiente"; 3) "o desenvolvimento de um conhecimento ou princípios de categoria superior que sintetizem e correlacionem o material disponível que possua um alto valor de prognóstico. O desenvolvimento de modelos gerais e hipóteses cada vez mais abrangentes e informativos"¹⁶.

Sabemos onde estamos agora; a conhecida polêmica do cientista social contra a história foi reconduzida à pré-história, embora eu seja incapaz de descobrir nas mais de seiscentas páginas da obra de Clarke o que ele entende por "uma teoria arqueológica geral". Embora Clarke apóie-se numa tautologia — "uma cultura arqueológica não é um grupo racial, uma tribo histórica, nem uma unidade lingüística, mas simplesmente uma cultura arqueológica"¹⁷ — seus sofisticados métodos estatísticos, que exigem um grande uso de computadores, sem dúvida enaltecerão e aperfeiçoarão consideravelmente a investigação arqueológica. Todavia, parece que ele não deseja ser entendido de forma demasiadamente literal, conforme o revela o modo como a palavra "função" é insinuada na segunda "meta" e a admissão convencional da antropologia social nesse grupo fechado¹⁸. Quando ele fala de "dados religiosos" e de "artefatos religiosos", e escreve um curto parágrafo sobre a Creta minoana que inclui frases como "mantido na memória conservadora do subsistema religioso", "o culto ao Minotauro idealizado posteriormente", "uma 'memória' religiosa ou um 'sonho' cultural dessa trajetória anterior"¹⁹, temos legítimos motivos para afirmar que ele não só abandonou os "métodos arqueológicos" como também caiu nos excessos da fábula da Deusa Mãe*. Além do mais, quando deixa a pré-história e vai para períodos sobre os quais existe alguma documentação além da arqueológica, Clarke fica surpreendentemente satisfeito quando sua análise arqueológica parece coincidir ocasionalmente com as evidências documentárias escritas. Digo "parece" porque nem sempre acontece como ele afirma e porque, quando acontece, a coincidência é ilusória. Com respeito à primeira falha, cito apenas a inexactidão e a má interpretação da natureza de fontes gregas como Homero, Heródoto e Erastótenes, que abundam no parágrafo que deveria apresentar uma comprovação literária de seu relato das coleções de Hallstadt do século IX ao V a.C.²⁰ Quanto à segunda, há um exemplo mais significativo. Clarke relata uma análise, feita por computador, de mais de mil "conjuntos de artefatos em forma de armas e arreios, usados em cerimônias fúnebres", pertencentes a nômades de língua túrquica que viveram aproximadamente entre 900 e 1300 d.C. A análise resultou numa classificação diacrônica em quatro grupos principais, sendo a transição para o quarto marcada pela substituição dos arreios de cavalo nas sepulturas das mulheres por "novos tipos, característicos dos mongóis... brincos, espelhos, adornos para cabeça feitos de casca de bétula".

* O culto do Minotauro precisa urgentemente do mesmo tipo de exame minucioso que Ucko empregou para a Deusa Mãe.

"Historicamente", acrescenta Clarke, "e pela evidência de moedas, foi possível associar essa mudança ao período das invasões da Horda de Ouro."²¹ Embora as observações sejam, sem dúvida, exatas, o comentário óbvio é que, admitindo-se que as características mongólicas dos objetos podem ser estabelecidas pelos próprios objetos, nenhum "método arqueológico" teria revelado as "invasões da Horda de Ouro", como o próprio Clarke reconhece explicitamente. Então, por que ele recorre ao que rotulou anteriormente, de modo pejorativo, de um "refúgio nostálgico na historiografia"? Por que ele não deixa que a transição final seja tão "a-histórica" quanto as outras três, para as quais parece não existir moedas ou documentos perturbadores?

Essas perguntas levantam a questão fundamental da finalidade do exercício. Por que dispende esforços e recursos financeiros para separar, dentro de um período contínuo de tempo, quatrocentos anos de complementos fúnebres — ou para separar, de algum modo, qualquer grupo de fenômenos passados, pré-históricos ou históricos? Será apenas para conseguir uma classificação mais ou menos abstrata de objetos? A pergunta é a própria resposta. Só se pode conceder a um procedimento tão frio uma justificativa estética, que também pode ser aplicada a um jogo de xadrez, a justificativa de que uma precisão elegante tem valor por si mesma. A menos que se esteja disposto, no estudo do passado, a abandonar todo o interesse por mudanças, crescimento, evolução, instituições, acontecimentos, ou pelas relações mútuas existentes entre os diferentes aspectos da sociedade humana, não vejo virtude alguma na insistência de que qualquer tipo de evidência, ou um tipo de método analítico, deva ser isolado de todos os outros — em resumo, nenhuma virtude, segundo Clarke, na "própria validade desses tipos, a despeito de sua correlação com entidades sociais e históricas"*. Tampouco vejo maior virtude, como já afirmei, no comportamento de historiadores que, de modo semelhante negligenciam materiais arqueológicos. E talvez eu deva repetir que, de todas as evidências disponíveis, é impossível deduzir organizações ou instituições sociais, atitudes ou crenças tomando-se por base unicamente objetos materiais.

* "Embora os historiadores, em sua maioria, tenham vindo a admitir, no decorrer dos últimos vinte anos, aproximadamente, que a pré-história diz respeito aos homens e ao modo como eles viveram e desenvolveram-se no tempo, muitos arqueólogos europeus contentaram-se em dar vida a seus artefatos de estimação, equiparando-os a grupos humanos e fazendo algo semelhante a um espetáculo de marionetes de museu... o estudo apropriado da arqueologia são os homens, não as coisas..." Grahme Clark, numa resenha no *Helinium* 10 (1970) 170-77, p. 171.

Nada disso é argumento contra uma maior e melhor quantificação de evidências, mas sim contra a visão, às vezes explicitamente expressa, de que é impossível valermos-nos de algo que não pode ser quantificado, que só a quantificação pode originar a análise e os resultados "científicos" (distintos, nesse sentido, de "subjetivos" ou "ideológicos"). A objeção consiste simplesmente em que grandes áreas do comportamento humano desse modo desaparecem completamente da visão do "cientista", inclusive todos os acontecimentos ou série de acontecimentos históricos. É nesse aspecto que acredito em reformadores na arqueologia e na história. Os demógrafos de história hoje em dia podem fornecer complexos gráficos das tendências, abrangendo longos períodos de tempo, sobre a expectativa de vida, tamanho da família, ilegitimidade. Esses dados são importantes para a história da família, mas não são a história da família, e nunca o serão. É igualmente interessante saber que as mulheres da Ásia Central levavam arreios de cavalo para suas sepulturas em determinado período, e que em outro preferiam brincos e espelhos, mas nenhuma tabela de correlações revelará o pensamento e os juízos de valor que deram origem aos hábitos²². Este último tipo de interesse requer, reconhecidamente, especulação, com um baixo coeficiente de confiabilidade, e as explicações, ao contrário das tabelas de frequência, não podem ser comprovadas, mas isso não me parece razão suficiente para rejeitarmos os esforços sérios e disciplinados, reduzindo-os a uma mera "imitação da história".

II

É evidente que a possível contribuição da arqueologia para a história é, *grosso modo*, inversamente proporcional à quantidade e qualidade das fontes escritas disponíveis. Está igualmente claro que a linha entre a pré-história e a história não é nítida, que tantos séculos depois do aparecimento da escrita as evidências dos historiadores continuam sendo quase que exclusivamente arqueológicas, pelo menos em relação a algumas civilizações, notadamente a grega e a romana. Talvez o exemplo mais frustrante seja o dos etruscos: apesar dos cerca de 10 mil textos mais ou menos decifrados e uma considerável, embora tardia e distorcida, tradição romana por trás deles, os conjuntos de artefatos continuam sendo não só a base de todos os relatos como também quase a totalidade das evidências. Um túmulo etrusco nada mais é do que uma coleção de artefatos, a despeito da sofisticação da tecnologia ou das pinturas das paredes, visto que não existe uma chave literária adequada para as con-

venções e valores representados pelos artefatos. Em nenhum lugar a doutrina rígida de Piggott é mais necessária e em nenhum lugar ela é mais sistematicamente desconsiderada num derramamento contínuo de história falsa, no sentido literal da frase.

Quanto aos primeiros períodos históricos, a tradição oral e as lendas históricas deram origem a uma complicação extraordinária. Portanto, a questão não é simplesmente correlacionar provas arqueológicas e literárias, mas usar a arqueologia para avaliar se, e até que ponto, a literatura tem algum valor. A dificuldade disso e as divergências verificadas até agora, em grande parte por causa da falta de clareza quanto aos princípios de discriminação, refletem-se nos debates atuais sobre a civilização minoana e a micênica, e a Guerra de Tróia²³. Salvo as irregulares Tábuas Lineares B, não há nenhuma evidência escrita contemporânea desse longo período, cujo estudo ainda pertence mais ao pré-historiador que ao historiador; em última análise, a tarefa que se impõe é de reconstrução a partir da arqueologia, mesmo que haja alguém mais preparado do que eu para tirar proveito das lendas.

A história romana primitiva apresenta uma situação diferente porque, pela época em que começou, já caiu no período em que havia escrita e porque as tradições romanas referentes a suas origens, diferentemente das gregas, têm a aparência externa de uma história bastante detalhada, repleta de narrativas e informações constitucionais e institucionais ordenadas numa seqüência cronológica coerente. Não se pode dizer que a história romana tenha-se iniciado antes do domínio etrusco, no século VI a.C., e a documentação contemporânea referente ao século seguinte, o primeiro período de independência, embora incompleta, apresenta fragmentos analíticos e as Doze Tábuas²⁴. As "histórias" naturalmente são de muito depois — os primeiros livros de Lívio, que morreu no ano 17 d.C., de seu contemporâneo Dionísio de Halicarnasso e várias biografias escritas por Plutarco são de aproximadamente um século mais tarde ainda — e bastante fictícias. Todavia, Theodor Mommsen e outros já demonstraram, muito antes de existir qualquer arqueologia pertinente de valor, que há técnicas com as quais pode-se extrair alguns dados, principalmente nas esferas constitucional, legal e religiosa, aos quais poderíamos dar, com certa segurança, o nome de história genuína. Atualmente dispomos de uma síntese completa da arqueologia da Roma primitiva e de seus arredores, inigualada em sua inteireza pela síntese da arqueologia greco-romana, e é importante avaliar seu impacto nas visões aceitas como verdadeiras quanto à primitiva história romana²⁵. Em primeiro lugar, ela revela por si — talvez menos do que alguns esperavam —, em termos amplos, que a Roma

do século VI — e V — era uma vila positivamente primitiva, com fortes traços etruscos, muito distante da grande Roma Liviana dos reis e do início da República, mas uma vila que, ao fim do século V, estava crescendo em seu nível material e em tamanho. Em segundo lugar, a arqueologia confirmou o perfil cronológico da tradição — isto é, os historiadores estão satisfeitos de que ela o tenha feito, enquanto que os próprios arqueologistas mais diretamente envolvidos na discussão insistem, por alguma razão na qual não sou capaz de penetrar, que a cronologia literária deve ser datada de cerca de meio século antes. E, em terceiro lugar, com referência a todos os aspectos, continuamos sem outros instrumentos de análise que não os herdados do século XIX, aperfeiçoados, ocasionalmente suplementados por novos fragmentos de inscrições, confirmados por modernos estudos comparativos, mas sem modificações em sua natureza fundamental²⁶.

Partindo desse relato específico, pessimista, somos tentados a concluir paradoxalmente que a contribuição da arqueologia para a história é maior à medida que aumentam o volume e a confiabilidade das evidências não-arqueológicas (até que estas atinjam o volume e a natureza da documentação moderna, mesmo que do início da época moderna). Essa afirmação é apenas parcialmente verdadeira, como demonstrarei em breve. Seria desnecessário fazer uma lista das muitas contribuições importantes dadas pela arqueologia ao nosso conhecimento da história antiga. Em vez disso, selecionei mais três exemplos que levantam importantes problemas sobre as possibilidades e necessidades futuras, no campo da história econômica.

O primeiro exemplo é ao mesmo tempo uma demonstração dos limites de minha proposição paradoxal: a história do que é chamado convencionalmente de "colonização" grega, na realidade a história da expansão grega ocorrida aproximadamente entre 1000 e 550 a.C., para a Ásia Menor e as áreas costeiras do mar Negro, no leste, e para o sul da Itália, para a Sicília e ao longo do Mediterrâneo, no oeste. A tradição grega, dispersa por uma multidão de escritores tão distantes quanto Heródoto e Euzébio, consiste numa estrutura cronológica (e, afinal, em datas muito precisas), numa propaganda anacrônica do oráculo de Delfos e em anedotas. Nenhuma história de colonização foi possível nessa base. A arqueologia confirmou a estrutura cronológica, embora não, naturalmente, as datas precisas (como no caso da Roma primitiva), mas, por outro lado, realizou muito mais. Utilizando-se de materiais literários, ela tornou possível uma espécie de história, não uma narrativa política, mas sim um quadro de povoação, crescimento e movimentação, ou organização urbana, de comércio e manufatura, de relações com as populações

nativas, de cultos e templos. O quadro existe apenas em linhas gerais, é muito incompleto, muitas coisas são incertas e controvertidas, mas dificilmente qualquer parte dele poderia ter derivado apenas das tradições antigas — ou só da arqueologia²⁷. As linhas da exploração arqueológica ulterior agora estão claras — assim como as dificuldades e os pontos fracos de nossos métodos de interpretação²⁸.

O segundo exemplo é a história da moeda e da cunhagem na Antiguidade. O estudo sistemático teve início no século XVIII, mas, até as últimas décadas, foi dominado, quase monopolizado, pelos interesses dos colecionadores, e esse interesse ainda representa um grande entrave. Todavia, a função das moedas, independentemente de sua raridade ou estética, tornou-se um tema de pesquisa de importância cada vez maior, propiciando consideráveis resultados. Debates sobre moeda e cunhagem são raros na antiga literatura grega e romana; só através dos achados de moedas é que se pode tirar conclusões significativas sobre o volume da cunhagem, por exemplo, ou da circulação da moeda. Como primeira providência, fez-se necessário criar técnicas mais aprimoradas para datar as moedas gregas do que os princípios estéticos vigentes na época (visto que nas moedas não constam datas e, antes do período helênico, nem efígies), o que foi conseguido por meio de estudos intensivos das estampas. Fez-se também necessário compreender que são as moedas armazenadas, e não as moedas encontradas em escavações, o material-fonte fundamental; que esses armazenamentos de moedas devem, portanto, ser publicados prontos e completamente; que eles devem ser submetidos a uma análise estatística apropriada, e não parcial. Não é preciso enumerar outros avanços recentes, tampouco afirmar que o que sabemos hoje em dia, ou pensamos saber, tanto sobre a história da moeda quanto sobre a história da colonização, baseia-se em evidências arqueológicas, mas não na "análise arqueológica". E a interpretação da evidência arqueológica ainda é a questão irresolvida no diálogo entre historiadores, numismatas e arqueólogos²⁹.

Meu terceiro exemplo é uma curiosidade — a recusa perversa de alguns famosos especialistas em história da tecnologia em permitir que o historiador ou sua documentação dêem sua contribuição. Eles preferem escrever a história da tecnologia partindo fartamente, se não exclusivamente, dos artefatos, levando a psicologia de Clarke a uma *reductio ad absurdum*, sem a graça redentora das rigorosas técnicas deste. As conseqüências podem ser exemplificadas comparando-se os dois primeiros volumes da muito apreciada *A History of Technology*, escrita por Charles Singer e outros³⁰, com os esmerados estudos — muitas vezes recebidos sem o devido reconhecimento, mas sempre frutíferos e precisos — realizados durante a

década passada por estudiosos que combinam evidências arqueológicas e documentais numa investigação da tecnologia agrícola da Gália e outras partes do Império Romano ocidental³¹.

Quero deixar claro que boa parte do que chamei de avanço foi consequência de uma nova ótica, de novos interesses históricos e de novas perguntas que o historiador ainda não fizera a si mesmo, e, portanto, tampouco aos arqueólogos. O que desejamos agora do arqueólogo e, mais estritamente, o que têm os novos caminhos a oferecer para o historiador da Antiguidade?

Antes de mais nada, devo expressar minha crença de que o rápido desenvolvimento e a aplicação de técnicas científicas sofisticadas respondem apenas parcialmente a pergunta. Tais técnicas naturalmente já provaram seu valor, sobretudo na localização dos lugares mais promissores a ser explorados. Um exemplo mais interessante, que suscita implicações estimulantes, é a análise espectroscópica, que revelou que toda a obsidiana (vidro vulcânico) usada para ferramentas, por volta de 6000 a.C. no mais tardar, numa região que se estendia do sul da Macedônia a Creta, veio da ilha de Melos, onde, com base nas evidências atuais, não houve povoação alguma durante vários milhares de anos depois do início da extração da obsidiana³². Ou, para dar um exemplo da era histórica, ainda não é possível determinar a origem do mármore usado em qualquer estátua ou construção grega específicas. As afirmações usuais, e casuais, sobre a origem do mármore nos relatórios arqueológicos sempre acabam revelando-se meras suposições de nenhum valor. Todavia, novas técnicas prometem-nos a possibilidade futura de responder um complexo de perguntas do mais alto interesse para a história social e econômica — perguntas como: que peso dava-se aos custos, especialmente aos custos de transporte, na escolha de um determinado mármore para determinado templo, em relação a outras considerações, ou políticas, ou tecnológicas (a preferência do arquiteto e dos pedreiros), ou estéticas? Até o presente momento é tamanha a falta de informações que tem sido irrelevante abordar essa questão (e, na verdade, jamais se realizou um estudo adequado das pedreiras da Antiguidade). Agora a possibilidade existe, mas sua execução requer um trabalhoso exame de uma grande escala de artefatos e minerações de mármore, amplamente dispersos³³.

Cumprir aqui um alerta sobre o processo de determinação de datas com o Carbono-14. É uma queixa comum dos pré-historiadores que os arqueólogos clássicos não fazem um uso adequado dessa que é a mais conhecida de todas as novas técnicas científicas — uma queixa injustificada. Em primeiro lugar, a experiência acumulada com a determinação de datas por meio do Carbono-14

tem revelado mais excentricidades e complexidades no método do que se poderia suspeitar de início, particularmente quanto aos séculos e milênios antes de 2500 a.C. aproximadamente. "O arqueólogo", alerta-nos David Clarke, "raramente, ou nunca, pode datar em pontos precisos os extratos escavados e suas coleções — todas as datas arqueológicas são relativas, mesmo as decorrentes do processo, chamado de absoluto, que usa isótopos para detectar o grau de desintegração."³⁴ Mais precisamente, datas relativas, ou datas de mais ou menos 50 ou 100 anos, são insuficientemente precisas, e em geral virtualmente inúteis, para as seqüências e inter-relações que procuramos determinar ao fim da Idade do Bronze, isso para não citar a era histórica. Elas não podem ajudar a resolver controvérsias comuns como a data da destruição de Cnossos, a ligação entre a erupção vulcânica em Santorin e a destruição de cidades do leste de Creta, as datas das primeiras colônias gregas no sul da Itália e Sicília.

Finalmente, o que os historiadores da Antiguidade requerem dos arqueólogos é algo muito mais simples, muito mais primitivo — a disposição em dedicarem-se a questões históricas formuladas com precisão e uma conscientização muito maior do valor das estatísticas, para a qual lápis, papel e aritmética bastam, embora um computador simples também não faça mal algum. Rostovtzeff abordou essa questão precisamente há uma geração. Discutindo a posição extraordinária da Rodes helênica como o maior entreposto e o maior centro financeiro, e talvez a cidade mais rica do mundo mediterrâneo, ele escreveu: "Temos apenas um conhecimento superficial do volume e caráter do comércio ambulante de Rodes. Já discuti acima as evidências referentes a ele, e mencionei as ânforas estampadas de Rodes e Cnido e os problemas ligados a eles. Um dos mais importantes desses problemas é o de suas respectivas datas. Uma *listagem completa de estampas de Rodes certamente nos ajudará a estabelecer sua cronologia*. Algum progresso já foi feito nesse sentido. Podemos datar um considerável grupo de estampas encontradas em Pergamon (220 a 180). Outro conjunto de estampas encontrado em Cartago é certamente anterior ao ano em que a cidade foi destruída. Assim, temos algumas indicações referentes a essas estampas que pertencem ao período decorrido entre 220 a 146 a.C... *Solicitamos estatísticas comparativas* das várias estampas referentes a cada lugar onde as estampas de Rodes foram encontradas para determinar se os estudiosos modernos estão certos em presumir que as estampas de Rodes do período de 220 a 146 são as mais comuns

em todos os centros de atividade comercial de Rodes. *Se a situação permanecer a mesma, devemos limitar-nos a algumas afirmações muito gerais.*"³⁵ (os grifos são meus)

Esse texto foi publicado em 1941. Ainda estamos esperando a lista completa e as estatísticas comparativas, e ainda estamos limitados a afirmações muito gerais³⁶. A relutância dos arqueólogos em se dedicarem a esses projetos (comparáveis à análise dos mármore que já mencionei) merece uma compreensão indulgente. A arqueologia é uma atividade dispendiosa; seus patrocinadores são atraídos principalmente pela possível descoberta de peças de museu ou de algo que desperte sensação. Essa é, provavelmente, a explicação psicológica do fato de estarem se tornando cada vez mais comuns as listas completas e as estatísticas comparativas de moedas, cerâmica geométrica, esculturas gregas antigas e de outros objetos similares, enquanto que o catálogo da arqueologia da Roma primitiva, de Gjerstad, continua sendo uma exceção, e o catálogo das ânforas estampadas de Rodes uma aspiração. Contudo, essa explicação não pode ser aceita pelo historiador — cuja profissão, além do mais, não lhe dá competência para fazer esse trabalho³⁷. Essa tampouco é a única explicação. Há poucos anos, Snodgrass recolheu todos os restos identificáveis de objetos cortantes e armas encontrados na Grécia continental (exceto a Macedônia) que podiam ser datados aproximadamente do período de 1050-900 a.C. Sua tabela desses achados é a seguinte³⁸:

	Bronze	Ferro
Espadas	1	20 +
Pontas de lança	8	30 +
Adagas	2	8
Facas	0	15 +
Cunhas de machado	0	4

Nada de sensacional aqui, contudo essa simples tabela levanta uma questão que até então não fora colocada exatamente desse modo, apesar das afirmações vagas baseadas nos poemas e outras supostas obras de Homero: quanto tempo levou a mudança do bronze para o ferro, não "no geral", mas nas armas e utensílios decisivos? A pergunta cronológica, uma vez formulada desse modo (o único correto), não permitiu outra resposta — se é que se pretendia uma — para a coleta e tabulação *totais* das evidências.

Essa ilustração — e apresso-me em dizer que há outras — explica por que eu coloco o interesse por perguntas históricas precisas no mesmo nível da aritmética e da atenção mais cuidadosa para com

as estatísticas, quando declaro o que considero ser uma necessidade urgente no futuro imediato. Minha própria experiência sugere que a tarefa de Snodgrass foi dificultada pelas deficiências da arqueologia e dos relatórios arqueológicos referentes às sepulturas e objetos nelas encontrados. Nos últimos anos tentei por duas vezes usar essas evidências, primeiro para a complicada e mal entendida situação lingüística da Sicília romana, depois para a história dos objetos militares encontrados nas sepulturas gregas da Idade do Bronze e da subsequente "Idade das Trevas". Nas duas vezes, limitei-me a observações impressionistas e a reclamações, muito semelhantes às de Rostovtzeff sobre as ânforas estampadas de Rodes. A escavação e posterior publicação só foram sistemáticas e completas em poucos cemitérios³⁹. Pior ainda, seria necessário um grande e exclusivo projeto de pesquisa somente para coletar a bibliografia. Enquanto o historiador da Inglaterra anglo-saxônica dispõe da *Gazetteer of Early Anglo-Saxon Burial Sites*⁴⁰, de Audrey Meany, não conheço nenhum guia comparável de qualquer distrito da Grécia ou de qualquer província do Império Romano⁴¹.

Portanto, voltamos ao mesmo lugar de Ucko e a Deusa Mãe. Seria inútil apresentar mais exemplos⁴². Mas é necessário olharmos para o outro lado, para as necessidades do historiador sob o ponto de vista do arqueólogo. Uma objeção comum pode ser descartada de plano: a classificação e a cronologia, objeta-se, ainda são ambíguas, e até que elas sejam estabelecidas com maior exatidão, as questões históricas têm de esperar. Isso nada mais é que o *Principle of Unripe Time* (Princípio do Amadurecimento), de Cornford⁴³. É mais sério o argumento de que os arqueólogos já estão sobrecarregados, que ainda há tanta escavação a ser feita, que a publicação deveria ser ainda mais postergada. Não há resposta para isso, só uma escolha de valores. De que serve, eu responderia, a enorme quantidade de relatórios anuais sobre esse trabalho se, na grande maioria das vezes, deles pouca coisa emerge além de fatos isolados, que logo serão invalidados ou corrigidos no trabalho do ano seguinte, ou dos anos seguintes? De que servem novas escavações quando tantas outras mais antigas ainda não foram totalmente relatadas e um grande número delas não foi ainda sequer publicado? E, finalmente, de que serve perguntar qual a utilidade da arqueologia, se, salvo as peças de museu que às vezes surgem das ruínas, ela a nada leva senão a relatórios?

Uma solução que está sendo discutida para a genuína dificuldade criada pelo volume excessivo de trabalho e insuficiência de mão-de-obra e recursos financeiros é o emprego de boas técnicas de amostragem. Devo fazer objeções. Nenhuma técnica de amostragem é "boa", exceto em termos de uma gama predeterminada de questões.

Um arqueólogo precisaria de muita audácia para acreditar que pudesse prever as perguntas que outro arqueólogo ou um historiador pudessem fazer uma década ou geração depois, perguntas originadas de novos interesses ou novos resultados de investigações mais antigas. A experiência com o computador tem produzido muitos exemplos das infelizes conseqüências, apenas a esse respeito, da previsão insuficiente das possibilidades na fase de codificação. Tal falha na arqueologia é ainda mais danosa, porque está na natureza da escavação arqueológica destruir literalmente — destruir para sempre — tudo o que, ao ser desenterrado, não é totalmente registrado nem preservado⁴⁴.

Há, naturalmente, a réplica esmagadora: *tu quoque*. Que aceito, como já afirmei. Historiadores da Antiguidade ficam também, muito freqüentemente, satisfeitos com os efeitos, muitas vezes não-enumerados e não-quantitativos, e muitas vezes imprecisos, das perguntas que fazem a si mesmos, tanto sobre evidências documentais quanto sobre evidências arqueológicas.

III

A cidade grega de Acragas (a Agrigento moderna), na Sicília, era famosa por sua riqueza e consumo notável no século V a.C. O símbolo evidente que ainda sobrevive é a quantidade e qualidade de seus templos de pedra, dez dos quais talvez tenham sido construídos nesse século. Dez é uma quantidade extraordinária, e há interessantes problemas sociais a estudar. Mas, o que é um padrão razoável para a construção de um templo nesse período? Responder essa pergunta hoje implicaria uma enorme operação de pesquisa, pelas razões que já apresentei — a ausência de redatores e, como descobri quando considerei a pergunta, de estatísticas sumárias mesmo de cidades importantes como Corinto e Mileto. Na ausência de uma documentação literária ou epigráfica, só a arqueologia pode fornecer os números — com uma reconhecida margem de erro; os arqueólogos, porém, não fizeram isso. Templos não são reles apetrechos fúnebres; eles são fundamentais para a história da arte grega, e a quantidade de publicações sobre esse tema cresce anualmente, mas só a título de exemplo.

Coloquei essa ilustração no fim não apenas para apresentar mais uma queixa, mas também para juntar um segundo paradoxo à minha paradoxal meia-verdade anterior. Se muitas vezes ocorre que a utilidade da arqueologia para a história cresce com o aumento da documentação, é também verdade que certos tipos de documenta-

ção tornam a arqueologia mais ou menos desnecessária. Se tivéssemos colocado a questão de Acragas para a Idade Média, teríamos encontrado a resposta nos registros papais e diocesanos. E um exemplo final. Por meio de um cálculo engenhoso, totalmente baseado nos resultados da análise estilística do que restou, R. M. Cook chegou a uma estimativa razoável da quantidade de homens engajados na atividade de confecção da fina cerâmica ateniense no século V a.C.⁴⁵ Essa foi uma contribuição importante para a história econômica. A mesma pergunta sobre as cerâmicas inglesas em 1800 seria respondida com uma precisão muitíssimo maior e com uma separação por habilidades e funções que está muito longe de ser alcançada em relação a Atenas, se simplesmente consultarmos os arquivos de cerâmica. Não é de surpreender, portanto, que o campo relativamente novo da arqueologia industrial continue estagnado. Eu ficaria muito mais surpreso se algum dia ela revelasse qualquer avanço.

A antropologia e os clássicos*

"E por fim eu deveria agradecer a meus críticos. Eles me alertaram gentilmente que no estudo de Alfa existe o risco de eu perder Ômega de vista. Concentrada nas *origens*, nas raízes das coisas, esqueci, dizem-me, de colher as últimas e mais belas flores e frutos das árvores. Agradeço-os pelo alerta, mas acho que eles não leram meus *Prolegomena*, ou sequer seu prefácio, onde confesso, como o faço agora, que tenho muito pouco amor natural pelo que um elizabetano chama de 'os Instrumentos Rudes do Pagão'. Os selvagens, salvo por sua atitude reverente e totêmica em relação aos animais, desgostam-me e aborrecem, embora, forçosamente, eu leve longas horas lendo sobre seus tediosos procedimentos. Meus melhores momentos são quando, através do estudo de coisas primitivas, chego a uma melhor compreensão de algum cântico de um poeta grego ou de alguma frase de um filósofo grego."

Esse foi o penúltimo parágrafo da introdução de Jane Harrison para seu *Themis*, escrito na véspera do Ano Novo de 1911. Nada adiantou. "Eu creio que", disse Gilbert Murray em seu Discurso Comemorativo (1928), "nos círculos conservadores ou ortodoxos, *Themis*, considerado um 'Livro perigoso', causou um desagrado ainda maior do que o que fora causado pelos *Prolegomena*."¹ "Desagrado" é uma palavra muito fraca, embora poucos helenistas tenham sido tão francos quanto a autoridade norte-americana

* Conferência Comemorativa de Jane Harrison, pronunciada no Newnham College, Cambridge, em 13 de maio de 1972, publicada somente agora com algumas revisões baseadas em observações de J. R. Goody.

em Platão, Paul Shorey, que, referindo-se a *Four* (posteriormente *Five*) *Stages of Greek Religion*, de Murray, escreveu: "O professor Murray fez muito mal em tomar parte da substituição, imposta a toda uma geração, da concepção da serena racionalidade dos clássicos, formulada por Arnold e Jebb, pelo helenismo coribântico de Miss Harrison, Isadora Duncan, Susan Glaspell, e do livro de Stark Young, *Good Friday and Classical Professors*, o helenismo do mais puro estilo *vaudeville* de Vachel Lindsay, o helenismo antropológico de Sir James Frazer, o helenismo meio sentimental, polinésico, do verso livre e da liberdade sexual de todos os gêiseres efervescentes de 'refugos arrebatadores' sobre o espírito grego."²

Gilbert Murray, desde então, tem sido poupado de ataques violentos, mas graças ao divórcio de Jane Harrison, com o qual ele mesmo não teria concordado, apesar de sua predileção pela palavra "beleza". Assim, Isabel Henderson escreveu, sobre o mesmo *Five Stages*, um livro de homenagem a Murray, publicado depois da morte deste: "Ele reafirmou o caráter humanizante da 'reforma' olímpica contra a teogonia irracional. Se Murray parece ter insistido demais nos melhores aspectos do helenismo, sua intenção foi corrigir o equilíbrio que havia aniquilado o lado mais fraco."³ A referência a Jane Harrison é explícita no contexto.

Os juízos de valor e a linguagem singular em que foram expressos não me interessam em si mesmos, mas certas consequências sim. Os *Prolegomena to the Study of Greek Religion* foram publicados em 1903, *Themis* em 1912, os curtos *Epilegomena* em 1921, todos pela Cambridge University Press. Os dois primeiros foram reeditados em 1922 e 1927, respectivamente, os *Epilegomena* não o foram mais; não voltaram a ser publicados até os anos 60, quando o foram por algumas editoras norte-americanas — *Themis* e *Epilegomena* por uma firma especializada em livros sobre ocultismo e espiritualismo. A Cambridge School (um termo ao qual voltarei) tornara-se um epíteto pejorativo, sinônimo das "terríveis consequências do desvio dos helenistas para o lodo do helenismo antropológico, não só da variedade de Frazer mas também de todas as outras escolas de antropologia". Os epítetos são, por natureza, auto-explicativos; bastava alguém dizer "Cambridge School" para captar imediatamente as implicações, sem se dar o trabalho de ler seriamente as obras de seus estudiosos ou de tentar situá-las na história do estudo clássico moderno — com poucas e honrosas exceções.

A notável exceção é naturalmente E. R. Dodds, sucessor de Murray como *Regius Professor* de grego na Universidade de Oxford, cujo prefácio, escrito em agosto de 1950, de seu livro *The Greeks and the Irrational*, acolhe Jane Harrison e resume a posição que ape-

nas esbocei: "Talvez eu deva algumas justificativas a meus colegas de profissão sobre o uso que fiz em vários lugares de recentes observações e teorias antropológicas e psicológicas. Num mundo de especialistas, tais empréstimos tomados a disciplinas com as quais não se tem familiaridade geralmente são recebidos pelos eruditos com apreensão e muitas vezes com um manifesto desagrado. Espero que se tenha em mente, primeiro, que 'os gregos não eram selvagens' e, segundo, que nesses estudos relativamente novos as verdades aceitas hoje estão sujeitas a ser repudiadas como os erros de amanhã." Contudo, o próprio Dodds cita Jane Harrison apenas uma vez, tanto quanto eu saiba, numa desnecessária referência a seus *Epilegomena*, assim como Rivers, Lévy-Bruhl e Kluckhohn, fazendo uma metáfora mais ou menos freudiana de que o mito "é o pensar onírico do povo, assim como o sonho é o mito do indivíduo"⁴.

Mais recentemente, Geoffrey Kirk, cuja explicação radical do mito grego compartilha de uma premissa fundamental com Jane Harrison, expressa por esta última na primeira página da introdução dos *Prolegomena*, de que o "hábito de enxergar a religião grega exclusivamente por meio da literatura grega redundou num erro de método inicial e fundamental"; o próprio Kirk observou, porém, que os dois manuais, habitualmente aceitos como padrão, sobre religião e mitologia gregas, escritos respectivamente por Martin Nilsson e H. J. Rose, "em muito contribuíram para perpetuar uma visão essencialmente vitoriana do ar claro da Grécia e seu efeito tônico no espírito grego que Gilbert Murray e Jane Harrison batalharam em vão para eliminar"⁵, e Kirk não pôde deixar de unir-se ao coro: os livros de Jane Harrison, escreve ele na página 3, "são vívidos, eruditos, e mesmo assim não são pedantes — e de forma alguma controlados por qualquer coisa que lembre uma lógica cuidadosa".

Um classicista naturalmente tem o direito de preferir a "racionalidade serena" ao menadeísmo, e de gastar suas energias no que preferir. Pode-se duvidar que o conhecimento tenha avançado muito com a adição de metáforas botânico-estéticas — árvores, frutos, flores, lodo; pode-se também duvidar que a concentração cega no serenamente racional possa produzir um entendimento adequado mesmo daquilo que ela pretende examinar, mas não discuto isso. Nem pretendo entrar num exame detalhado da obra de Jane Harrison.

Meu objetivo é metodológico e histórico. Quando Jane Harrison errou, como certamente errou, em sua insistência sobre os fundamentos ritualísticos de todos os mitos, foi porque não soube lidar com as evidências gregas, não porque dedicara-se a longas horas de leitura sobre os tediosos procedimentos de selvagens. Este último tema guarda importância mais como elemento para a psico-

biografia de Jane Harrison do que como tema clássico. Este é o ponto metodológico. O histórico é que a hostilidade oriunda da legendária Cambridge School, hostilidade causada pelo mau raciocínio e emocionalismo, foi um poderoso fator, se não a causa, que contribuiu para a suspensão quase total do diálogo entre a antropologia e os clássicos, suspensão ocorrida — pelo menos na corrente principal dos estudos clássicos — não só neste país como também em todos os lugares⁶. Os longos anos de indiferença e resistência à descoberta fundamental de Milman Parry sobre a natureza da poesia oral, que ele fez entre os bardos da Iugoslávia que não dominavam a escrita — uma resistência que, embora já enfraquecida, não desapareceu —, exemplifica a situação.

Nos últimos anos, todavia, o diálogo foi retomado, de um lado, e há uma necessidade de maior reflexão sobre os métodos, as implicações e os limites. Mas primeiro devo enterrar o fantasma de Cambridge, por cujo ressurgimento à luz do dia fui, aparentemente, o imprudente responsável, por ter escrito *The World of Odysseus*. O ilustre antropólogo que escreveu, mas não assinou, a resenha de *Myth*, de Kirk, publicada na primeira página do *Times Literary Supplement* (14 de agosto de 1970) citou logo de início Frazer e Jane Harrison, para afirmar em seguida que, a despeito do embaraço que Jane Harrison causou entre os "membros mais ortodoxos da faculdade clássica de Cambridge... tem havido uma persistente tradição cambridgeana, atualmente refletida na obra de M. I. Finley" e de G. S. Kirk, embora este último seja apenas um "convertido não muito convicto". O fato é que, antes de escrever e publicar *The World of Odysseus*, jamais estive em Cambridge; que Geoffrey Kirk começou a escrever sua obra sobre o mito depois que trocou seu cargo em Cambridge por Yale; que Gilbert Murray, um incorrigível australiano de Oxford, era um membro genuíno, assim como Francis Cornford, do herético trio original; que, apesar de toda a admiração de Jane Harrison pelo *Golden Bough**, seus mentores intelectuais, como ela mesma disse explicitamente mais de uma vez, foram Durkheim, Nietzsche, Bergson, depois Freud e Jung⁷. O ar úmido e frio de Cambridge é tão irrelevante quanto o ar límpido da Grécia para os problemas dos clássicos e da antropologia, dos gregos e selvagens.

Definirei, a seguir, os termos de meu título. A segunda metade, "os clássicos", não é difícil: é o símbolo convencional, apesar de inadequado, do mundo greco-romano; não só do mito e da religião greco-romanos, nos quais se concentra uma parte preponde-

* Obra em doze volumes de Sir James Frazer. (N. R.)

rante da discussão, mas também de todos os aspectos da vida dos gregos e dos romanos, material ou simbólica. "Antropologia" já não é tão fácil de definir. Os leigos imaginam habitualmente a antropologia como o estudo dos povos primitivos, sem saber ao certo se ela abarca tanto os grupos contemporâneos quanto as sociedades pré-históricas ou só estas últimas, uma associação que ainda se reflete no termo "antropologia física" e na existência de departamentos universitários de "Arqueologia e Antropologia". Os antropólogos profissionais tendem a rejeitar essa definição por duas razões distintas. A primeira é a dificuldade semântica com a palavra "primitivo". A segunda é uma divergência interna quanto aos objetivos da disciplina. Num extremo está a afirmação global, expressa recentemente por Sol Tax, por exemplo, quando ele escreveu que o "objeto de estudo da antropologia é a origem e o desenvolvimento do *Homo sapiens* como um todo, e suas variações"⁸, afirmação essa que incluiria na antropologia a maior parte do conhecimento humano, com poucas exceções como a astrofísica teórica e a geologia, invalidando a própria idéia de uma disciplina de regras teóricas e metodológicas próprias e campo de estudo próprio. Uma definição mais modesta, que adotarei, é, segundo as palavras de Leach, "o estudo do comportamento de pequenos grupos que operam dentro de uma matriz estrutural e cultural definida"⁹, acrescentando o termo "não-letrados" — pequenos grupos não-letrados. Acredito que essa definição seja adequada para a maior parte do estudo antropológico, a despeito do fato de que os antropólogos, inclusive o próprio Leach, às vezes estudam aspectos de grupos maiores e mais avançados, quando migram, parece-me, para a disciplina congênere que é a sociologia, ou quando selecionam pequenas unidades, como povoações indianas, a fim de poderem conservar seus métodos de investigação específicos.

Usei acima a palavra "diálogo". Hoje essa palavra dificilmente poderá ser aplicada porque, como Clyde Kluckhohn observou em suas conferências, também chamadas *Anthropology and the Classics*, dadas em 1960 e publicadas postumamente em 1961, "o fluxo de idéias e matérias entre os dois campos de estudos, o clássico e o antropológico, tornou-se com o correr dos anos crescentemente unilateral"¹⁰. *Ancient Law*, de Maine, e *La Cité Antique*, de Fustel de Coulanges, estão incluídos, em sua área, nas listas dos "primeiros clássicos" dos antropólogos¹¹, mas essas obras apareceram há mais de um século e não têm sucessores. Uma boa parte da explicação está no papel central do trabalho de campo da era pós-Boas e pós-Malinowski da antropologia, com alguma ajuda, desconfio, da notoriedade da Cambridge School. Se a antropologia sofreu ou não com sua retirada do diálogo, não cabe a mim dizer¹², embora

eu talvez possa observar que algumas exceções recentes não têm sido encorajadoras, inclusive, infelizmente, o terceiro capítulo do próprio Kluckhohn, intitulado "A Brief Grammar of Greek Culture".

Consideremos o procedimento de Kathleen Gough ao examinar a noção do "difundido domínio da escrita"¹³. Primeiro, ela toma números para a população da Atenas do século V a.C. emprestados a *The Rise of the West*, de William McNeill, uma fonte incomparavelmente derivativa no assunto, acrescenta numa nota uma "estimativa" de Talcott Parsons que simplesmente é ilógica, depois afirma explicitamente que a maioria das mulheres era analfabeta, e insinua a mesma coisa quanto aos escravos e aos que ela chama inadequadamente de "estrangeiros desprivilegiados", sendo que nada disso é correto, e sobre a mesma base, que sequer posso chamar de areia, conclui que "é possível que a Índia da dinastia Gupta... ou mesmo a região central do Império Maurio... já tivesse uma percentagem quase tão grande de população que lia e escrevia". A seguir, ela coloca os gregos (não mais apenas os atenienses) na categoria de sociedades de "avanço intermediário" de Parsons... apresentando estas uma alfabetização plena dos adultos de sexo masculino da classe superior", uma definição que é muito restritiva para Atenas. Uma notável observação, igualmente restritiva, encerra a discussão: "Uma pesquisa mais acurada, todavia, pode revelar diferenças quantitativas no domínio da escrita que são de fato cruciais..."; notável porque *miss* Gough, "evitando os tediosos afazeres históricos"¹⁴, não dispendeu esforço algum para consultar *qualquer* pesquisa disponível. É de se imaginar qual seria a reação de *miss* Gough se um historiador clássico tratasse a matéria estudada por ela de modo tão arrogante e mesmo desdenhoso.

Volto a lembrar que reconheço a existência de exceções importantes. Sempre há exceções, mas cabe-me considerar a regra, e para tal tomarei por base não um cômputo estatístico, e sim a *auctoritas* dos especialistas, cujas obras adotarei como modelos (obras, sempre que possível, recentes). Em 1950, Evans-Pritchard apresentou sua célebre argumentação em defesa da máxima de Maitland: "logo a antropologia terá de optar entre ser história ou não ser nada". Ele voltou ao assunto onze anos depois em outra conferência, intitulada "Anthropology and History", que começou com o seguinte comentário sobre sua conferência anterior: "Não direi que houve uma tempestade de protestos, mas, tendo em vista as críticas que me foram dirigidas, eu certamente entrara no terreno pernicioso do preconceito anti-histórico."¹⁵ Em 1968, I. M. Lewis replicou, um

tanto amargamente, que "as aparências... são... algo decepcionantes"; os antropólogos, de fato, "vêm tentando há muito tempo escrever história"¹⁶. Todavia, ele aparentemente não compreendeu uma parte essencial do argumento de Evans-Pritchard, que era um apelo para a retomada do diálogo. A história dos antropólogos à qual Lewis se refere, cálculos históricos das sociedades que os antropólogos normalmente estudam — que, naturalmente, é uma função legítima —, parece tão indiferente ao estudo interdisciplinar quanto nós, historiadores, somos acusados de ser.

Muitas vezes me é impossível reconhecer minha profissão nas descrições que fazem dela. Por exemplo, Lewis escreve que, "com a exceção de Namier e outros de pontos de vista semelhantes, eles [os historiadores] tendem, em minha opinião, a salientar a singularidade e a particularidade de seus objetos de estudo, e, em sua interpretação dos acontecimentos, enfatizam mais artefatos culturais como 'o espírito da idade' do que imperativos institucionais"¹⁷. Somos tentados a perguntar: quais historiadores posteriores a Voltaire, além de Namier, o professor Lewis já leu? Acho difícil pensar num único historiador importante sobre o qual essa afirmação possa ser verdadeira, ainda que em parte.

Podemos compilar uma considerável antologia de citações de destacados antropólogos contemporâneos denegrindo o estudo do passado: "A história nunca é história, mas história-para", "toda história é conjectural", "o passado pode ser considerado em grande parte como mito". Vários problemas importantes encontram-se sob essas afirmações sentenciosas, afora o problema histórico essencialmente irrelevante de que, a começar por Malinowski, os antropólogos exageram em sua reação contra a conjectura histórica e o evolucionismo não linear de seus predecessores ao rejeitar não só seus maus métodos como também o tema de suas pesquisas, um procedimento que, embora compreensível, não é justificável.

Uma importante questão foi formulada de modo grosseiro por uma escola atual de arqueólogos da pré-história: tanto arqueólogos quanto antropólogos devem abandonar a "noção de explicação histórica enquanto categoria de atividade intelectual válida e, mais ainda, de atividade científica"¹⁸. Procurar a certeza, procurar ser "científico", ansiar pela noção do não-cientista do que é uma ciência natural, tendo por modelo a física e sua multiplicidade de leis e previsões, é muito comum entre as várias disciplinas que tratam do comportamento humano, inclusive a história. Se limitarmos essa consideração à antropologia e perguntarmos quais foram as generalizações abrangentes, não-conjecturais, produzidas por essa disciplina — isso sem falar em leis —, sobram apenas, a meu ver, as

generalizações "especulativas em sua maior parte e... de tal modo gerais que não têm valor" (Evans-Pritchard¹⁹) — não posso deixar de citar um exemplo que acabou de chegar à minha mesa: "As pessoas têm de adaptar-se e dispende energia para trabalhar"²⁰ —, ou seja, são generalizações ou triviais, ou banais (Boas²¹), ou tautológicas (Leach²²). Não encontro aí nenhum fundamento para considerar a história nem conjectural nem, em contraposição, como mito. Philip Abrams observou recentemente que quando "querem adotar um novo tipo de explicação, *ligeiramente* mais generalizada" que a análise convencional dos acontecimentos individuais, "os historiadores podem fazê-lo sem dificuldade e sem deixar de ser historiadores em nenhum sentido. O que não se reconhece... é que só nesse nível *ligeiramente* mais generalizado é que a sociologia também explica qualquer coisa"²³ (os grifos são dele). Quando descobriu que $E=mc^2$, Einstein iniciou uma cadeia de mecanismos que destruíram Hiroshima e Nagasaki e levaram o homem a pousar na Lua. Que "lei" antropológica leva ao Partenon ou ao *Corpus Iuris*²⁴?

A quimérica busca da certeza científica e das leis científicas levou a algumas notáveis conclusões, à qual tampouco escapou a obra de Lévi-Strauss; suas idéias sobre história resistem extraordinariamente a qualquer definição. Como não me atrevo a dizer que Lévi-Strauss é contraditório, limito-me a citar a recente frase de Barne, de que suas idéias sobre história são "irremediavelmente as sistemáticas"²⁵. Num extremo encontra-se a introdução à *Antropologia Estrutural*, na qual ele parece identificar-se com a máxima de Franz Boas: "Para compreender um fenômeno temos de saber não só o que ele é mas também como se formou."²⁶ No outro extremo — e não sou o único leitor que chegou a essa conclusão —, ele praticamente considera a "história como 'apenas uma bendita sequência de uma coisa atrás da outra'"²⁷.

Todavia, há duas concepções que reaparecem tão persistentemente a ponto de constituírem uma base segura para reflexão. Uma é que a história "não é um fluxo contínuo de eventos, e sim uma escolha descontínua feita pelo homem desses incidentes e processos que são ajustados a uma ordem lógica pela mente humana. A cronologia é, portanto, importante não como uma afirmação de continuidade ou desenvolvimento real, mas como uma indicação de como a mente agrupa, codifica e impõe um sentido a um conjunto de unidades constituintes tiradas da sequência ininterrupta dos acontecimentos"²⁸. Portanto, não é possível escrever uma história da Revolução Francesa. Isso, naturalmente, é coerente com sua concepção fundamental da ciência antropológica como a descoberta de padrões, estruturas inconscientes, os códigos e símbolos ocultos sob

fenômenos sociais observáveis. "A história", escreve ele em *La Pensée Sauvage*, "é um método sem nenhum objeto distinto correspondente... a história não está ligada nem ao homem nem a qualquer objeto determinado. Ela consiste inteiramente de seu método... Como se diz de certas carreiras, a história pode levar a qualquer coisa desde que seja abandonada."²⁹

Minha intenção não é negar a existência de estruturas inconscientes ou de códigos e símbolos quando contra-argumento que o comportamento humano não pode ser reduzido *somente* a estruturas e símbolos. A Bastilha não está mais na Praça da Bastilha, o sistema educacional francês excessivamente centralizado foi criado por Napoleão há mais de um século e meio, mercadorias são transportadas pelos grandes rios da França, para tal conde ou qual príncipe, sem pagamento de taxas. Não é nem arbitrário nem totalmente subjetivo vincular esses dados à história da Revolução Francesa. E, para dar outro exemplo, tampouco a burocracia que encontramos a todo momento em nossas vidas é *somente* um tipo weberiano ideal, quanto mais apenas um símbolo.

O comportamento visível é um tema de investigação sistemática tão legítimo quanto as estruturas inconscientes subjacentes. As instituições sociais são uma forma de comportamento visível tanto quanto os códigos ou símbolos. A negação dessa proposição, implícita em grande parte do atual discurso dos antropólogos, de que "a história é como o mito" (e, presumivelmente, "a antropologia é como a física"), produz a desesperança recentemente refletida por Gerschenkron quando ele encerrou a resenha de um livro sobre o conceito de continuidade na antropologia alemã com estas palavras: "Este resenhista compreendia bem mais claramente o que é a cultura antes de ser persuadido a ler o livro de A. L. Kroeber e Clyde Kluckhohn (*Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Nova York, 1963), que oferece 160 definições apresentadas por 111 autores."³⁰ Mas Gerschenkron, por outro lado, é economista e historiador. Portanto, deixem-me citar um antropólogo, John Barnes: "para escapar de uma dança de símbolos divertida, mas, em última análise, estéril, na qual a história e a antropologia, a sincronia e a diacronia, a consciência e a inconsciência, o tempo reversível e o irreversível dançam infindavelmente uns em volta dos outros até que os espectadores decidem ir embora, temos que decompor as dicotomias, estabelecer a continuidade e fornecer mais fatos"³¹.

"Sincronia e diacronia" refere-se à metáfora de Jano, de Lévi-Strauss, muito conhecida e citada. Tomando termos emprestados à linguística estrutural, Lévi-Strauss diz que a antropologia desco-

bre estruturas sincrônicas ou modelos, e a história estruturas diacrônicas ou modelos. Parece-me que há uma falácia ou, pelo menos, uma armadilha nessa sedutora formulação, qual seja, a de que as duas faces de Jano são concebidas como nada mais que dois sistemas alternativos de coordenadas sobre uma superfície plana, que a antropologia compara instituições ou modos de comportamento entre grupos contemporâneos, e a história entre um só grupo em dois ou mais pontos do tempo. Uma distinção essencial é negligenciada. Uma comparação estrutural entre os grupos A e B não pode ser a mesma que uma comparação entre A e A', porque neste último o fator de mudança foi introduzido, mas no primeiro não. A mudança é uma parte importante do comportamento social³². Isso é um lugar-comum, que infelizmente precisa ser repetido, como é o caso da análise sincrônica que nunca pode revelar mudança, ou o caso de que a conhecida dificuldade em se chegar ao passado das sociedades que não dominavam a escrita não é desculpa para pretender que elas não tiveram passado ou que seu passado é irrelevante. A mudança, além do mais, requer explicação. "Se não fosse pela idéia de transformação", disse Piaget, "as estruturas perderiam toda sua importância explicativa, visto que elas cairiam dentro de formas estáticas."³³

Eu poderia documentar amplamente a acusação de Evans-Pritchard de que a escola da antropologia funcional, em particular, na melhor das hipóteses "aparenta uma devoção simulada... pela possibilidade de um estudo científico da mudança social"³⁴. Todavia, limitar-me-ei a dois exemplos, grandes generalizações que aparentemente tornam desnecessária até mesmo a simulação. "Embora o passado possa ser uma fonte de imperativos que controlam a forma e o conteúdo das ações dos homens na sociedade", escreve Lewis, "seu papel na determinação do comportamento atual dos homens é secundário em relação às interconexões existentes entre as atuais crenças, ações e organizações institucionais deles. O costume atual substitui o passado enquanto repositório das origens do comportamento social."³⁵ A formulação alternativa não tem sentido. Como surgiu o presente senão pela reprodução do passado? O passado e o "costume atual", portanto, não são "repositórios [alternativos] das origens do comportamento humano", e sim complementares. Eu faço determinada coisa porque ela é a coisa aceitável a ser feita, segundo os costumes que prevalecem em minha sociedade; ela é aceitável porque foi passada à minha geração pelas gerações anteriores. Essa, sem dúvida, é a afirmação de um ideal, uma vez que também ocorrem mudanças através e dentro das gerações, mas a realidade, por estar sempre próxima do ideal, invalida a for-

mulação de Lewis. Além disso, Lewis defende uma hierarquia explicativa — o passado é secundário como fonte de imperativos —, deixando imediatamente implícito que tudo o que é secundário exige menos análise. A falácia do funcionalismo equilibrado traz estranhos resultados³⁶.

Lucy Mair é mais cautelosa: "Devemos perguntar não se a história é relevante [para o antropólogo], e sim *que* história é relevante. A resposta não está tão distante da máxima de Malinowski, a de que o passado é importante na medida em que vive no presente. Os acontecimentos registrados do passado que comprovadamente tiveram relação com os fenômenos investigados são importantes."³⁷ Afora a errônea restrição da disciplina aos "acontecimentos registrados", a máxima não tem sentido. De que forma poderá o investigador determinar quais acontecimentos do passado têm relação, mesmo que secundária, com os fenômenos presentes que estão sendo investigados, sem um estudo sistemático do passado? E assim a falsa devoção traz-nos de volta a Boas: "Para compreender um fenômeno temos de saber não só o que ele é, mas também como ele surgiu." Acho incrível que esse truísmo tenha de ser reapresentado, agora de forma polêmica.

A paixão pelo presente, pela contemporaneidade, é, pelo menos em parte, um subproduto da falácia que permeia a história mais recente da antropologia. Tendo abandonado o tosco evolucionismo de seus antecessores, os antropólogos acabaram por abandonar a evolução, o próprio progresso. Assim, Leach cita favoravelmente as seguintes observações de Godfrey Lienhardt: "Se relato sem qualquer comentário que alguns homens primitivos referem-se aos pelicanos como seus meio-irmãos, pouco mais faço que oferecer ao leitor palavras que, em inglês, sugerem a atmosfera dos contos de fadas e do absurdo... Para tornar isso compreensível em inglês, seria necessário fazer um amplo cômputo de pontos de vista sobre as relações entre o humano e o não-humano completamente diferentes dos que admitimos, mas nem por isso necessariamente menos racionais."³⁸ Num certo sentido, a palavra "racional" pode incluir pelicanos como meio-irmãos dos homens, mas há outro sentido, muito mais importante, compreendido por todos nós, que torna essa disposição de palavras simplesmente irracional. A mudança da *mentalité prélogique* de Lévy-Bruhl para o *pensée sauvage* de Lévi-Strauss não removeu uma só partícula de progresso da história da humanidade.

Nem todos os antropólogos incidem nessa falácia, naturalmente: Evans-Pritchard protestou em 1950³⁹, Goody em 1968⁴⁰, mas o simples fato de que eles foram levados a protestar justifica minha argumentação. A última edição (1951) das influentes *Notes and Queries*

on *Anthropology*, preparada por uma comissão da Royal Anthropological Institution, exemplifica o lapso (p. 28): "Mesmo que a diversidade das culturas humanas seja tão extraordinária, não se pode mais continuar afirmando que ela indica diferenças fundamentais na mentalidade humana. Recentes progressos da psicologia estabeleceram a identidade básica da estrutura mental do homem em todos os ramos da raça humana. Os sociólogos descobriram princípios similares que atuam em todos os tipos de sociedade..." Em qual sentido pode-se dizer que uma "identidade básica da estrutura mental do homem", uma frase no mínimo ambígua, implica "princípios similares que atuam em todos os tipos de sociedades"? Não preciso repetir minha opinião de que uma equivalência como essa pressupõe um enfoque limitado, que forçosamente leva a "princípios" descabidos ou banais, mas a interrupção do diálogo entre a antropologia e a história trouxe resultados práticos que merecem um exame concreto, e eu me proponho a analisar duas áreas do comportamento humano, a escrita e a política.

Quanto à primeira posso ser breve, pois Goody já disse o que era necessário⁴¹. Sempre temos a impressão de que a diferença mais significativa entre as sociedades que dominavam e as que não dominavam a escrita está nos olhos do observador, sendo consequência das diferentes fontes de informação disponíveis para o investigador. Basicamente, essa diferença é técnica e não tem importância⁴², o que realmente conta é que a escrita afeta profundamente toda a atividade social. Não perderei tempo com a questão que busca determinar se a escrita é uma condição suficiente ou somente uma condição necessária para esse ou aquele desenvolvimento social, uma discussão que não passa de uma tática diversionista⁴³. A proposição deixa claro que não há um único aspecto do comportamento humano que não tenha tido maiores possibilidades de desenvolvimento, mudança, progresso, com a introdução da escrita numa determinada sociedade, especialmente a escrita que ultrapassa o âmbito de uma pequena e fechada classe de sacerdotes ou governantes. Essa proposição pode ser comprovada, e já o foi, nos campos da política, religião, economia, direito, educação, historiografia, noção do passado e outros, isso para não mencionar a "cultura" propriamente dita. Basta citar a observação de Goody de que "as religiões da conversão, as religiões excludentes, são todas elas religiões do livro"⁴⁴. As consequências específicas da escrita não podem ser automáticas, universais nem inevitáveis, mas consequências são inevitavelmente variáveis, e esse fato implica severas limitações para qualquer proposição ou generalização derivadas unicamente do estudo de sociedades que não possuíam escrita.

A situação referente à política é mais complicada. Talvez seja demasiadamente simplista dizer que determinada sociedade domina ou não a escrita, mas afirmações dessa ordem não são descabidas, enquanto que o número de sociedades totalmente destituídas de governo e política — pelo menos no sentido da expressão de relações de poder — é muito baixo para permitir qualquer formulação alternativa nessa área do comportamento. Uma definição adequada para propósitos analíticos de termos como "governo", "política", "Estado", preocupa antropólogos, sociólogos e cientistas políticos, mas não preciso entrar nesse terreno espinhoso. Meu interesse atual encontra-se na principal tendência da antropologia política, e para esse fim os significados de uso comum são suficientes.

No prefácio dessa obra pioneira que é *African Political Systems*, editada por Fortes e Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown sustenta que a "tarefa da antropologia social enquanto ciência natural da sociedade humana" é "descobrir as uniformidades subjacentes às diversidades, através de um cuidadoso exame". Os editores, por sua vez, são ainda mais incisivos: "*Falamos por todos* os antropólogos sociais quando dizemos que um estudo científico das instituições políticas deve... visar *unicamente* ao estabelecimento e à explicação das uniformidades existentes entre elas..." (os grifos são meus). Eu disse anteriormente que essa concepção (para mim) falsa de ciência deve levar a um nível de generalização de pouca ou nenhuma utilidade para quem quer que seja; nesse caso, o desinteresse pelas diferenças remove do campo de estudo os problemas mais importantes sobre governo e política*. Quando M. G. Smith apressa-se a eliminar "processo e conteúdo" por considerá-los "obstáculos intransponíveis", e termina por rejeitar também a função, porque "ainda não foi demonstrado que os bosquímanos, os pigmeus ou os esquimós têm governos funcionalmente homólogos aos dos Estados Unidos e da União Soviética"⁴⁵ — e ele não usa de ironia, devo salientar —, a resposta é óbvia. John Dunn deu-a em outro contexto: "Se o desenvolvimento de uma sociologia da revolução significa a perda da capacidade de estabelecer a diferença entre um golpe militar na Serra Leoa e a Revolução Chinesa, todos os fundos destinados a esse desenvolvimento serão gastos inutilmente."⁴⁶ Devo confessar uma total inabilidade para compreender que vantagem traria remover todas as diferenças entre bosquímanos, pigmeus ou esquimós e os Estados Unidos ou a União Soviética, na busca de algum resíduo homólogo imaginário.

* Os antropólogos não estão sozinhos em sua obsessão pelas "uniformidades subjacentes": veja o capítulo 8.

Como se estabelece de fato uma homologia governamental entre os pigmeus e os Estados Unidos? O primeiro passo indispensável é outra vez o reducionismo, que nesse caso consiste em eliminar o Estado. "Certos escritores de política comparada", disse Radcliffe-Brown, "tendem a concentrar-se demasiadamente no que é chamado de 'Estado soberano'".⁴⁷ Mais recentemente, Georges Balandier, membro do que chamei anteriormente de escola global de antropologia, propôs a "quebra do encantamento" exercida pelo Estado, dissociando-se "a teoria política da teoria do Estado"⁴⁸, onde ele pretende elevar Aristóteles a ancestral espiritual, baseando-se na má tradução e má compreensão de duas passagens famosas da *Política* de Aristóteles⁴⁹. "O Estado tradicional não pode ser definido por um tipo (ou modelo) sociológico que o tornaria *radicalmente* oposto ao Estado moderno"⁵⁰ (se não cabe comparar pigmeus e Estados Unidos, portanto, coteja-se pelo menos zulus e Estados Unidos). Um exemplo mais recente: a fim de "descobrir alguns dos princípios gerais na manobra política que transcende culturas", comece pensando na "política como um jogo comparativo"; assim, "os mesmos padrões de competição política podem ser igualmente percebidos no comportamento dos comparsas de Vallacchi [da organização criminosa norte-americana conhecida como Cosa Nostra], dos habitantes das aldeias da Índia, dos membros do comitê universitário, do general De Gaulle e do mais civilizado dos homens, Herbert Henry, lorde de Oxford e Asquith"⁵¹. Mas a política não é apenas um jogo competitivo: as consequências diferentes do comportamento de Vallacchi, da vitória nos 10 mil metros em Munique e nas eleições alemãs em fins de 1932 bem demonstram a falácia de tal reducionismo.

Devemos concordar com o autor do capítulo sobre antropologia política da *Biennial Survey* de 1969 quando ele escreve, sem ironia: "Não é difícil ver por que os antropólogos evitam uma definição de política onde a sociedade seja considerada uma unidade", bem como "uma definição de política que exija um mínimo irreduzível de autoridade centralizada."⁵² Ele mesmo demonstra coerência quando inicia seu capítulo sobre "sistemas políticos" com duas páginas onde, de um lado, trata dos primatas, e do outro, pleiteia a eliminação do "preconceito" inerente ao pensamento de Easton, qual seja, o que "pressupõe que os sistemas políticos sempre coincidam com governos e sociedades"⁵³.

Duas consequências específicas do método merecem ser consideradas. Primeira: um exame feito em cinco livros dos mais conhecidos e altamente respeitados sobre antropologia política e dois artigos sobre pesquisas revelou um único emprego da palavra "cidadão" e da palavra "naturalizar"⁵⁴, ambas entre aspas, como um

aviso para que a palavra não fosse tomada literalmente, um aviso desnecessário, pois sabe-se que "cidadão" entre os hotentotes era um termo inglês que designava aproximadamente uma classe social específica, distinta não de "estrangeiro" ou "estranho", e sim de "servo". Talvez um ou dois outros exemplos tenham escapado a meu exame, mas não importa: nenhuma das duas palavras aparece em nenhum índice, e o uso de ambas é impedido pela "política" analisada nessas obras.

Segunda: nas sociedades primitivas que indubitavelmente atingiram o nível de Estado, a forma de governo é invariavelmente a chefia, tanto que Lucy Mair, por exemplo, cai na seguinte generalização: "Se tentássemos expressar numa única frase a essência do sistema de Estado, poderíamos dizer que ela consiste na delegação de poder pelo *governante* que detém a autoridade final, de tal modo que *ele* pode esperar que *suas* ordens ou decisões sejam executadas por toda a terra que *ele* diz governar"⁵⁵ (os grifos são meus). Percebe-se que essa formulação abrange mais que os Estados primitivos pelos parênteses restritivos: "ou seu [do Estado] nome em alguns Estados modernos". Além do mais, que a chefia é a única forma de governo existente nos Estados primitivos e também a única concebível para seus povos é demonstrado pelo fato reconhecido de que nesses Estados normalmente instáveis a rebelião é comum e a revolução, desconhecida: "Na rebelião", escrevem Fortes e Evans-Pritchard, "o objetivo, e o resultado, é apenas a mudança das pessoas que ocupam cargos públicos e nunca a abolição destes ou sua substituição por alguma nova forma de governo."⁵⁶

Em minha opinião, portanto, tal política, sem cidadãos, sem revolução, sem dinâmica alguma, sem um conceito ou uma instituição de Estado além da chefia, oferece pouca base para um diálogo com o estudioso clássico; quando muito, pode suscitar uma conversa em voz baixa quanto às eras mais arcaicas da história greco-romana, aquelas que Louis Gernet caracterizou com o termo *pré-droit*, esquisito quando traduzido para o inglês: *pre-law* (pré-direito)⁵⁷. Tampouco a dificuldade com a política é a única. A cidadania era um fator importante, às vezes decisivo, durante os períodos clássicos nas diversas instituições como o casamento, a posse de terras e a taxaço. A erosão da cidadania no Império romano foi um dos principais sintomas da mudança da estrutura do governo imperial e da lenta transformação do mundo antigo para o medieval. Os debates sobre o governo e o Estado são abundantes nas expressões culturais antigas, no épico, na tragédia e na historiografia, bem como na ética ou na teoria política propriamente dita.

Todavia, pode parecer estranho que eu continue a me referir a um "diálogo" quando "contenda" parece ser mais exato. Mas esse não é o caso. Por acreditar firmemente no diálogo — e por praticá-lo —, estou tentando formular algumas regras e estabelecer os limites. Anos de indiferença e mal-entendidos dificultaram essa tarefa, e se tenho sido polêmico é porque julguei essencial eliminar falsas pretensões, e especificar possíveis significados na vaga retórica da "fecundação cruzada" e do "estudo interdisciplinar", sempre desejando que o diálogo seja genuinamente frutífero em minha área. Pois devo repetir, é com meu lado do diálogo que, em última análise, estou preocupado, e meus objetivos e aspirações são modestos, os mesmos que Jane Harrison expressou, embora com um alcance mais amplo, quando ela disse simplesmente: "melhor compreensão de algum cântico de um poeta grego ou de alguma frase de um filósofo grego". O diálogo entre a antropologia e os clássicos é um ramo ou subdivisão do que atualmente se chama "história comparada" ou "sociologia histórica", e "compreensão" é a palavra-chave, com a qual — como fica patente depois de tudo o que afirmei — refiro-me não a leis universais ou estruturas simbólicas e sim a uma compreensão e explicação — e uso outra vez a palavra "modesta" — num "nível ligeiramente mais generalizado" que a análise convencional de acontecimentos isolados encontrados, por exemplo, na narrativa tradicional⁵⁸.

Uma simpática resenhista de meu livro, *Early Greece: The Bronze and Archaic Ages*, lastimou que no capítulo sobre a Antiguidade eu tenha abandonado os "métodos antropológicos" que empreguei em *The World of Odysseus* por um "modelo de luta de classes"⁵⁹. Eu mesmo não empregaria esses termos específicos, mas o que a resenhista quis dizer está claro, e minha resposta é simples. Quanto ao mundo de Odisseu, achei o conceito de troca de presentes de Marcel Mauss um modelo convincente; o trabalho antropológico moderno sobre parentesco é igualmente útil, mas no sentido negativo de revelar como tem sido errada a tradicional ênfase dada ao parentesco nos relatos da sociedade que eu estava analisando; também útil é um paralelo antropológico ocasional para uma prática homérica ou uma outra, de significado heurístico. Mas, de um modo concreto, não considero o trabalho dos antropólogos de muita utilidade para a Grécia antiga (o período entre 750 e 500 a.C., aproximadamente), que viu o nascimento da cidade-Estado, os conflitos sobre a tirania, o primeiro aparecimento da democracia, a *Teogonia* de Hesíodo, a filosofia e a ciência jônica, a escola de Pitágoras e

a poesia de Safo (quanto a Roma antiga, basta mencionar a substituição do parentesco pelo sistema republicano de governo e o primitivo código de leis conhecido como As Doze Tábuas).

Talvez eu esteja incorrendo numa prática tautológica: um diálogo é útil na medida, e só na medida, em que é útil. Só porque a antropologia esclarece um período (ou um aspecto) do mundo clássico não significa automaticamente que ela também esclareça todos os outros períodos (ou aspectos). As sociedades e suas culturas são complexas, e a simples presença de algumas similaridades não é em si mesma base suficiente para nos apressarmos a conclusões sem uma investigação completa no local dessas similaridades em relação à totalidade, a estrutura das sociedades que estão sendo examinadas. Esparta oferece um exemplo modelar. Durante mais de um século os estudiosos têm usado os paralelos antropológicos para uma explicação de Esparta: matérias comparativas sobre tipos de eras primitivas, poliandria, sangria como um rito de iniciação, casamento por rapto, até mesmo tendas de Zulus aparecem e reaparecem nos livros modernos sobre Esparta. O que tem sido amplamente ignorado é que todos os modelos antropológicos são inadequados para a Esparta clássica, a Esparta que, com Atenas, deu aos gregos a liderança real na derrota dos invasores persas e que, meio século depois, entrou numa guerra de vinte e sete anos que destruiu o Império ateniense; inadequados porque as características "peculiares" da vida espartana que a antropologia aparentemente esclarece eram, no período clássico, ritos fossilizados que tinham perdido sua função original (e que os próprios espartanos não compreendiam mais) para adquirir novas funções dentro de uma sociedade complexa que não permitem uma comparação significativa com os grupos primitivos que não dominam a escrita. O que a antropologia esclarece sobre Esparta, paradoxalmente, são certos aspectos de sua história primitiva perdida, e não da Esparta da qual provêm as evidências fossilizadas*.

Um outro tipo de exemplo é apresentado no trabalho de Karl Polanyi. Uma das fontes intelectuais de sua insistência em sustentar que o modelo de mercado de comércio não é universal foi o trabalho do antropólogo alemão Richard Thurnwald, que formulou um esquema de tipos de troca a que designou de "reciprocidade", "redistribuição" e "mercado de intercâmbio (ou intercâmbio comercial)". Polanyi procurou converter tais conceitos em sistemas de "integração", e, embora devamos admitir o malogro desse esforço, suas descobertas continuam indispensáveis no estudo do comércio clás-

* Para mais detalhes, veja o capítulo 10.

sico, até mesmo do comércio em todas as sociedades pré-industriais⁶⁰. Ao leitor restou a irresistível implicação de que o estudioso do comércio clássico deveria aprofundar-se nos estudos disponíveis sobre o comércio primitivo, como o próprio Polanyi o fez. Eu pelo menos não pude resistir, até constatar que todos esses estudos — embora sofisticados e cada vez mais numerosos — geravam mais confusão do que esclarecimento para meus propósitos. Agricultores e mercado agrícola, comércio administrado (uma expressão técnica usada por Polanyi), portos de comércio (outra expressão de Polanyi), "preços" convencionais, intercâmbio comercial são encontrados nos dois mundos. Mas a introdução do genuíno mercado (comercial) — numa escala considerável e em distâncias muito grandes — no mundo greco-romano teve um efeito de realimentação tanto sobre os mercados agrícolas quanto sobre os demais que praticamente inutilizou os modelos primitivos⁶¹.

Minha opinião de que deve-se intensificar o diálogo no que tange aos períodos *prédroit* do mundo antigo, apresentados por Gernet, leva a uma dedução: o classicista tem muito a aprender com a antropologia nos campos do parentesco e do mito e ritual. Muitas coisas a esse respeito podem ser — e têm sido — pormenorizadas, como, por exemplo, "o que sobreviveu" dos períodos mais adiantados ou sobre as práticas sociais individuais que têm sido esclarecidas, às vezes inesperadamente, pelas comparações antropológicas. Todavia, este não é o momento para esse estudo detalhado e, além disso, há uma questão geral que transcende todas as considerações detalhadas, qual seja, a de que a grande importância do diálogo para um classicista reside, em última análise, no cultivo de uma abordagem, um hábito de pensamento — uma metodologia, eu diria, mas não me ocuparei da teoria, uma palavra usada com frequência e, em minha opinião, de modo excessivamente vago pelos antropólogos, como nos parágrafos iniciais de *Notes and Queries*⁶².

Há vários fatores nessa abordagem: a cuidadosa formulação de conceitos e modelos, da qual resulta uma precisão na escolha das questões importantes a serem estudadas e, se possível, respondidas, questões que em geral não são diretamente provocadas pelas fontes (em nosso caso, escritores gregos e romanos)⁶³; uma clareza e consciência sobre as generalizações que empregamos constante e inevitavelmente, mesmo na mais prosaica narrativa ou análise literária, nem sempre com uma compreensão ou uma fundamentação suficientes*; o hábito de apresentar proposições de tal modo que elas permitam validação ou falsificação, e o desenvolvimento de racio-

* Veja o capítulo 3.

cínios adequados a esse fim, dos quais o argumento conhecido, por exemplo, normalmente não faz parte; uma compreensão das distinções e inter-relações entre instituições e sistemas sociais, de um lado, e "cultura", do outro, o que Leach chamou de a "forma, o 'invólucro' da situação social"⁶⁴, que inclui os códigos e símbolos inconscientes, bem como as manifestações culturais públicas de uma sociedade — função e estrutura, em outras palavras, mas sem estruturalismo nem funcionalismo. Não há nenhuma razão intrínseca para que essa abordagem não tenha sido feita com êxito nem na história e na crítica literária nem na antropologia, mas o fato histórico é que a antropologia moderna desenvolveu métodos sofisticados e satisfatórios, ao passo que os clássicos não o fizeram (salvo as técnicas auxiliares como a crítica de textos e a epigrafia)*.

Escolhi deliberadamente a antropologia, e não a sociologia, como mentora. Admitindo-se que a distinção entre essas duas disciplinas reside em grande parte — ou talvez totalmente — na organização do ensino e da pesquisa, distinção nascida da própria diferença de enfoques — a antropologia dedica-se às pequenas sociedades que não dominam a escrita, a sociologia às sociedades modernas —, a literatura resultante diverge a tal ponto que me permite optar pela primeira⁶⁵. Além do mais, em termos de estudo comparativo, justifico ainda minha escolha acrescentando que a moderna sociedade industrial pouca utilidade oferece para o classicista, e a sociologia tem-se mostrado — pelo menos até hoje — mais eficiente quando trata de questões restritas, precisas, limitadas no tempo, resvalando rapidamente para proposições excessivamente generalizadas e banais quando se torna, segundo o jargão, macrosociologia. Idealmente, deveríamos criar uma terceira disciplina, o estudo comparativo das sociedades onde havia escrita, pós-primitivas (se posso chamá-las assim), pré-industriais, históricas (incluo o qualificativo "históricas" porque as sociedades maiores e mais complexas, possuindo escrita ou não, que os antropólogos estudam de fato estão seriamente contaminadas pelo contato com o mundo europeu moderno). Para a maioria das preocupações do classicista (e para a maioria dos períodos nos quais ele se concentra), a China pré-maoísta, a Índia pré-colonial, a Europa medieval, a Rússia pré-revolucionária, o Islam medieval oferecem um campo mais apropriado à investigação sistemática de uniformidades e diferenças e, portanto, para uma maior compreensão da sociedade e da cultura de sua própria disciplina. E esse, como venho tentando enfatizar,

* Há que se reconhecer, naturalmente, que nenhuma sociedade do passado pode ser observada em seu funcionamento concreto.

é o objetivo dessa atividade. Como Gilbert Murray disse, numa linguagem um tanto extravagante, em seu Discurso Comemorativo: "A respeito de um grande sábio escocês disseram que para ele todos os fatos nascem livres e iguais. Para ela [Jane Harrison] era exatamente o contrário. Se o fato tivesse uma mensagem viva ela o abraçava e amava; se ele não a tivesse, perdia completamente a importância para ela."

Os gregos antigos e sua nação*

Perto do fim das guerras persas espalhou-se o rumor de que Atenas recebera um pedido para trair os gregos, e estava tentada a cumpri-lo. Esparta enviou imediatamente uma delegação a Atenas, que foi rápida e enfaticamente tranquilizada. "E, além do mais, há nosso helenismo", disseram, segundo Heródoto (8.144), os atenienses, "o fato de sermos da mesma raça e termos o mesmo idioma, os mesmos santuários, deuses e rituais, os mesmos costumes. Se os atenienses traíssem tudo isso, de fato não agiriam corretamente." E, na verdade, isso aconteceu muitas vezes com os gregos: muitas comunidades, baseadas no conselho recebido do oráculo de Delfos, recusaram-se desde o início a resistir à Pérsia. Mas os sentimentos de Heródoto, se não eram uma declaração exata de uma fê helênica universal e inequívoca, pelo menos não podem ser tachados de propaganda daquela ocasião. Eles aparecem também com muita frequência na literatura grega.

O que estava Heródoto dizendo exatamente? Um político, um dentista ou um sociólogo modernos poderiam explicar que ele estava enumerando os elementos da vida e do pensamento grego que justificavam a inclusão dos gregos nessa classe de organismos sociais que chamamos de nação ou nacionalidade: ascendência comum,

* Este capítulo é uma versão de um artigo publicado originalmente no *British Journal of Sociology* 5 (1954) 253-64, reformulado a tal ponto que na verdade passou a ser um novo ensaio. Quanto à literatura moderna em geral, veja F. W. Walbank, "The Problem of Greek Nationality", *Phoenix* 5 (1951) 41-60; "Nationality as a Factor in Roman History", *Harvard Studies in Classical Philology* 76 (1972) 145-68. Agradeço a James Roy e C. R. Whittaker pelos proveitosos comentários.

idioma comum, religião comum, costumes comuns e uma consciência de pertencer ao mesmo lugar. Todavia, o que Heródoto deixou de incluir é igualmente digno de nota. O helenismo comum aos gregos pode ter tornado inimaginável que os atenienses pudessem unir-se aos persas contra os gregos; mas ele nunca impediu que os gregos (inclusive atenienses) lutassem entre si ou escravizassem outros gregos, nem que empregassem mercenários estrangeiros nesse intento. Tampouco havia o menor indício de que uma estrutura governamental única fosse ou necessária ou desejável. Em outras palavras, ser grego significava muito para Heródoto, intelectualmente, espiritualmente, moralmente, mas o único cunho político de seu helenismo estava em não ajudar não-gregos a derrotar e subjugar gregos.

"Com respeito à soberania política", escreveu George Grote, "a desunião absoluta estava entre seus princípios mais estimados... Essa coexistência de inteira separação política com tamanha comunidade de interesses em outros aspectos é surpreendente para as idéias modernas; e a linguagem moderna não está bem suprida de expressões para descrever os fenômenos políticos gregos. Podemos dizer que um cidadão ateniense era um *alienígena* quando chegava como um visitante em Corinto, mas dificilmente podemos dizer que ele era um *estrangeiro*; e embora as relações entre Atenas e Corinto fossem em princípio *internacionais*, ainda assim essa palavra seria obviamente inadequada para as numerosas autonomias de ordem comum à Hélade, além do fato de que nós via de regra a usamos para descrever as relações dos helenos com os persas ou os cartagineses. Somos compelidos a usar uma palavra como *interpolítica* para descrever as transações entre cidades gregas separadas, tão numerosas no curso da história."¹

Para Grote, representante do *establishment* liberal inglês da metade do século XIX, o padrão grego era simplesmente desconcertante — e, pelo que sei, Grote não fez nenhuma tentativa para explicá-lo — mas no continente*, particularmente na Alemanha, esse padrão tornara-se, nessa época, um exemplo de imperfeição. Nenhum grego antigo proclamara um princípio como a *Confession of Faith***, apresentada no grande encontro da Burschenschaften em 1817, o fundamento ideológico do movimento para a unificação alemã: "A Alemanha é, e continuará sendo, UMA SÓ. Não podemos aceitar a crença de que a Alemanha é composta de trinta e oito ilhas." Portanto, a triste sorte das cidades-Estados gregas, sujeitas a lutas

* Os ingleses referem-se ao resto da Europa como "continente". (N. R.)

** Declaração de fé doutrinária, na forma de um credo. (N. T.)

fraticidas e depois à conquista estrangeira, tornou-se uma lição favorita na batalha ideológica para a unificação².

Desde então, a *fracassada* união política grega tem sido um conceito raramente contestado pelos historiadores da Antiguidade³. Está aí implícita a moderna identificação de nação com nação-Estado, com seu corolário de que qualquer "nação" que nem está unida politicamente e nem sequer lutou por isso sofreu de deficiências inerentes, fracassou, quer no século XIX, quer nos séculos V e IV a.C.: "o fato importante e talvez algo desalentador... A não-compreensão, por parte dos gregos, de sua potencialidade enquanto nação..."⁴ (os grifos são meus). Como ideologia contemporânea, uma doutrina simples como essa é bem compreensível, muitas vezes eficaz e não raro catastrófica. Como instrumento de análise, ela desintegra-se rapidamente. "Sempre houve uma forte tendência para acreditar-se que qualquer coisa que recebe um nome deve ser uma entidade ou um ser, tendo uma existência independente própria."⁵ Em que sentido pode-se dizer legitimamente que os gregos fracassaram em fazer algo que, comprovadamente, eles nunca conceberam nem como um fim possível nem como um fim desejável? Em que sentido, afinal, os gregos foram uma nação, se insistimos em comparar nação com nação-Estado⁶?

Quando Heródoto escreveu, as comunidades gregas, em sua maioria muito pequenas e de população e espaço restritos, estavam espalhadas desde Fase, no extremo leste no mar Negro, até Marselha*. A península grega em si era maciçamente grega, como o eram as ilhas dos mares a seu redor. A costa ocidental da Ásia Menor (Turquia moderna), a maior parte da Sicília, o extremo sul da Itália, de Nápoles para baixo, eram quase que totalmente gregos, mas tais regiões também continham populações não-gregas. Em outras partes do extenso território no qual havia comunidades gregas, estas geralmente eram pequenos pontos isolados num mundo estranho dos cítricos, trácios, líbios, gauleses e dezenas de outros. A menos que impedida por outro poder, cada comunidade tinha seu próprio governo, sua cunhagem de moedas, seu calendário e leis, seus próprios templos e cultos. Apesar das infinitas diferenças, Heródoto pôde falar, sem ser incoerente, do idioma, religião e costumes comuns aos gregos. Esses eram os fundamentos necessários para que cada uma das inúmeras comunidades espalhadas fosse reconhecida como grega, tanto quanto todas as outras, quer em sua própria opinião, quer na dos demais (excetuando-se as inevitáveis pretensões lo-

* Nos séculos posteriores a Alexandre, o Grande, houve um considerável aumento de cidades gregas em direção ao leste, na Ásia Menor, na Síria e na Babilônia, mas isso não altera de modo significativo a situação aqui examinada.

cais a um ramo superior de helenismo). Elas também usavam um rótulo comum para todos os outros povos — *barbaroi* —, cujo emprego visava claramente a estabelecer uma diferenciação restritiva, via de regra — mas nem sempre — com uma implicação pejorativa.

Paradoxalmente, pode-se afirmar que tanto a dispersão dos gregos entre as nações bárbaras quanto a ausência de uma autoridade central grega, ou política ou eclesial, serviram como forças centrípetas para manter unida sua cultura comum. A primeira compeliu-os a apegar-se a seu helenismo, sua identificação com outros gregos, como um meio de reter sua auto-identidade. A segunda impediu o surgimento da lealdade regional, da rebelião, da heresia e de forças centrífugas semelhantes, conhecidas desde as primeiras épocas da história européia. Os vários dialetos gregos continuaram reconhecíveis e inteligivelmente gregos durante muitas centenas de anos, ao contrário da transformação do latim da última fase em línguas românicas. O mesmo aconteceu com a arte e a arquitetura; a religião, também, embora nessa esfera as variações, mudanças e acréscimos tenham sido desconcertantes em seu número e extensão.

Naturalmente, estou sugerindo, não que algum grego tenha apresentado esses argumentos contra a unificação, e sim que *nós* devemos fazer essas proposições se queremos explicar, e não burlar, a história da "nação" grega. Em vez disso, defrontamo-nos usualmente com uma mistura de tautologia, retórica e misticismo baseados em noções de imanência e fracasso. Numa influente obra sobre a história do nacionalismo na Alemanha, escrita no começo deste século, Friedrich Meinecke pôs em voga as categorias de *Kulturnation* e *Staatsnation*. "Podemos distinguir entre um período mais antigo, no qual o conjunto das nações tinha uma existência e um crescimento mais orgânico e impessoal, e um período posterior, no qual a vontade consciente da nação desperta no sentido de que ela sente-se uma grande personalidade (mesmo que apenas através de seus líderes) e exige o reconhecimento e o direito da personalidade desenhada, isto é, a autodeterminação."⁷ As cidades-estados gregas, individualmente, nunca emergiram do estado vegetal⁸. Por que não? Mesmo que aceitemos a formulação metafórica de Meinecke como coerente, a chave para a resposta ainda não foi encontrada. Em 1800, podia-se dizer que os prussianos eram culturalmente alemães, mas politicamente prussianos, assim como os atenienses antigos eram culturalmente gregos, mas politicamente atenienses. Por que a situação sofreu uma mudança radical no primeiro caso e não no segundo?

"A não-compreensão, por parte dos gregos, de sua potencialidade enquanto nação" — segundo uma opinião amplamente aceita

— "deveu-se a várias causas, das quais a peculiaridade da *polis* foi apenas uma (embora importante)."⁹ Isso é uma tautologia disfarçada pela palavra "causa" (usada erradamente). A peculiaridade da cidade-Estado não era uma entidade fixa, nem tampouco um mero preconceito, puro emocionalismo. A *polis*, escreveu Aristóteles, existe por natureza e é anterior ao indivíduo (*Política*, 1253a19-20). "Uma *polis* tem sua própria escala como todas as coisas, animais, plantas e objetos inanimados. Cada qual perderá seu poder [de funcionar adequadamente] se for excessivamente pequeno ou excessivamente grande; ou perderá completamente sua própria natureza ou será deficiente... Um Estado composto de um excesso... não será uma verdadeira *polis* porque dificilmente poderá ter uma verdadeira constituição. Quem pode ser o general de uma massa tão excessivamente grande? E quem pode ser o arauto, salvo Estentor?... O tamanho ótimo de uma *polis* é atingido quando os números são os maiores possíveis em auto-suficiência, embora vivendo à vista uns dos outros." (*Política*, 1326a35-b24)

Essas frases são a culminação de um argumento coerente, complexo, cujos componentes são o conceito de natureza de Aristóteles, sua doutrina do método e sua ética, com suas noções de justiça sistematicamente desenvolvidas, a comunidade (*koinonia*), a virtude e a vida saudável*. A "peculiaridade" da cidade-Estado, pelo menos para Aristóteles, era o resultado de todos esses elementos, e se eles constituíam um poderoso obstáculo para o que chamamos de "nacionalidade", eles apontam para direções completamente desvinculadas de qualquer teoria ou ideologia modernas sobre esse assunto. Acusar Aristóteles de não ter visto a potencialidade da nação grega, de não ter visto seu direito à autodeterminação enquanto personalidade desenvolvida, é, portanto, um modo estéril e absurdo de enfocar o passado distante.

Aristóteles morreu um ano depois de Alexandre, o Grande, cujas explorações deram início a importantes mudanças nas realidades da cidade-Estado, mas, como veremos, não a mudanças fundamentais nas atitudes em relação à "nacionalidade". Todos os pensadores, filósofos, poetas, historiadores gregos foram igualmente "cegos" quanto à ideia de um *Staatsnation*. E quando eles começaram a penetrar nos componentes da "definição" de helenismo de Heródoto, na *Kulturnation* grega, ficaram perturbados e confusos,

* A frase de Aristóteles "a *polis* é anterior ao indivíduo" é, portanto, uma noção muito mais abrangente que a frase superficialmente semelhante, encontrada na literatura da escola "interacionista" de psicologia social, qual seja: "a preexistência temporal e lógica do processo social para o indivíduo autoconsciente que surge nele", G. H. Mead, *Mind, Self & Society*, ed. C. W. Morris (Chicago, 1934), p. 186.

incapazes de formular uma concepção consensual que fosse coerente. O idioma comum parecia suficientemente óbvio como ponto de partida. A ascendência comum era um estereótipo, e é duvidoso que muitos gregos a levassem a sério¹⁰. A religião comum simbolizada por instituições pan-helênicas como o oráculo de Delfos e os jogos quadrienais em honra de Zeus, em Olímpia, tinha seu lado ambíguo; "Homero e Hesíodo", escreveu Xenófanes, filósofo do século VI a.C., "atribuíram aos deuses tudo o que é ignominioso e censurável entre os homens: roubo, adultério e fraude... Se o gado, os cavalos e os leões tivessem mãos ou pudessem desenhar com as patas e produzir obras de arte como o fazem os homens, os cavalos desenhariam seus deuses semelhantes a eles, o gado faria o mesmo, e lhes dariam corpos, como cada espécie tem o seu."¹¹ Xenófanes visava não apenas a Homero e Hesíodo mas também à concepção tradicional dos deuses do Olimpo e, por assim dizer, à moralidade do Olimpo, que os dois poetas haviam registrado tão sacramentalmente quanto é possível numa cultura sem um livro sagrado.

"Muita erudição não leva à razão, à compreensão. Se assim fosse, Hesíodo teria chegado a elas... Mas Hesíodo é professor de muitos. Estão convencidos de que ele sabe muito, ele, que sequer distingue o dia da noite. Eis aí um que lhes serve."¹² Esse amargo comentário feito por Heráclito expressava o grande movimento racionalista na filosofia grega, em conflito aberto com a maioria. As *Nuvens*, de Aristófanes, é uma representação real, embora caricata, da reação popular; a "República dos homens sábios" do fundador do estoicismo, Zenão, é a contra-afirmação extrema. Mas nem sempre a luta esteve restrita ao debate intelectual; o último terço do século V a.C. testemunhou uma série de acusações impiedosas em Atenas, que começaram com o exílio de Anaxágoras e terminaram com a morte de Sócrates¹³. O mesmo Heráclito, deve-se salientar, achou que a faculdade do pensamento racional era uma peculiaridade do caráter grego: "Olhos e ouvidos são fracas testemunhas para o homem, se ele tem a alma de um bárbaro."¹⁴ Platão rejeitou isso, mas também opunha-se à moralidade e teologia tradicionais: ele baniou de sua República toda poesia, Homero em particular, "com a única exceção dos hinos aos deuses e os encômios ao bem". (*República*, 607A)

Obviamente, não se pode determinar o que os gregos ou qualquer segmento dos gregos entendiam por religião comum e costumes comuns, Hélade e helenismo, por meio do método predominante da seleção de citações adequadas, afirmações programáticas patentes. Cumpre, isso sim, fazer uma análise sistemática, quantitativa quando cabível, multivariada, de tudo o que há na documentação disponível que diga respeito à consciência nacional; tanto das referências

casuais quanto das programadas, tanto dos sentidos intencionais quanto dos não-intencionais, e ainda das omissões, tendo-se sempre em vista o exato contexto no qual alguma coisa é ou não dita¹⁵.

O que entendo por "omissões" pode ser rapidamente ilustrado por *Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo, um poema de oitocentos versos que é uma brilhante combinação de uma evidente autobiografia, mito, indignação moral com um profético pendor à ameaça, calendário agrícola e manual ritualístico.

Foi Hesíodo, ao que tudo indica, quem primeiro deu forma literária à crença de que todos os gregos tinham um progenitor comum, Heleno, neto de Prometeu e trineto do Céu e do Oceano. Daí o nome coletivo, helenos. Contudo, os helenos não têm função em *Os Trabalhos e os Dias*. Parentes, vizinhos e a comunidade constituem o total do conjunto de identificações de Hesíodo. "Um homem torna-se ansioso por trabalhar quando volta os olhos para seu vizinho, um homem rico que se apressa a arar e plantar e a arrumar a casa; e o vizinho compete com seu vizinho quando corre atrás da riqueza... Um mau vizinho é uma praga tão grande quanto um bom vizinho é uma bênção; aquele que tem um bom vizinho tem um bem precioso."¹⁶ (versos 21-24, 346-48) Para aqueles "que praticam a violência e atos cruéis, o sagaz Zeus, filho de Cronos, ordena uma punição. É muito frequente que uma comunidade inteira (*polis*) sofra por causa de um homem mau que peca e trama ações atrevidas, e o filho de Cronos lança grandes tribulações sobre o povo, a fome e a praga ao mesmo tempo", (versos 238-43)

Um tom de ameaça permeia *Os Trabalhos e os Dias*, e a pior delas encontra-se no relato das cinco idades do homem. "Eu não quisera estar entre os homens da quinta geração... Pois agora é verdadeiramente a raça do ferro, e os homens nunca param de trabalhar e sofrer durante o dia e de perecer durante a noite; e os deuses lançarão severas tribulações sobre eles... E então Aidos e Nêmesis, com suas suaves formas envoltas em vestes brancas, deixarão o longo caminho da terra e abandonarão a humanidade para juntarem-se aos deuses imortais: e uma dor amarga será deixada para os homens mortais, e não haverá nada para impedir o mal." (versos 174-201) Toda a humanidade é ameaçada, o que não faz o "Fugi, filhos de Benjamim, do meio de Jerusalém; tocai a trombeta de Te-coa e levantai o facho sobre Bete-Haquerém, porque da banda do norte surge um grande mal, uma grande calamidade... Aceita a disciplina, ó Jerusalém, para que eu não me aparte de ti; para que eu não te torne em assolação e terra não habitada." (Jeremias, vi, 1, 8) O profeta hebreu teve um só ponto de referência, sua nação, enquanto o poeta grego teve vários, entre os quais não constava sua

nação. Assim que deixava as preocupações diárias de seus agricultores para considerar matérias mais universais, ele saltava da comunidade para a raça humana.

Hesíodo e seus agricultores tiveram pouco contato com Estados não-gregos. Quando a guerra perturbava o fechado círculo de sua existência, como acontecia muitas vezes, os inimigos que atacavam seus campos e destruíam suas colheitas, e que eram combatidos na mesma moeda quando ele servia na milícia de sua comunidade, eram tão gregos quanto eles. Finalmente, chegou um tempo em que a antiga Grécia (como podemos chamá-la) foi invadida por um poder estrangeiro, a Pérsia. Decisões foram urgentemente debatidas em assembleias e conselhos realizados em todos os lugares. Deveria o grande exército persa ser combatido ao preço provável de uma derrota total e talvez de uma extinção, ou deveria prevalecer a prudência e ser feita a melhor negociação possível com os invasores? Sem dúvida, os oradores faziam uso freqüente da palavra, cada vez mais pejorativa, "bárbaros" no debate, mas nada no comportamento real sugere que a base para a decisão foi diferente da usada quando a ameaça vinha de outro Estado ou coalizão de Estados gregos (salvo na medida em que a magnitude da ameaça pérsica não tinha precedentes). Em *Persas*, uma tragédia produzida em Atenas oito anos depois da decisiva vitória naval dos gregos em Salamina, Ésquilo fez o apelo à batalha: "Avançai, ó filhos dos helenos, libertai vosso país." (versos 402-3) Todavia, não se deve tirar conclusões apressadas. O apelo é idêntico, até na palavra-chave, libertar (da escravidão), ao da versão dada por Tucídides (1.124) do apelo coríntio a Esparta em 432 a.C. para tomar a iniciativa contra Atenas: "Acreditando que a cidade que se arvorou em tirana da Hélade ergueu-se igualmente contra todos... ataquemo-la e eliminemo-la para que possamos viver com segurança no futuro, e para que os helenos agora escravizados sejam libertados."*

Afinal de contas, o problema com os persas começou na Ásia Menor, e os gregos tinham vivido ali em suas cidades por mais de meio século com a tranqüila aceitação da soberania pérsica. Por que finalmente eles se revoltaram não está claro, mas certamente não foi por terem concluído que sua nacionalidade grega era incompatível com o regime bárbaro. As animosidades mútuas entre gregos da Ásia Menor têm uma longa história atrás de si. O próprio Heródoto não ficou imune. Se essas animosidades não levaram diretamente à guerra por algumas décadas, foi somente porque os persas não

* Cf. Aristóteles, *Retórica*, 1396a18: os atenienses "escravizaram os helenos, reduziram à escravidão os mais bravos dos que lutaram com eles contra os bárbaros, os eginetas, os potídeos e todos os outros assim".

o permitiram. Em todos os outros lugares onde eram estabelecidas, entre outras nacionalidades, as comunidades gregas guerreavam entre si tão livremente como na própria península grega.

Nada disso pretende sugerir que a Hélade não teve sentido algum. Mas é essencial captar o tom contextual exato. Todo grego antigo, vivendo numa sociedade complexa, pertencia a uma multiplicidade de grupos¹⁷. Na época de Heródoto e Tucídides, a lista de possibilidades, exceto grupos puramente informais que não devem ser subestimados, incluía a família e o lar; a vizinhança ou aldeia; o grupo ocupacional ou a unidade militar; a comunidade e suas subdivisões políticas (quer numa cidade-Estado altamente estruturada como Atenas, quer na mais distante e primitiva das sociedades da Tessália ou da Etólia); o *ethnos*, uma categoria (para a qual não existe equivalente em inglês) das subdivisões regionais dos heleenos, normalmente maior que uma *polis*, como os beócios ou arcádios; um estrato social; o grupo etário e o grupo de banquetes. É evidente que os interesses e exigências desses vários grupos nem sempre eram harmônicos, e muitas vezes eram bastante conflitantes. Também é evidente que a natureza e a intensidade dos laços institucionais e psicológicos que ligavam o indivíduo a cada grupo a que ele se filiava variavam substancialmente — segundo o contexto ou a atividade; segundo sua posição dentro do grupo (poucos eram igualitários) e dentro da própria hierarquia social; segundo sua própria auto-imagem, aspirações e ambições, falta de ambição ou sensação de carência.

Os camponeses de Hesíodo não podiam ter tido a mesma identificação com a comunidade que seus "príncipes devoradores de presentes", nem a mesma que os camponeses que viveram dois séculos depois, após terem alcançado uma participação mais ou menos plena na comunidade política. Na segunda metade do século V a.C., quando Atenas tinha um império que lhe pagava tributos, império que, entre outras coisas, dava a muitos cidadãos pobres a oportunidade de ganhar seu sustento na frota, os camponeses podiam ter lugar na assembléia popular e votar diretamente nos assuntos e propostas referentes ao império e à política imperial. Portanto, eles podiam votar pela guerra com Esparta, na qual muitos tiveram de combater na infantaria e a qual causou considerável devastação em suas fazendas, pomares e pastos. Às vezes havia reclamações, mas, pelas evidências, é indiscutível que em todos os momentos críticos a moral do povo mantinha-se firme, até que os atenienses foram, por fim, derrotados militarmente, depois de vinte e sete anos, graças, em grande parte, ao apoio que o inimigo espartano recebeu do bárbaro, o rei persa.

Houve atenienses que se tornaram traidores, sendo Alcibiades o mais famoso deles. Mas a traição não era um elemento importante na guerra, salvo durante um curto período em 411 a.C., quando um núcleo de oligarcas aproveitou-se de uma oportunidade para destruir o sistema democrático em Atenas, muito embora isso significasse a rendição a Esparta. Eles fracassaram. A identificação da grande maioria de atenienses com seu Estado, na forma em que ele existia, era muito forte. Nem sempre, porém, foi assim na Grécia. Um texto que serve de exemplo é o de uma pequena coleção de estratégias escrita, como livro de cabeceira para comandantes militares, por um capitão mercenário do século IV a.C., oriundo da Arcádia, no Peloponeso, chamado Enéias. Os estratégias restringem-se às dificuldades decorrentes de um cerco, especialmente quanto à defesa, e uma proporção surpreendentemente grande destina-se exclusivamente à segurança contra a traição interna. O tom é dado logo no começo do livro (1.4-7): "Em primeiro lugar, os soldados mais hábeis e experientes devem ser separados para formarem o corpo de guarda dos magistrados; depois, resta fazer uma lista dos homens mais dedicados e dividi-los em companhias... Esses devem ser homens que estão perfeitamente de acordo, e satisfeitos, com o governo existente, pois um corpo unido como esse é uma proteção tão forte quanto uma cidadela contra a conspiração dos outros, e intimidará os descontentes dentro da cidade. O comandante e supervisor desses homens deve ser um soldado valente e capaz, e também um homem que tenha muito a temer com uma mudança de governo."¹⁸

Os incidentes citados por Enéias, em sua maioria do período de 400-360 a.C. e quase todos de guerras totalmente dentro do mundo grego, combinados com as outras evidências disponíveis, justificam plenamente sua preocupação com a traição. Além do mais — e isso é o que mais importa no presente contexto —, Enéias vincula o problema da lealdade direta e repetidamente menos à psicologia individual que a considerações da situação econômica e social¹⁹. Numa crise, escreve ele em determinado ponto (14.1.2), "é muito perigoso ter devedores por perto, esperando por uma oportunidade. Os que carecem do indispensável para viver devem ser amplamente satisfeitos. Como isso pode ser feito de modo correto... descrevi detalhadamente em *Modos e Meios*" (infelizmente, uma obra perdida).

O que os gregos chamavam de *stasis* era endêmico em seu mundo na medida em que a cidade-Estado autônoma continuava sendo a unidade política característica: a "particularidade da cidade-Estado" incluía, evidentemente, uma considerável incapacidade para a convivência pacífica dentro das comunidades autônomas, individuais. *Stasis* é um termo muito amplo, impossível de ser traduzido de mo-

do direto; suas conotações variam desde facção, sedição total, guerra civil declarada, derramamento de sangue até exílio em massa. É especificamente o último extremo do espectro e significados de *stasis* que me traz de volta ao tema principal, porque ele focaliza diretamente a questão do sentido de "nação" e "nacionalidade"²⁰. Quando a *stasis* atingia o estágio da guerra civil, todas as outras lealdades ao grupo eram sacrificadas, se necessário. Assim, em 197 a.C., no começo da longa história da intervenção militar e política romana na península grega, a "facção" da classe inferior da pequena Opus in Locris, perto do Estreito de Eubéia, pediu ao exército etoliano que a ajudasse, "mas a facção mais rica bloqueou os etólios enviando uma mensagem para o comandante romano e guardando a cidade até sua chegada". (Lívio, 32.32.2-3) Esse pequeno e irrelevante incidente era típico do comportamento grego nos primeiros tempos, inclusive a intervenção, por solicitação, de um exército estrangeiro, o bárbaro, quando as circunstâncias permitiam²¹. O patriotismo helênico "nacional" exercia pouca atração quando em conflito com outras exigências dominantes*.

As outras exigências eram sempre dominantes. Esse é exatamente o ponto em questão, e uma explicação satisfatória não será obtida enquanto os historiadores preocuparem-se apenas com idéias e ideologias abstratas**. Já ressaltai quão pouco sabemos realmente sobre as atitudes helênicas em relação à Hélade, e que podemos saber muito mais, mas devo agora acrescentar que por mais que possamos aumentar esse conhecimento, ele nunca nos dirá por que os gregos antigos não transcenderam essa "particularidade de cidade-Estado". A relação entre ideologia e comportamento social é dialética, e não pode ser mantida estática pelo analista, como se fosse meramente uma receptora passiva dos impulsos de outro, como no estudo de Meinecke sobre o nacionalismo alemão do século XIX, no qual a Revolução Industrial nunca é mencionada, embora nos sejam sistematicamente apresentadas ideias de Wilhelm von Humboldt, Novalis e Schlegel até Ranke e Moser²². Que filósofo, poeta ou outro representante da alta cultura percebeu isso em relação à nação inglesa séculos antes de os alemães atingirem essa meta? Guilherme, o Conquistador, um normando, foi levado pela ambição

* Análoga é a escravização de gregos por gregos, uma prática não afetada pelos protestos de alguns moralistas, dentre os quais Platão. É regra fundamental que só os forasteiros podem ser escravizados, e, no mundo grego, cidadãos da cidade-Estado vizinha eram forasteiros.

** Outras manifestações dessa preocupação foram assinaladas na primeira parte do capítulo 4. Para uma crítica importante de semelhante vício na psicologia social e na sociologia contemporâneas, veja John Urry, *Reference Groups and the Theory of Revolution* (Londres, 1973).

do poder real, não pela consciência nacional. Aristóteles não era menos inteligente que Schlegel ou Ranke, mas chegou à conclusão oposta. E os homens ricos de Opus foram suficientemente "inteligentes" para distinguir os gregos dos romanos.

A *stasis* era uma terrível doença, com o que concordam os comentadores antigos e modernos. Mas os gregos nunca conseguiram encontrar um remédio para isso, e com razão. As *staseis* mais profundas foram entre os poucos e os muitos, como os gregos referiam-se habitualmente a eles, entre os ricos e os pobres: as referências existentes só na *Política*, de Aristóteles, são numerosas demais para serem citadas*. Eles disputavam e guerreavam pelo controle do Estado, pelo poder de determinar a política pública, não apenas pelo poder em si — e eu não subestimo a atração do poder como poder — mas também pelo conteúdo das medidas a serem adotadas sobre vários assuntos. Assim que tomaram a desconcertante e inusitada decisão de incorporar à comunidade todos seus homens livres, camponeses, artesãos e marinheiros bem como aristocratas proprietários de terras e guerreiros nobres, os gregos abriram permanentemente as portas para a *stasis*. Os direitos políticos dos membros mais pobres variavam muitíssimo, entre a Atenas de Péricles e a Corinto oligárquica, por exemplo, mas o abismo era ainda maior entre um camponês coríntio e um egípcio ou persa. Se o camponês persa quisesse alterar fundamentalmente sua condição — e ele mal o tentou —, não tinha outra opção senão fugir ou rebelar-se, precisamente como um escravo, pois a *stasis* era uma prerrogativa dos homens livres.

A liberdade de todos os membros da comunidade, cidadãos da *polis*, não era fácil de ser mantida; a cidadania acarretava direitos bem como deveres, e os membros mais pobres, os "muitos", naturalmente incluíam, entre esses direitos, o direito à vida, a um sustento. Para tal, a base material e tecnológica era muito deficiente. Nem mesmo o mais perfeito sistema de distribuição teria atingido as expectativas deles, salvo às expensas de outros, que ou podiam ser os cidadãos mais prósperos — daí o perene grito revolucionário: "Cancelar as dívidas e redistribuir as terras" — ou os estrangeiros, pela pilhagem e conquista, pela guerra, por um império com pagadores de impostos ou pelo jugo puro e simples. Qualquer outra forma de expansão, especificamente uma combinação de cidades-Estados formando uma nação-Estado maior, nas condições antigas,

* Havia outros tipos de *stasis* dentro, por exemplo, de uma oligarquia ou nas tentativas dos tiranos em estabelecer o controle único da *polis*. Podemos demonstrar que tais exemplos baseiam-se nos mesmos fundamentos que o tipo escolhido por mim e não requerem aqui considerações especiais.

teria apenas aumentado a escala das dificuldades sem alterar substancialmente a condição fundamental da vida grega, inclusive a doença da *stasis*²³. Os críticos modernos da particularidade grega deveriam primeiro censurar o fato de os gregos não terem conseguido uma revolução industrial.

Havia uma alternativa prática: substituir as cidades-Estados por unidades territoriais maiores, à custa não só dos povos subjugados mas também da estrutura social e dos valores tradicionais dos próprios gregos. Uma geração depois da morte de Alexandre, o Grande, em 323 a.C., duas extensas monarquias foram firmemente estabelecidas, pelos ptolemaicos no Egito e pelos selêucidas na Síria, e (durante algum tempo) na Mesopotâmia. Tais monarquias eram absolutistas, regimes burocráticos, apoiadas por uma elite relativamente fechada de conquistadores macedônios e imigrantes gregos que exploravam uma população subjugada de não-gregos, egípcios, sírios, hebreus, caldeus, persas, etc. Na própria península grega, outro general de Alexandre, Antígono, e seus sucessores tentaram emular Ptolomeu e Seleuco, mas fracassaram. Faltou-lhes o elemento essencial, uma população bárbara conquistada; para estabelecerem uma monarquia absoluta fazia-se necessário que os gregos fossem os sujeitos, não a elite, e estes resistiram. Coube aos romanos realizarem na Grécia o que os antigônidas nunca conseguiram.

Os assuntos políticos gregos foram, daí em diante, uma questão de "*ethne, poleis* e dinastias"²⁴ — dinastias, não nações. Poderíamos perguntar: de que nação, território ou país Ptolomeu era rei? A resposta é que ele não era rei "de" lugar algum, nem no título, nem em suas moedas, nem em qualquer documento oficial, fossem éditos, cartas ou tratados. Ele era apenas o "rei Ptolomeu", "reinando" sempre e onde quer que sua ordem fosse obedecida. E o mesmo foi verdade em relação a outros governantes helenos, de maior ou menor importância²⁵. É isso o que *dynasteia* significava. Os imperadores romanos tampouco eram essencialmente diferentes. O título de Trajano, por exemplo, o último dos imperadores conquistadores, rezava o seguinte (numa versão ulterior): "Imperador Nerva Caesar Traianus Augustus Germanicus Dacicus Parthicus, tribunicia potestas 21 [vezes aclamado] imperador, 13 [vezes] cônsul, 6 [vezes] procônsul, pater patriae."* O que está faltando é alguma coisa comparável a "Rainha do Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda do Norte e de Seus outros Domínios e Territórios".

* "Germanicus", "Dacicus" e "Parthicus" são comemorativos de vitórias militares ou conquistas (mesmo as pouco expressivas), como era usual nos títulos imperiais romanos.

O desaparecimento da cidade-Estado ocorreu numa época em que as cidades estavam nascendo. Os governadores helenos fundaram algumas e encorajaram a fundação de outras nos territórios orientais que anteriormente não haviam feito parte da órbita grega. Os romanos seguiram esse processo no oeste relativamente atrasado. Foi essa a melhor maneira que eles encontraram para governar grandes áreas: as elites urbanas não só forneciam o pessoal necessário para cobrar os impostos e as rendas públicas, supervisionar os trabalhos públicos, construir estradas e prover os serviços postais e outros essenciais similares, etc.; elas também podiam arcar com a responsabilidade administrativa pelos distritos rurais das redondezas, em troca de vários privilégios, materiais e honoríficos. Um grego continuava a ser cidadão de sua comunidade local mesmo quando, como tornou-se cada vez mais comum entre a elite durante o Império romano, adquiria a cidadania romana. Todavia, os aspectos importantes da cidadania local podiam ser regulamentados pelo imperador, e esse único fato simboliza a transformação fundamental que havia ocorrido. Uma cidade-Estado que deixa de controlar o conjunto de seus integrantes é, até certo ponto, uma contradição.

Num nível relativamente limitado, a política prosseguia, mas todas as principais prerrogativas de autonomia haviam sido perdidas para o poder superior. Aristóteles teria repudiado todas essas cidades *en bloc*, considerando-as como uma negação da *polis* genuína. As escolas filosóficas que vieram depois dele, a cínica, a estoica, a epicurista e as demais, adotaram a posição inversa: repudiaram a *polis* grega clássica, julgando-a absurda; elas despolitizaram a ética e buscaram a virtude no indivíduo, independentemente das relações sociais nas quais ele vivia e trabalhava. "Eu sou um *cosmopolites*", supõe-se que o cínico Diógenes tenha dito²⁶, um cidadão do cosmos, do universo. O que, naturalmente, significa: "Eu não aceito a cidadania como uma noção válida."

Todavia, afora a pequena minoria simbolizada por Diógenes, a identificação de um grego com sua cidade aparentemente continuou a mesma. Os que tinham meios suficientes contribuíam substancialmente para o embelezamento e bem-estar da cidade, e assumiam os diversos cargos municipais e o clero a um custo financeiro considerável. Quando havia necessidade de uma identificação formal, esta era fornecida pelo nome da cidade²⁷. Nenhum grego da época ptolemaica jamais chamou a si próprio de egípcio; nenhum grego sob o domínio romano jamais referiu-se à província de Aquêia para identificar-se. Quando um contexto específico criava condições, naturalmente, ele podia referir-se a si mesmo como grego. A *Kultur* sobreviveu a todas as mudanças políticas, e até mesmo

expandiu-se através da helenização dos bárbaros. Foi na idade helênica que pela primeira vez surgiu um dialeto literário comum, chamado *koiné* (adjetivo para "comum" empregado no gênero feminino como substantivo).

Um romano, naturalmente, muitas vezes referia-se a um grego como grego, não como ateniense ou efésio (assim como chamaria um homem de gaulês ou alemão), exatamente como os gregos sempre identificaram os não-gregos por rótulos "nacionais". As diferenças entre a auto-identificação e a identificação feita pelos outros são comuns em todas as sociedades, inclusive na nossa, e em muitos sentidos a identificação étnica é apenas uma delas. Há interessantes implicações nesse padrão, embora sejam irrelevantes para o tema da "nacionalidade" grega²⁸.

Em conclusão, o fim da cidade-Estado também significou o término da *stasis*. Ainda houve bastante violência, inclusive tumultos provocados por famintos, mas não a *stasis* política da cidade-Estado autônoma, incompatível com as *dynasteia* e eficazmente suprimida pelas dinastias. Os "poucos" haviam triunfado e nada em seu mundo lembrava ou admitia a nação-Estado.

O problema da unidade do direito grego*

Na medida em que as cidades-Estados gregas retinham sua autonomia política, elas legislavam para si próprias, e só para si próprias. Outras comunidades, por outro lado, podiam adotar — e às vezes o faziam — uma nova lei ou prática, o que, porém, não invalida a proposição evidente em si mesma de que a autonomia estendia-se a todos os ramos do direito. Tampouco é fato que muitas práticas legais tenham se originado numa época anterior, pré-cidade-Estado, da qual evoluíram para as cidades clássicas mais ou menos modificadas e adaptadas.

É uma legítima questão histórica, portanto, perguntar, se até que ponto a incontestável "nacionalidade cultural" dos gregos englobava o direito antes mesmo das transformações que acompanharam as conquistas de Alexandre. O ponto de partida para toda discussão moderna desse assunto é o livro *Reichsrecht und Volksrecht*, de Ludwig Mitteis. "As inumeráveis leis estatutárias individuais das cidades gregas baseavam-se, em essência, em concepções jurídicas (*Anschauungen*) e as mesmas instituições desenvolviam-se apenas com pequenas nuances."¹ Os próprios gregos, continua ele, tinham

* Ensaio lido no 1º Congresso Internazionale da Società Italiana di Storia del Diritto, em Roma, em dezembro de 1963, e publicado nas *Atti* do Congresso (Florence: Olschki, 1966), pp. 129-42; agora consideravelmente revisado com a ajuda dos comentários de Jean Bingen, Emily Grace, D. M. Lewis, J. Modrzejewski, P. Vidal-Naquet e H. J. Wolff.

Reproduzido com a autorização da Società Italiana di Storia del Diritto.

consciência disso, daí a "frequente" referência, nesse aspecto, às *nomoi* comuns e ao contraste entre gregos e bárbaros.

O trecho acima, apesar da constância com que passou a ser citado, apresenta uma incorreção em sua formulação que raramente foi notada. A palavra grega *nomos* pode significar "lei" ou, num sentido mais estrito, "estatuto", mas, no sentido mais amplo e vago possível — que é o mais comum —, pode também significar "costume" ou "instituição". Nesse mesmo texto, Mitteis igualmente confunde lei (*Recht*) por costume (*Sitte*). Por mais nítida que seja a relação entre o significado de lei e o significado de costume ou moralidade, cumpre fazer uma distinção para poder haver uma discussão frutífera sobre o direito grego e sobre o grau em que ele era, ou não, comumente partilhado. Há, no mínimo, uma diferença, ou seja, enquanto "as regras ou princípios morais não podem ser criados, modificados ou eliminados", através de um "decreto deliberado", as regras legais o podem². Infelizmente, os textos de Mitteis aduzem como evidência o que os próprios gregos consideravam, em última análise — e com uma só exceção —, ou uma retórica vazia ou restrita a um número tão pequeno de questões morais que é de pouca utilidade para nossos propósitos. Um dos textos forenses (Iseu, 2.24) exemplifica muito bem o quanto a retórica podia ser vazia. Nele o orador, falando sobre adoções, diz que todos os homens, tanto gregos quanto bárbaros (não, como insinua Mitteis, os gregos distintos dos bárbaros), reconhecem o valor da instituição, exceto, naturalmente, seu oponente. As passagens também mostram o contraste entre a monogamia grega e a poligamia bárbara, ou referem-se ao hábito não-grego, existente entre os lídios, de prostituir suas filhas, ou dizem que o casamento por captura era um antigo costume grego (o que não é verdade), ou que os lusitanos da Espanha casam-se segundo os costumes gregos, seja qual for o significado que isso possa ter³.

Todas essas coisas podem ser ditas dos romanos com o mesmo grau de veracidade, o que demonstra que elas não nos levam a lugar algum. Mas há um texto que pertence a uma classe diferente dos outros. Segundo Mitteis, Xenofonte teria dito na *Memorabilia* (4.4.15) que a única distinção entre os espartanos e o resto dos gregos era sua maior obediência às leis. Essa é uma enfatização errônea. O que Xenofonte realmente escreveu foi que, para Sócrates, Licurgo só pôde tornar os espartanos diferentes dos demais gregos devido à qualidade da obediência. Isso sugere que — permanecendo no mesmo nível vago por enquanto — era lugar-comum entre os gregos comparar tanto atenienses e espartanos, dórios e jônios, quanto gregos e bárbaros. Há, por exemplo, as passagens nas quais

Tucídides (6.4.3-5.1) tenta classificar em grupos algumas das cidades gregas sicilianas baseando-se em seus *nomima* dórios ou jônicos. Há a comparação implícita (e muitas vezes explícita) no procedimento adotado por Platão nas *Leis*, onde ele desenvolve seu programa legislativo através de uma "conversa" entre um ateniense, um cretense e um espartano. E há os exemplos concretos espalhados por toda a *Política* de Aristóteles (que não se restringem ao estereótipo dório-jônico). Há ainda a obra do sucessor de Aristóteles, Teofrasto, também chamada *Leis*, uma coleção mais ou menos sistemática das regras legais existentes em muitas comunidades (diferente da codificação "pessoal" de Platão). Infelizmente, pouco se pode dizer sobre isso, visto que só subsiste um extrato contínuo, não muito longo, numa antologia bizantina⁴. Talvez, como se tem afirmado, essa obra não tenha sido mais que uma "descrição comparativa de estatutos e instituições, e não um comentário analítico"⁵. Mas a *Política* de Aristóteles, que serviu de modelo para as *Leis* de Teofrasto, não deixa dúvidas de que essa escola filosófica, profundamente preocupada com a análise, com princípios, achava que a infinita variedade de leis existentes no mundo grego merecia um esforço de pesquisa sistemática em grande escala. Será que essa pesquisa seria meramente para registrar "leves nuances" de "concepções jurídicas idênticas" (usando-se a linguagem de Mitteis)? Não é provável que qualquer discípulo de Aristóteles acreditasse nisso.

Poucos dos exemplos apresentados na *Política* (ou na obra de Tucídides) referem-se ao direito privado enquanto distinto das ordenações políticas e constitucionais. Presumivelmente, essa foi a lacuna preenchida pela obra perdida de Teofrasto. O direito privado é frequentemente compatível com vários sistemas constitucionais, e pode sobreviver a uma revolução política sem modificações fundamentais, como nos diz explicitamente, por exemplo, o programa legislativo de Timoleão em Siracusa. Nas *Leis*, Platão combinou muitos aspectos do direito privado ateniense com uma estrutura social e política que se aproximava muito mais de Esparta, na medida em que se parecia com qualquer sistema grego existente⁶. Nesse processo, Platão revelou também os limites além dos quais tal combinação torna-se impossível. Em pelo menos dois campos, direito imobiliário e direito comercial (inclusive transações de crédito), ele afastou-se totalmente do direito de Atenas. E nesses dois campos Atenas e Esparta estavam tão distantes entre si, na prática, quanto os gregos e os bárbaros com respeito ao casamento. Mesmo que Esparta fosse única nessas questões — o que não acontecia — isso não justificaria o modo como ela tem sido excluída, implicitamente, de

literalmente toda a literatura moderna sobre o direito grego. Quer gostemos ou não, Esparta também foi um Estado grego.

Ninguém deseja negar que havia certas instituições comuns as comunidades gregas de todas as partes: o casamento monogâmico, algumas formas de servidão, e assim por diante. Mas não creio que alguém possa negar legitimamente que o regime de propriedade e as instituições de comércio não eram uniformes, e isso levanta a questão fundamental: qual é realmente o ponto em questão? Com referência à propriedade, Mitteis escreveu (pp. 69-70): "O direito grego revela as mesmas idéias básicas, firmemente mantidas a despeito das rachaduras que o princípio sofreu devido a uma legislação arbitrariamente experimental em uma ou outra região. A época em que toda propriedade imobiliária tinha um caráter comunitário (*genossenschaftliche*) pode não estar num passado tão distante para os Estados gregos quanto para Roma, mas no período clássico a propriedade privada era reconhecida em todos os lugares, e embora a venda da terra, assim como a manumissão de escravos, possa ter exigido a aprovação dos herdeiros por consangüinidade ela nunca foi limitada pelas exigências de parentes mais próximos." Ele prossegue comparando sumariamente a propriedade grega ao *dominium* romano.

Isso é tudo. Não é uma declaração precisa da situação, mas não desejo levantar essa questão agora, e tampouco desejo considerar a distinção rebuscada, que supostamente estaria implícita, entre a proteção grega à propriedade por *diadikasia* e o *dominium* romano. Em vez disso, desejo perguntar o seguinte: é esclarecedor ou útil reduzir os princípios básicos do direito da propriedade a três asserções - que a propriedade privada existe, que dentre os herdeiros consangüíneos somente os parentes mais próximos possuem direitos, e que a metafísica da propriedade não é romana — e então reduzir todo o resto a detalhes sem importância, mera nuance? Se é isso tudo o que se entende por unidade do direito grego, não pode haver argumento, mas também nada há que mereça ser discutido. O que essa generalização nos diz sobre os gregos ou seu direito? Qual é sua utilidade conceitual ou sua utilidade enquanto instrumento de análise?

No outro extremo da escala havia normas legais de natureza técnica — por exemplo, quanto tempo devia-se esperar para que a transferência da propriedade imobiliária se tornasse válida? — que podem perfeitamente ser reduzidas a nuances desprezíveis, as consequências inevitáveis mas sem importância do fato de não haver uma autoridade legislativa única para todos os gregos. Entre os dois extremos, todavia, há uma grande distância. Como se decide quais são as leis básicas, quais são as leis importantes? Que adjetivo deve-se aplicar, por exemplo, a uma norma que proíbe a alienação da

propriedade herdada? Tal norma não invalida a generalização de que a propriedade privada existe, mas sou da opinião que, tanto nas comunidades gregas onde a norma vigorava quanto para nós que estamos tentando compreender os gregos, a norma reflete um conceito bastante fundamental. Ou, se me é dado apenas esta vez pisar no traiçoeiro terreno da gregalidade do direito do Egito helenístico, julgo que a totalidade do direito da propriedade imobiliária nessa região, a começar da simples noção de terra real (*basiliké gè*), era muito mais não-grega do que grega, e que a distinção não pode ser eliminada por um passe de mágica com a insinuação de que existia uma propriedade mais ou menos privada*.

Os gregos tinham uma história. O direito grego também. Portanto, qualquer discussão da unidade do direito grego, quer julgemos essa unidade total ou parcial, deve descer da estratosfera do pensamento jurídico (*Rechtsdenken*) e da sensibilidade jurídica (*Rechtsgefühl*) para as questões operacionais mundanas — ou seja, as questões históricas. Sabemos exatamente como o direito romano ou inglês se desenvolveu como um código coerente de normas mais ou menos integradas. Mas através de que processo os gregos conseguiram os mesmos resultados, segundo a ótica de Mitteis, se eles viviam dispersos por uma vasta distância de leste a oeste, com muitos deslocamentos separados, e freqüentemente não-registrados, durante vários séculos; se eles eram politicamente fragmentados; e se sua história institucional mostra um desenvolvimento de cursos, e mesmo direções, tão diferentes?

Mitteis notou ao menos que há um problema, mas apresentou uma solução insatisfatória: a afinidade racial (*Slammesverwandtschaft*), acrescentando devidamente (pp. 62-63) que é preciso fazer uma diferenciação de acordo com as estirpes específicas — dórios e jônicos, em particular —, mas as evidências não nos permitem isso. Essa é realmente uma resposta operacional? Vejamos uma situação concreta. Nos poemas homéricos o casamento pode ser cha-

* Por trás de minha sugestão está um protesto contra a freqüente citação de uma quantidade largamente desproporcional de papiros do Egito ptolomaico (e até romano), como veremos, na discussão do direito grego pré-helênico. Essa prática é sem dúvida conveniente: os papiros incluem dezenas de milhares de documentos privados, de natureza quase que completamente inútil, originários das cidades-Estados. Todavia, a conveniência não é uma justificativa suficiente para um procedimento que envolve a suposição de algo cuja veracidade pode ser questionada. O fato das monarquias helênicas administradas pelas elites gregas terem visto o nascimento de um direito consuetudinário sob novas condições políticas, sociais e econômicas, o fato de que o declínio da autonomia tenha produzido um resultado semelhante, muito depois, na Grécia antiga, constituem um outro assunto, não o que está sendo examinado aqui.

mado de monogâmico, mas juridicamente ele era realizado sem quaisquer exigências formais, e a situação dos filhos era um assunto a ser decidido pelo chefe da família, o *oikos*⁷. Na Atenas clássica e em todo lugar só o casamento entre um homem e uma mulher que tinham o direito de casar um com o outro, estabelecido por uma formalidade de "entrega", conhecida como *ekdosis* e *engyesis*, era um casamento legítimo, no sentido de que só os filhos desse casamento estavam qualificados para obter todos os direitos de sucessão e, muitas vezes, de cidadania⁸. Todavia, a lei de Gortina, em Creta, a esse respeito era, segundo Wolff, um "compromisso" entre "princípios legais que, além de terem caráter distinto, eram essencialmente incompatíveis"⁹. Wolff atenua a diferença entre Gortina e Atenas, mas mesmo assim seu ponto de vista é suficiente para o argumento que exponho aqui, pois põe fim à raça como fator sério de explicação. Segundo a lógica mais simples, um único fator constante não pode explicar dois desenvolvimentos divergentes como o de Atenas e o de Gortina, sem mencionar novamente Esparta.

No que se refere ao casamento e à família, há uma outra abordagem totalmente distinta, que é a ligação dos desenvolvimentos gregos (no plural) com a história diversa do crescimento da *polis*. O que daí emerge é precisamente o que alguém imaginaria se não tivesse nenhuma informação, qual seja, a de que diferentes tipos de *poleis* formulavam normas diferentes sobre casamento, legitimidade, direitos das mulheres e herança. Uns poucos exemplos, todos extraídos do artigo fundamental de Wolff, serão suficientes.

1. A Atenas de Péricles foi tão longe quanto era possível numa linha de desenvolvimento: a limitação do casamento legítimo aos membros da classe de cidadãos de ambas as partes; a exigência formal da *ekdosis* e *engyesis*; a classificação de todos os filhos gerados fora desse tipo de casamento como "bastardos" (*nothoi*), com sua conseqüente exclusão da sucessão intestada quando havia filhos legítimos, e mesmo que os filhos existentes fossem nascidos de um casamento "misto", isto é, entre categorias distintas de cidadãos¹⁰, a negação às mulheres de direitos a qualquer herança, do direito de administrar ou controlar propriedades e de se libertar da tutela.

2. No código de Gortina não há vestígios da *engyesis* (embora isso não signifique necessariamente que havia casamentos "livres"); as filhas tinham direitos inderrogáveis quanto à participação na sucessão; as mulheres possuíam e controlavam propriedades, e uma filha órfã sem irmãos do sexo masculino tinha certas liberdades e privilégios que eram negados às suas congêneres atenienses, as *epikleros*.

3. Quanto aos outros lugares, dependemos de poucos vestígios de evidências que sugerem que o quadro total grego era variado, mas

isso não permite nenhuma formulação sistemática. É certo, porém, que nem a exclusão ateniense dos direitos das mulheres à propriedade, nem a extrema rejeição ateniense dos *nothoi* eram partilhadas universalmente (talvez eu deva acrescentar que as diferenças cruzavam constantemente a fronteira dórico-jônica).

4. Os gregos no Egito, segundo a documentação relevante mais antiga de que dispomos (que remonta a 311 a.C., poucos anos antes de Ptolomeu assumir o título de rei), reconheciam às mulheres o direito à propriedade e ao testamento, não apresentavam nenhum vestígio da *engyesis* ou *epikleros*, e reduziam a entrega da noiva pelo pai a uma formalidade vazia. "O casamento", escreve Wolff, "não é uma transação entre os *oikoi* de ambas as partes, e sim apenas um acordo pessoal entre os noivos com a bênção dos pais da noiva."¹¹

Pelo que nos permitem deduzir as limitadas informações de que dispomos, isso forma uma história inteligível. Temos agora um relato clássico de Wolff, que continua válido mesmo que alguns elementos sejam contestados ou modificados. Mas o relato é desfigurado por ilógicos pronunciamentos paralelos, que buscam preservar a unidade do direito grego a qualquer preço. Cito dois exemplos. 1) Do quadro homérico "para a situação legal da *polis* primitiva foi só um passo. Os conceitos básicos do direito de família grego já estavam elaborados na idade homérica, e só foi necessário adaptar esses conceitos às novas condições..." 2) "Não há dúvida de que o direito matrimonial de Gortina corresponde, no essencial, aos princípios que prevaleciam por toda parte na esfera grega."¹² Se tomarmos como pontos centrais os poemas homéricos, Gortina, Atenas e os primeiros papiros gregos do Egito ptolomaico, não consigo descobrir um único "conceito básico" ou "princípio" comum, exceto a noção, que conhecemos de sociedades dos mais diversos tipos de todo o mundo, de que o casamento é um ajuste que envolve famílias passadas, presentes e futuras, e a transmissão da propriedade. Wolff tampouco formulou algum conceito. E também é difícil de imaginar um princípio importante comum a um dos três desses quatro sistemas que também não se possa encontrar em muitas outras civilizações. E quando chegamos às normas efetivas estabelecidas para o casamento e a família, somos surpreendidos pelas diferenças, as importantes mudanças históricas, não pelas semelhanças.

Não é apenas em pronunciamentos secundários que a *idée fixe* da unidade induz a erros; explicações de dados concretos também são afetadas. Quando diz que no mais antigo acordo de casamento greco-egípcio preservado, um enorme papiro de 311 a.C.¹³, as partes já haviam *abandonado* certos princípios gregos, mWolff *pressupõe* a existência dos princípios. Na redação do texto citado com re-

gularidade, a origem do noivo não é indicada, mas a noiva é identificada como uma legítima cosiana¹⁴. O que sabemos sobre a lei em Cos? A resposta é que não sabemos absolutamente nada. Anteriormente, no mesmo artigo, Wolff, baseado numa única inscrição, afirma que Cos tinha um "sistema essencialmente semelhante ao ateniense". A inscrição, de um século depois do papiro enorme, apresenta uma lista de uns trezentos homens e mulheres e de suas contribuições para um fundo, possivelmente para a manutenção dos soldados em tempo de guerra¹⁵. Os contribuintes são discriminados conforme sua condição de cidadãos (homem ou mulher), *nothoi*, não-cidadãos residentes ou alienígenas não-residentes (*xenoi*). Essa é toda a "evidência" da qual Wolff deduz os princípios do direito de família de Cos, e não é injusto dizer que sua dedução não tem valor algum¹⁶. Não podemos presumir que a lei de Cos do fim do século III a.C. não tivesse mudado no século anterior. Sabemos, como o próprio Wolff assinalou, que os *nothoi* não tiveram a mesma situação em todas as *poleis* ou em todas as épocas na mesma *polis*. Não sabemos, e tampouco temos uma boa razão para supor, se o casamento tal qual existia em Cos em 311 a.C. já não era essencialmente "um acordo pessoal das duas partes com as bênçãos dos pais da noiva", palavras usadas por Wolff para descrever o papiro gigante.

Nesse acordo, incidentalmente, o marido promete não ter filhos com outra mulher (linhas 8-9). Não vejo nenhuma razão para que um acordo não pudesse ter sido firmado exatamente na mesma linguagem em Cos nessa época. Se o marido tivesse violado essa cláusula específica, os filhos teriam sido *nothoi*, subsequente e identificados, como na inscrição de Cos de um século mais tarde, pelo nome de seu pai. Não tenho nenhum argumento concreto para essa última parte da minha especulação. O que desejo afirmar é que nossa ignorância atual só nos permite conjecturar quando nossa análise vai além de três ou quatro comunidades. Nos casos em que dispomos de evidências concretas, sou de opinião que a alegada unidade do direito grego no campo do casamento e da família revela-se muito mais uma ilusão perigosa que uma generalização válida.

Como segundo caso a ser examinado, volto-me para a propriedade. Já mencionei uma importante distinção encontrada entre os gregos, com referência ao fato de as mulheres poderem ou não possuir e controlar propriedades. Pode-se dizer muito mais acerca desse assunto, mas prefiro continuar com alguns aspectos da alienabilidade e a herança da propriedade imobiliária. Estou preocupado não com a controvérsia, revivida nos últimos anos, referente a quanto tempo a inalienabilidade pode ter sobrevivido em Atenas, mas sim com a situação no mundo grego na época em que Atenas reconheci-

damente atingiu o máximo grau de liberdade para alienar*. Nenhuma sociedade jamais permitiu uma alienação absolutamente irrestrita, de modo que a questão geral deve ser sempre reduzida a uma questão de alienação feita por quem, para quem, do que e sob que condições. Aristóteles acreditava que havia aí uma questão fundamentalmente política. A igualdade de propriedade, explicou ele (*Política*, 1266b14-24), tem sido reconhecida como uma importante influência na comunidade política, como uma interrupção na *stasis*, luta de classes. Ele enumerou três propostas, todas testadas na prática: 1) estabelecer um limite no tamanho das propriedades, para o que ele não deu nenhum exemplo usual; 2) proibir a venda de bens de raiz, como em Locris, onde essa venda só era permitida mediante prova de infortúnio; e 3) proibir a alienação das "partilhas originais", para o que seu único exemplo foi Leucas, onde a proibição fora eliminada, numa data não especificada, com más consequências políticas. Seria um erro deduzir da documentação quase inexistente de Aristóteles que essas propostas eram meramente utópicas ou retrógradas. Embora nosso conhecimento das leis da propriedade seja fragmentário, não é difícil demonstrar que Aristóteles poderia ter exemplificado adequadamente suas propostas se o tivesse desejado.

As evidências que chegaram até nós são fragmentárias: Aristóteles seguramente sabia muito mais. Dependemos de achados acidentais, textos epigráficos que foram inscritos no bronze ou na pedra, em primeiro lugar, devido a significativas circunstâncias especiais e, em segundo, devido a descobertas casuais nos tempos modernos. Progressos e mudanças legais "normais" raramente recebiam esse tratamento. Primordialmente, parece ter havido uma colonização ou repovoação que alimentou uma publicidade mais permanente sobre as restrições referentes às "partilhas originais" ou sobre as terras atribuídas aos novos colonos**. Mas isso não invalida nem enfraquece a evidência: uma grande parte do mundo grego clássico surgiu precisamente dessas condições de colonização; a repovoação era um fator contínuo; e não pode haver controvérsia sobre a conclusão de que em comunidades esparsas a ideia da proibição ou da severa limitação da alienação de terras e casas ainda estivesse em vigor, sob algumas condições, no final do século III a.C. Em Atenas e muitas outras cidades, ao contrário, havia uma considerável liberdade de alienação. Nenhum "conceito" único do direito de propriedade pode servir significativamente de base para todos esses conjuntos de normas.

* Veja capítulo 9.

** As evidências, além de bibliografia adicional, referentes às declarações apresentadas neste parágrafo e no seguinte encontram-se no capítulo 9. Eu as mencionei na primeira publicação, mas eliminei-as aqui para evitar repetição.

Outras complicações e variações de um tipo diferente surgiram das pretensões dos filhos referentes às propriedades paternas (ou maternas) no presente ou no futuro. Às vezes, havia restrições mais à alienação de um patrimônio do que de uma propriedade adquirida de outro modo. Nos casos em que as mulheres possuíam direitos de propriedade tornava-se necessário distinguir ainda a herança paterna da materna. E todos esses elementos formavam uma questão maior, ou seja, a de que outros membros da família, e quais deles, tinham ou não de concordar com a alienação das várias formas de propriedade, inclusive a manumissão de escravos.

Quanto às variações terem sido comuns, ou como se distribuíram no espaço e no tempo, é algo que não se pode responder hoje. Todavia, essas questões são irrelevantes, num sentido importante, para o tema presente. Basta termos sugerido que havia variações, e que elas não eram simplesmente pontos diferentes ao longo de uma única linha de evolução contínua. Em outros aspectos a história institucional grega seguramente nada teve de uniforme, e teria sido um milagre se o direito, em todos seus aspectos, tivesse se mantido inalterado e uniforme, salvo nuances triviais. Não houve milagres. E seria mais proveitoso se, em vez de fingir que eles tenham existido, estudássemos a história legal grega como história, analisando as semelhanças e diferenças, e tentando explicá-las.

"Ninguém", escreveu Hermann Kantorowicz num contexto de jurisprudência geral, "foi capaz de dar uma ideia clara do que se entende pelo termo metafísico 'Wesen', ou 'essência', e tampouco alguém foi capaz de indicar um método para se aprender as noções fundamentais necessárias para compreendê-lo."¹⁷ Eu sugiro que esse comentário seja aplicado diretamente ao estudo moderno do direito grego, e que quanto menos se falar sobre "essências", melhor. O direito é um sistema de normas. Tanto num sistema altamente codificado quanto num sistema no qual os juristas tenham trabalhado ativamente para encontrar ou impor princípios gerais, sempre deve restar uma grande área do que Kantorowicz chamou de "direito livre", situações nas quais um juiz, por exemplo, é compelido a criar uma norma. Com os gregos, estamos num mundo de amadores, tão distante dos juristas e teóricos legais, da codificação em seu sentido contemporâneo, quanto é possível chegar num estado relativamente avançado de organização política. Isso não impede que tentemos suprir-lhes uma jurisprudência, por assim dizer, de procurar aquelas regularidades ou padrões que possam ser observados em suas normas. Todavia, ao fazer isso não devemos impor nossas ideias, retroativamente, aos gregos, pressupondo que na prática as normas eram sistematicamente elaboradas a partir de conceitos ge-

rais explícitos e reconhecidos, ou que as implicações jurídicas de uma inovação eram analisadas pelos governantes, legisladores ou sacerdotes gregos (como teria acontecido com os juristas romanos).

Em Delfos, por exemplo, empregou-se um artifício engenhoso para a manumissão de escravos durante a maior parte do período helenístico, e pelo menos um século após o início do domínio romano. A parte fundamental do artifício era a venda de um escravo para o deus Apoio "em nome da liberdade". Algum tipo de procedimento formal para a libertação de um escravo era essencial para sua própria proteção, destinando-se a evitar que posteriormente sua liberdade fosse questionada, e alguma forma de publicidade também era comum pela mesma razão. Durante séculos foram inventados numerosos procedimentos em uma ou outra parte do mundo grego, mas as variações em seu conjunto enquadram-se em normas legais de uma natureza técnica cuja importância para nossos propósitos já neguei anteriormente. Esse, porém, não é o caso da técnica délfica, porque ela cria questões extremamente difíceis para um jurista. Os templos gregos (e, portanto, os deuses) possuíam escravos, assim como possuíam fazendas, edifícios e tesouros, e eles compravam e vendiam escravos segundo o modo usual. As manumissões délficas eram realizadas por meio de transações de vendas na aceção e na forma estrita, salvo pelo emprego da frase "em nome da liberdade", que significava que o escravo comprado pelo deus deixava imediatamente de ser escravo e tornava-se homem livre, não mais uma propriedade, nem do deus nem de quem quer que fosse.

Será que os sacerdotes ou magistrados de Delfos ponderavam sobre os princípios jurídicos pelos quais uma venda levava à imediata extinção da propriedade "vendida"? Não conheço nenhuma razão para acreditar que eles o fizessem. As ficções legais eram comuns na Grécia, assim como em qualquer outra sociedade civilizada¹⁸. Esta era brilhante; produzia os resultados desejados de um modo novo e poderoso, e funcionava muito bem. Nenhum vestígio de qualquer discussão antiga sobre esse procedimento chegou até nós (se é que existiu alguma); só a exploração arqueológica em Delfos descobriu por acaso mais de mil inscrições referentes a essas manumissões¹⁹. Mas os historiadores modernos do direito não podem admitir tal negligência: tem de existir um "conceito jurídico" subjacente, embora todas as tentativas para descobrir algum tenham resultado, até agora, apenas num emaranhado de confusões e manobras procrusteanas. Quando é necessário recorrer à noção de "propriedade usufrutuária", tomada emprestada à lei de equidade in-

glesa — uma noção que não pode ser traduzida para o grego, e para a qual os gregos não tinham a indispensável base institucional —, é hora de abandonar a perseguição da quimera*.

Se essa preocupação excessiva com as essências e os modos jurídicos do pensamento fosse uma mera perda de tempo, eu não estaria muito interessado em levantar objeções. Todavia, acredito que as conseqüências são mais sérias, que elas levam a distorções na análise individual das normas e das instituições, e peço permissão para apresentar uma ilustração do que talvez seja o livro mais importante de um único ramo do direito grego por muitos anos, *Greek Law of Sale*, de Fritz Pringsheim. Quando esse livro foi lançado, escrevi uma longa resenha na qual tentei levantar algumas questões de método fundamentais**. Minhas críticas não foram levadas muito a sério pelos juristas, devo confessar, mas é preciso dizer que elas tampouco foram contestadas.

No capítulo sobre "contratos referentes a pagamento antecipado e entrega futura", Pringsheim começa enunciando a proposição de que como "as obrigações de desempenho futuro não são compatíveis com o conceito grego de venda", os gregos tentaram primeiro solucionar o problema de possibilitar a um fazendeiro vender uma colheita futura através do "recurso... da lei de empréstimo" (pp. 268-69). A minuciosa análise subsequente não menciona um único exemplo da Grécia, mas baseia-se exclusivamente nos papiros egípcios e numa curta passagem de Plauto em *Asinaria* (uma comédia escrita em latim, baseada num protótipo grego helênico primitivo), embora Pringsheim diga (sem mencionar nenhuma citação) que há "algumas referências a contratos com entrega futura" da própria Grécia. Sua complicada análise conclui que surgiu finalmente "um novo tipo de contrato que não é nem de venda nem de empréstimo... A inteligência dos tabeliões gregos e helênicos encontrou novas formas para satisfazer as exigências econômicas que eram evidentemente irresistíveis. O novo contrato fez surgir a obrigação de entrega de mercadorias, que podia ser imposta por uma cláusula de execução e garantida por fiança" (pp. 285-86).

Um texto que se refere a esse assunto é uma inscrição da ilha de Tasos, no mar Egeu, datada provavelmente do último quarto do século V a.C., contendo várias regulamentações de mercado. A mais importante diz o seguinte: "É proibido comprar a colheita na vinha antes do primeiro dia do mês das Plintérias [que fica mais ou menos entre abril e junho]".²⁰ Por alguma razão, Pringsheim faz apenas

* Veja a parte final da seção III, no apêndice deste capítulo.

** Reproduzo excertos de minha resenha no apêndice deste capítulo.

uma breve observação sobre esse texto no capítulo que trata dos "contratos que dão ao comprador o direito do confisco". Ele escreve o seguinte (pp. 296-97): "...já foi observado que os gregos tinham dificuldade em conceber e aversão em reconhecer a venda de frutos a ser produzidos no futuro. Esses escrúpulos expressam-se em certas restrições. Uma inscrição feita em Tasos no século V proíbe a venda de... vinho que ainda esteja nas vinhas antes de maio-junho... Portanto, a princípio era impossível vender mercadorias futuras, como frutos. Todavia, as restrições foram determinadas só mais tarde, devido não a essas dificuldades dogmáticas, mas sim a considerações econômicas, especialmente pela aversão às transações especulativas. Esse é um dos muitos exemplos do princípio geral de que as causas dogmáticas foram substituídas, com o passar do tempo, por causas econômicas e sociais. Todas essas restrições sugeriram aos tabeliões gregos a ideia de evitar a esfera da venda e de usar as normas que regiam os arrendamentos". Depois disso segue-se um longo capítulo sobre arrendamentos, baseado, como de costume, nos papiros.

O texto, repito, diz apenas que não é permitido *comprar* a colheita na vinha *antes* de uma data que, o mais tardar, cai no mês de junho. Alguém deduziu que no texto estava escrito "comprar" e "vender", e não "entregar" ou "arrendar". Além do mais, a nova lei não proibia a venda de mercadorias futuras; ela apenas fixava a época do ano a partir da qual a venda era permitida. Como setembro era o mês da vindima, qualquer venda feita no mês das Plintérias ainda seria a de um produto futuro. Portanto, a lei nada tem a ver com qualquer tipo de supostos "escrúpulos" ou "dificuldades dogmáticas", originários de um pressuposto "conceito grego de venda". Naturalmente, a prática de vendas de produções futuras de uva já existia, pelo menos em Tasos, bem antes do fim do século V a.C. Então, talvez para refrear a especulação, conforme a maioria dos comentadores crê, inclusive Pringsheim, o Estado decidiu modificar a prática, mas não eliminá-la, limitando o período de tempo no qual ela era permitida. Não existe nenhum motivo para afirmar que essa decisão teve algo a ver com a imposição dos contratos, com "causas dogmáticas" ou com o "direito de confisco" detido pelo comprador. As "exigências econômicas" supostamente "irresistíveis" para os tabeliões helênicos já eram "atendidas" na Tasos do século V. A reconstrução de Pringsheim da situação de Tasos é uma ficção à qual ele foi levado pelas "dificuldades dogmáticas" de sua própria criação.

Por fim, quem supostamente esteve às voltas com esses problemas dogmáticos na Tasos do século V? A inevitável resposta, como já vimos, é: "os tabeliões". Até que alguém encontre tabeliões reais

nos textos gregos pré-helênicos, e até que se dê uma explicação racional para a ausência total de tabeliões na Atenas do século IV, sobre a qual realmente sabemos alguma coisa, os tabeliões nunca mais devem ser trazidos de volta do Egito ptolomaico para a *polis* clássica. Os tabeliões helênicos foram descendentes diretos dos escribas que existiam por toda parte no Oriente Próximo. Um de seus feitos foi ajudar a criar o direito consuetudinário privado. Esse foi um objetivo inevitável das monarquias helênicas, de estruturas hierárquicas autoritárias, e cujas elites compostas de gregos e macedônios tinham migrado de centenas de comunidades gregas isoladas²¹.

Nem os escribas nem os tabeliões fizeram parte da civilização da Grécia antiga e da clássica (ou, com relação a esse aspecto, do antigo setor grego do mundo helênico). Eles foram inventados — essa é a palavra exata — pelos estudiosos modernos em desespero de causa, pois não se pode escapar da necessidade de responder à questão operacional que coloquei anteriormente. A resposta correta é complicada e nem sempre evidente. É fácil compreender tanto o mecanismo quanto as razões do surgimento de uma lei consuetudinária de indenização marítima, a chamada "lei do mar de Rodas". Todas as *poleis* com navios cargueiros de alto-mar enfrentaram os mesmos problemas, exacerbados pela frequência dos naufrágios, e os armadores e exportadores não precisaram nem de tabeliões nem de juristas para chegar a um acordo mútuo através dos limites políticos de pequenos Estados autônomos. O mesmo também foi verdade em relação à lei comercial de modo mais geral²². E aí terminava o assunto: nenhuma quantidade de intercâmbio entre cidades exigiu ou estimulou a alteração ou coalização de leis profundamente arraigadas de família e de propriedade. Tampouco qualquer mecanismo de transmissão pode explicar por que uma inovação tão importante no campo da personalidade jurídica quanto a "fundação da família", que teve origem aproximadamente no tempo de Alexandre na Hexapólis Dórica, na costa da Ásia Menor, foi adotada em muitas comunidades da Grécia continental e não em Atenas²³.

Termino com um lugar-comum. As normas legais constituem um dos modos de se definir e regulamentar o comportamento humano. Não há uma correlação perfeita entre as instituições legais e as outras instituições, mas admitir isso não é reconhecer o oposto, isto é, que não há correlação alguma. O dogma unitário amplamente aceito está perto de encerrar exatamente isso.

Apêndice*

I

A parte teórica do livro começa com um capítulo de duas páginas chamado "Tese", subdividido em sete pontos. Essencialmente, essa é a teoria de Joseph Partsch (a cuja memória o livro é dedicado), "ampliada e reformulada".

1. "O direito grego nunca abandonou o princípio da venda com pagamento no ato."

2. "Visto que os contatos consensuais não existem na Grécia, o simples acordo informal de compra e venda não é um contrato que obrigue as partes."

3. "Portanto, não há processos nascidos da venda."

4. "O direito grego separava a entrega da mercadoria no pagamento à vista, de modo que só restava o pagamento... Nenhuma 'traditio' é necessária", mas para propriedades imobiliárias "e provavelmente escravos e navios... certas formalidades..., variando em diferentes cidades, são necessárias para dar publicidade à transação."

5. Para tornar válido o crédito ou as vendas com entrega posterior da mercadoria, podia-se recorrer a vários instrumentos legais: a vinculação da venda a um contrato fictício de empréstimo, *arrha* (pagamento em sinal), ou um acordo especial que dava ao comprador o direito de confiscar a mercadoria (por sua própria conta).

6. "Embora não exista contrato de venda que gere obrigações, é claro que há algum tipo de acordo precedendo cada venda à vis-

* Torno a publicar três partes — números II, III e V no original — sem modificações, salvo a eliminação de muitas anotações, de minha análise de *The Greek Law of Sale*, de F. Pringsheim (Weimar, 1950), em *Seminar* (um extraordinário número anual de *The Jurist*), vol. 9 (1951) 72-91.

Reproduzido com a autorização do então editor do *Seminar*, Stephan Kuttner.

ta... Mas dele não decorre nenhuma responsabilidade (*Haftung*); é simplesmente um dever (*Schuld*)."

7. Se há uma ameaça de evicção, "o vendedor tem de tomar a defesa do comprador no processo conseqüente. Caso contrário, ele é considerado responsável e deve pagar uma multa. Mas essa responsabilidade não tem origem no contrato".

Se não insistirmos numa conotação muito restrita de "tese", poderemos acrescentar outras três. Embora não se refiram especificamente à venda e não sejam elaboradas do mesmo modo, elas são uma parte tão essencial do livro quanto os sete princípios de venda.

8. O direito grego tem um "caráter especial", baseado no "método único de pensamento e pesquisa, flexibilidade de espírito e raciocínio crítico" dos gregos, (p. 5)

9. "O conceito grego de venda, um conceito simples, conseguiu sobreviver numa civilização de alto desenvolvimento cultural e comercial" graças "à engenhosa versatilidade que os profissionais gregos e helênicos empregavam para satisfazer as exigências de um mundo altamente civilizado." (p. 501)

10. "A despeito das muitas variações existentes nos direitos de mais de uma centena de cidades independentes, a semelhança entre as instituições dóricas e jônicas permite-nos falar do 'direito grego' como uma unidade." (p. 5) ("Mais de uma centena" é uma curiosa atenuação.)

II

"A venda é um contrato." Pringsheim inicia o segundo capítulo com essa frase. Mas o que é um contrato? Se aceitarmos a definição da American Restatement, por exemplo, de que um contrato é uma promessa com força legal de obrigação, então todo o livro de Pringsheim dedica-se a provar que no direito grego a venda *não* é um contrato.

Pringsheim continua, na frase seguinte: "Mas a venda não é apenas, e nem primordialmente, um contrato. Seu resultado é a transferência da propriedade." Aqui há ou um erro de lógica ou um erro de semântica. O fato de o resultado de uma venda ser a transferência da propriedade nada tem a ver com a questão: é a venda apenas um contrato, primordialmente um contrato, ou não é absolutamente um contrato? Pringsheim tampouco sugere o que a venda pode ser além de um contrato.

A classificação jurídica adequada da venda é um problema dos mais complexos. No direito anglo-americano, por exemplo, é co-

num afirmar que "a lei de vendas... numa fase, faz parte da lei contratual e, em outra fase, parte da lei de propriedade"*. A complexidade torna-se muito maior quando Pringsheim assinala que "toda lei contratual grega precisa ser reescrita ou, antes, escrita pela primeira vez", (p. 14) Pringsheim também está certo quando diz que "isso não pode ser feito aqui e agora". Em minha opinião, ele não está certo é em evitar o debate recorrendo a formulações axiomáticas. Há mais elementos envolvidos do que a classificação adequada da venda. Por trás dela encontra-se a mais fundamental das questões: com base em que princípios, e segundo que linhas, o direito grego deve ser classificado e analisado?

Pringsheim, embora ignore o problema no sentido explícito, apresenta, de fato, uma resposta implícita para ele. Sua afirmação, genérica e incondicional, de que "a venda é um contrato" é aparentemente a resposta automática de um romanista e civilista experimentado no momento em que descobre que a transferência não é um componente necessário da transação legal. A classificação do direito romano aparece em todo o livro. O capítulo sobre contrato começa com a pergunta: "Contratos consensuais gregos?", e termina com a resposta: não, pois tanto os elementos "reais" quanto os "formais" eram essenciais. Todos os três adjetivos, consensual, real e formal, são, naturalmente, romanos; são noções frequentemente convenientes e úteis na análise dos contratos; eles não são indispensáveis, mas Pringsheim impede uma análise alternativa com sua formulação. Mais uma vez, ele explica a conhecida distinção feita por Platão e Aristóteles entre "acordos voluntários e involuntários" em termos de contrato e delito, não só subvertendo diretamente a linguagem destes como também partindo da suposição incontestada de que a antinomia romana, contrato-delito, é igualmente apropriada para o direito grego (p. 36). O direito anglo-americano não possui isso: contrato-agravo não é o mesmo. Talvez nossa análise do direito fosse melhor se adotássemos essa expressão. Talvez, também, ela se ajuste perfeitamente ao direito grego. Mas essas proposições requerem demonstração, e nenhuma é apresentada.

Em outras ocasiões o direito inglês serve de guia, particularmente os conceitos de propriedade legal e eqüitativa. Dentre os vários exemplos existentes, talvez o melhor seja a interpretação de Pringsheim das manumissões délficas, que eram efetuadas através da ficção legal da venda do escravo para Apoio. Nessas manumis-

* K. N. Llewellyn, "Through Title to Contract and a Bit Beyond" (Nova York, Univ. School of Law, *Contemporary LawPamphlets*, série I, nº 5, 1938), p. I. Apesar de uma semelhança superficial, essa formulação é qualitativamente distinta das três frases de Pringsheim citadas no texto.

sões, diz Pringsheim, "o escravo dá ao deus o dinheiro com o qual ele compra a si mesmo de seu amo. A venda resulta na propriedade formal pelo deus, o que significa a liberdade para o escravo. Essa situação pode ser ilustrada através da comparação com a custódia inglesa... a propriedade legal pertence ao deus, mas por equidade o escravo é livre... Ela dá a propriedade legal ao deus em custódia, de modo que o deus torna-se o proprietário legal e o escravo o usufrutuário", (pp. 185-186)

Em todo o direito anglo-americano, nada é mais sutil, mais complicado e mais peculiarmente enraizado na história específica dessa configuração legal do que a custódia e suas noções concomitantes de interesses e propriedades legais e equitativas (usufrutuárias). Há uns quinhentos anos de trabalho de magistrados do Supremo Tribunal e de Masters of the Rolls* nessa formulação. E, quando terminaram esse trabalho, construíram uma estrutura que fez com que Gierke dissesse para Maitland: "Não consigo entender a 'custódia' de vocês."** Contudo, Pringsheim nos levaria a crer que os magistrados e jurados delficos e atenienses anteciparam-se aos ingleses em mais de 1.500 anos. Ele não se satisfaz nem mesmo com uma analogia. O escravo não é *igual* a um proprietário usufrutuário, ele é o proprietário usufrutuário. (Cf. p. 108: "...o deus que é apenas um curador fala como um genuíno comprador".) "Fulano de Tal tem o direito de resgate por equidade" significa que um Tribunal de Justiça preservará esse direito. Com referência a Delfos, qual será o possível significado de "o escravo é livre por equidade"? A palavra *pisteuo* aparece em todo esse conjunto de documentos, para ser exato. E "custódia" é uma tradução correia de *pistis* — mas "custódia", no sentido de "fé" ou "crédito", não a "custódia" que Gierke não conseguiu compreender...

III

O que é grego?

Ao analisar os contratos, Pringsheim critica os "autores modernos" que "desprezam a conexão essencial entre a prova de um contrato e sua obrigatoriedade de ser executado", isto é, "diante de um tribunal" (pp. 17-18). Então, o que é um tribunal "grego"? Foram as dicasterias populares de Atenas, os juizes reais ptolomaios, as cortes de Dura-Europos e Avroman, os tribunais do Egito

* Alto funcionário da Suprema Corte Britânica, responsável por seus registros e arquivos. (N. T.)

** F. W. Maitland, *Equity*, rev. ed. I. Brunyate (Cambridge, 1947), p. 23.

bizantino todos tribunais "gregos"? Justiniano foi "grego" e os tribunais de seu império foram "gregos"? E esses tribunais obrigavam o cumprimento de que tipos de lei? Quando dizemos que as Doze Tábuas e o *edictum perpetuum* de Juliano (isso para não mencionar o Digesto) eram codificações do direito romano, significa que eles resumiam a lei a ser aplicada pelos tribunais do Estado romano — e nada mais. Da mesma forma, o direito sob Henrique II e o direito sob Jorge VI da Inglaterra são o "direito inglês" apenas nesse sentido político*. Ninguém há de supor que a lei de propriedade, por exemplo, fosse semelhante ou mesmo comparável na Roma de cinco séculos antes e cinco séculos depois de Cristo, ou na Inglaterra de 1150 e 1950. E o "espírito" tampouco é uma saída segura. Portanto, cumpre lembrarmos-nos de que na Antiguidade nunca houve uma Grécia no mesmo sentido em que houve uma Roma. Alguns fatos elementares podem ser revistos rapidamente.

1. No tempo de Aristóteles, os sistemas de posse da terra do mundo grego iam da proibição da alienação até a liberdade da mesma. Um século depois essa gama foi aumentada porque a norma "grega" do Egito e de partes da Ásia acrescentou a "terra real" e os "camponeses reais" às possibilidades. Seria concebível que a lei referente à venda da propriedade imobiliária pudesse seguir princípios semelhantes para (a) a terra inalienável, (b) a terra livremente alienável e (c) a terra real selêucida?

2. De aproximadamente 600 a.C. (época de Sólon) até o fim da civilização grega algumas comunidades proibiam totalmente a execução contra a pessoa por dívida privada, enquanto outras a permitiam. Não seria isso necessariamente consequência de que a lei do débito, da caução, da execução — e mesmo a noção da pessoa diante da lei — deve ter sido radicalmente diferente nas duas esferas?

3. As Leis de Platão, seja qual for a interpretação que se lhes dê, têm a forma de um diálogo entre três pessoas, um cretense, um espartano e um ateniense. Está implícito na própria concepção e na estrutura da obra — e muitas vezes explícito —, que os conceitos legais dessas três comunidades eram mundos separados, tanto no espírito quanto na aplicação concreta. Se Platão expôs de forma precisa ou não o espírito e as disposições dos respectivos sistemas legais — ou mesmo se o tentou — não vem ao caso no momento. Sua premissa fundamental, a de que existiam diferenças básicas, não pode ser descartada sem provas muito fortes.

*Complicações surgidas de problemas como a lei de estrangeiros, a lei colonial ou a recepção de um sistema legal desenvolvido em outro país não fazem parte desta discussão.

Qualquer que seja nossa teoria sobre a origem dos gregos, ela não pode determinar a história do direito grego. "A semelhança entre as instituições dóricas e jônicas permite-nos falar do 'direito grego' como uma unidade." (p. 5) Devo discordar enfaticamente*. Na melhor das hipóteses, essa suposta semelhança indica um *início* comum do direito nos dias da pré-história grega. Isso nem permite nem impede que falemos algo sobre a Atenas do século IV, a Delfos do século III, ou os *chora* egípcios do século II. Da mesma forma, afirmar que "o direito de Gortina... representa uma fase primitiva do direito grego" (p. 15) é equívoco e induz a erro. O direito de *todas* as comunidades gregas terá passado por essa fase? Em caso afirmativo, por que a Atenas do século V não estava mais nessa fase, enquanto a Gortina do século V ainda estava? Há alguma evidência de que Gortina tenha ultrapassado essa fase? Caso a resposta seja negativa, por que não ultrapassou?

Não ria dúvida de que as fontes apresentam dificuldades. "Gostaríamos de remontar às origens das variações referentes à raça, constituição, desenvolvimento. Mas em face da escassez de nosso material essa meta ainda não é atingível." (p. 6) Inatingível — não inescrutável. E pode-se demonstrar rapidamente que esse esforço é tanto necessário quanto exequível. 1) Há quase um século os estudiosos vêm trabalhando com as raízes da chamada família helênica, sempre em termos universais quanto aos gregos. Agora Werner Kamps descobriu que na verdade essa instituição começou num pequeno grupo de comunidades na esfera da Hexapólis Dórica, e que ali foi feita uma importante inovação legal no sentido da personalidade jurídica, que se difundiu até algumas das cidades gregas, mas não para todas, e sobretudo não para Atenas. 2) Já foi mencionado que Pringsheim baseia-se primordialmente nas manumissões délficas. Mas dessa forma de manumissão, feita por meio de uma venda fictícia a um deus, só temos notícias provenientes da Grécia central e de Épiro**. Se esses limites geográficos estão vinculados a distinções de conteúdo ou meramente formais, é um problema que não pode ser simplesmente ignorado. Além do mais, essas são regiões para as quais dificilmente alguém se voltaria para procurar evidências de uma manipulação engenhosa da lei com o fim de atender as necessidades de uma "civilização altamente desenvolvida no aspecto comercial".

* Observe-se a afirmação do próprio Pringsheim referente à forte influência de Rodes no direito de Alexandria (p. 8): "Assim, a adição do direito ptolomaico possibilita-nos comparar o direito ateniense a um outro tipo de direito grego."

** Quando escrevi isso não levei em conta a descoberta de um processo semelhante ocorrido em Susa, no Leste helênico, o que não invalida meu argumento.

O Egito apresenta o problema mais difícil de todos. Com uma louvável cautela Pringsheim faz a seguinte afirmação preliminar (pp. 6-7): "O direito ptolomaico depende em alto grau do direito grego provindo da terra natal... Naturalmente, não se deve desprezar a influência do direito egípcio. Mas visto que só foi publicada uma parte tão pequena dos papiros demóticos, as conclusões sempre continuarão provisórias e arriscadas." E outra vez (p. 8, nota 1): "Antes que a influência do direito grego no Egito seja detalhadamente investigada, toda formulação é arriscada."

Não obstante, grande parte do material do livro é egípcia, e até mesmo egípcio-romana e egípcio-bizantina. Como Pringsheim sabe que uma determinada instituição legal mencionada nos papiros é "grega"? De fato, essa pergunta não tem sentido enquanto a pergunta anterior — o que se entende por "grego" num contexto como esse? — não for respondida. Visto que essa última não foi feita, a argumentação mostra-se frequentemente ou tautológica ou infundada. Podemos assinalar um exemplo extremo. Pringsheim faz referência a "cláusulas contratuais habituais no Egito ptolomaico e provavelmente encontradas também na Grécia, que reservam a propriedade da colheita para o arrendador até que o arrendamento seja pago" (pp. 295-96). Numa nota de rodapé, ele acrescenta: "A cláusula ptolomaica aparece tão cedo (228-1 a.C.) e contrasta de modo tão surpreendente com a forma egípcia (Wilcken, P. Freib. III, p. 84) que parece ter sido importada da Grécia. Da Grécia propriamente conhecemos só uma cláusula... que dá ao arrendador não a propriedade da colheita, mas o direito de confiscá-la."

Portanto, a única citação para a afirmação de que as cláusulas contratuais "que reservam a propriedade da colheita para o arrendador, provavelmente foram encontradas também na Grécia" é um texto que prova exatamente o oposto, *a propriedade pelo arrendatário*. Diante dessa evidência, ocorreu uma inversão no Egito ptolomaico quanto a uma disposição legal específica. Era a nova lei também "grega"?

A alienabilidade da terra na Grécia antiga*

Este ensaio apóia-se na grande discussão ocorrida nos últimos anos sobre a história do direito de alienação da propriedade imobiliária na Grécia¹. Meu objetivo é definir o problema histórico, e não rever o tema de modo sistemático. Não pretendo fazer uma abordagem completa em nenhum aspecto. Os textos citados são apresentados como exemplos. Para fins de definição, essa seleção é justificada e suficiente.

I

"A definição de posse garantida é a posse de coisas em tal lugar e de tal maneira que o uso delas dependa da própria pessoa: as coisas estarem ao critério da própria pessoa, a própria pessoa ter o poder de aliená-las; por alienação entendo dar e vender." Assim diz Aristóteles na *Retórica* (1361a19, tradução de Jebb). Por "dar" (*dosis*) ele entendia qualquer forma de alienação sem compensação

* Este "ponto de vista" baseia-se numa mensagem a um "Colloque sur l'oikos", que teve lugar em Paris em abril de 1967, com o patrocínio conjunto dos centros de história antiga da Sorbonne e da École Pratique des Hautes Études. Agradeço aos participantes por seus comentários e críticas e também a A. Andrewes, M. K. Hopkins e J. Pécirka, que gentilmente leram meu manuscrito antes de ser publicado em *Eirene* 7 (1968) 25-32, e depois em francês em *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* 25 (1970) 1271-77.

Copyright © 1968 Academia, Nakladatelství Československé Akademie Věd.

166

USO E ABUSO DA HISTÓRIA

monetária. Esquino (3.21) relaciona algumas das possibilidades quando diz que um magistrado ateniense, enquanto espera a auditoria (*euthyna*) para se aposentar, "não pode dispor de sua propriedade, nem cumprir uma promessa, nem aceitar uma adoção, nem dispor de seus bens por testamento, nem muitas coisas mais".

Seguem-se duas generalizações elementares que, apesar de banais, devem ser mencionadas de início:

1. No século IV a.C. a alienabilidade era, juridicamente, a condição aceita de propriedade. A "definição" de Aristóteles na *Retórica* pode ser insatisfatória para os juristas modernos (ou romanos) mais rigorosos, e é possível argumentar que não se deve falar em propriedade em termos estritamente modernos ou romanos. Mas esses argumentos habituais são tentativas para desviar o assunto. As questões da posse e da propriedade entre os gregos e das mudanças com respeito à alienabilidade ou inalienabilidade não são respondidas por jogos de palavras jurídicos. Quando Eumeu enumera os rebanhos de Ulisses, podemos perfeitamente parafrasear suas palavras e dizer que esses eram o gado bovino e eqüino, os porcos, carneiros e cabritos que Ulisses "possuía" (*Odisséia*, 14.96-104). A questão básica, como em relação à terra, é sobre a natureza e os limites do direito de Ulisses de dispor de seus bens, sobre as situações da vida real, e não sobre argumentos formais acerca de rótulos ou abstrações.

2. As condições e normas de alienabilidade variaram muito durante o século IV, e anteriormente também, devido a várias causas. Três tabuletas de bronze pertencentes a povoações gregas do sul da Itália, datadas recentemente, em bases epigráficas, de 475 a.C. aproximadamente, registram a *dosis* de marido para mulher de todas as posses do primeiro, e uma das tabuletas especifica "a casa e tudo mais". Talvez não tenhamos um método seguro de como classificar

juridicamente tais doações², mas o que interessa é que havia pelo menos esse direito de alienação da propriedade de imobiliária em algumas comunidades gregas no começo do século V. E que esse mesmo direito não existia na Atenas da mesma época porque lá nenhuma *mulher* podia "receber" uma casa.

II

A questão da alienabilidade não pode ser expressa de forma a permitir uma simples resposta do tipo sim-ou-não que faça sentido. O que se deve perguntar é: alienação por quem? para quem? do quê? quando? em que condições? de que formas? São essas as questões que me proponho a examinar, esquematicamente, acerca do perío-

do clássico, antes de considerar as especulações sobre épocas anteriores e sobre desenvolvimentos históricos. Eu me concentrarei no aspecto jurídico, isto é, no que era permitido ou proibido pela lei, e não na prática. Muitas foram as sociedades onde, por um lado, a "lei" era freqüentemente infringida, ou onde, por outro lado, a alienação da terra (que não fosse a transmissão aos descendentes) era uma prática rara e desaprovada, mesmo quando legalmente permitida. Os dois aspectos podem estar interligados; eles não são idênticos. Tampouco tratarei do que tem sido chamado de crescente "comercialização" da propriedade imobiliária. Mesmo no século IV os cidadãos atenienses não abriam mão de seus bens de raiz com facilidade, daí não ter se desenvolvido um mercado de propriedades. Essa é uma extensão interessante e importante das questões ora examinadas, mas não levarei a discussão até esse ponto. Portanto, não tratarei primordialmente da venda como uma forma de alienação distinta das outras.

Portanto, na época em que a alienabilidade foi aceita em princípio, percebe-se perfeitamente certas distinções amplas, algumas das quais foram criadas adicionalmente como uma tentativa de impedir a alienação (e talvez eu deva dizer mais uma vez que não pretendo esgotar o assunto):

1. As restrições acerca da alienabilidade podiam emanar de uma norma geral ou de normas estabelecidas para casos ou situações particulares, e estas últimas subdividem-se em normas públicas e acordos privados. Logo serão mencionados exemplos de normas gerais nesta discussão. Aqui apresento três exemplos de normas estabelecidas para casos particulares: a) Na fundação de uma nova e pequena comunidade grega na ilha de Kerkyra Melaina, no Adriático Norte, durante o período helênico, determinou-se que uma parte dos lotes originais atribuídos aos colonizadores devia pertencer permanentemente a eles e seus descendentes, o que, presumivelmente, significa que tais lotes foram declarados inalienáveis, b) Quando Mileto acolheu uma quantidade de refugiados cretenses em 228-7 a.C., e deu-lhes cidadania e terra, especificou-se que nenhuma dessas terras poderia ser alienada "de nenhum modo", c) O decreto da liga arcadiana que admitiu Orcomeno como um de seus membros, provavelmente de 233 a.C., incluía a cláusula: "Ninguém que tenha recebido um lote ou uma casa em Orcomeno... poderá aliená-los durante o período de vinte anos."³

Quanto às restrições criadas por simples ações privadas, basta salientar as bases do culto familiar, introduzido primeiramente na Hexapólis Dórica da Ásia Menor antes de 300 a.C., e depois rapidamente adotada na maior parte do mundo grego, embora não na

totalidade. A respectiva cláusula de uma das primeiras, o fundamento estabelecido por Diomedão de Cos diz: "Ninguém pode atribuir, vender ou hipotecar nem os edifícios contíguos ao *temenos* nem o próprio *temenos*."⁴

2. Havia diferenças nas normas referentes às alienações, normas que eram aplicadas quando as partes estavam vivas e normas que só entravam em vigor depois da morte (quer por *donatio mortis causa* quer por testamento). No Código de Gortina, por exemplo, a partilha de uma herança era estritamente regulamentada, não dando ao testador nenhuma liberdade a esse respeito, mas, por outro lado, o código apresenta várias permissões e proibições especiais referentes ao que o mesmo homem (ou mulher) pode fazer em vida precisamente com a mesma propriedade⁵. Essa postura dupla parece perturbar os comentadores, e, no entanto, ela não é basicamente diferente da adotada pelo imperador romano Augusto, que restringia a quantidade de manumissões feitas por testamento enquanto permitia que as mesmas fossem ilimitadas quando feitas e postas em vigor durante a vida de seu autor; tampouco é diferente, de certo modo, da lei moderna, que nos casos de inexistência de testamento aceita a habilitação de parentes de sangue distantes que nenhum direito teriam se houvesse testamento atribuindo os bens a terceiros.

3. As normas podiam variar na medida em que a aquisição da propriedade fosse por herança ou por outros meios. A distinção é explícita no Código de Gortina (VI2-12). Há outros textos, de tipos completamente diferentes de comunidades (por exemplo, Atenas e Tera⁶), onde essa implicação é menos clara. Não irei além de salientar que a introdução deliberada de uma palavra como *autoktetos* ("adquirido por si mesmo") deve refletir, senão sempre determinações legais, pelo menos atitudes sociais. Poderíamos então deduzir a existência de mais uma distinção, as heranças via paterna e as heranças via materna, nas comunidades onde se permitia às mulheres possuir propriedades⁷.

Minha distinção final refere-se em primeiro lugar não ao autor da alienação mas ao receptor do bem alienado. As variações com respeito às mulheres já foram mencionadas. Basta acrescentar as ligadas à condição política. E, naturalmente, se a lei não permite que uma mulher ou um não-cidadão tenham uma propriedade imobiliária, ela impõe ao mesmo tempo uma restrição a qualquer autor de alienação em potencial que esteja na mesma situação.

III

Considerando agora o desenvolvimento histórico que determinou as condições clássicas e helênicas, devemos, antes de mais nada, repetir o óbvio, isto é, que todos os textos que assinaei pressupõem a alienabilidade. As várias cláusulas restritivas não teriam sido necessárias se, em princípio e de fato, a terra fosse inalienável. Também deve ser ressaltado que nas novas fundações, como Kerkyra Melaina, as tentativas de restrição foram efetivamente bem-sucedidas durante um período de tempo mais longo. Talvez a liga arcadiana tenha sido mais realista quando tentou modestamente manter os recém-chegados por um simples período de vinte anos. A seriedade da questão é demonstrada por outra cláusula existente no documento de Kerkyra Melaina: "Os magistrados devem jurar que, em nenhuma circunstância, farão uma redistribuição da cidade ou da zona rural." Como diz Asheri "o regime da inalienabilidade não foi suficiente para cristalizar e perpetuar a partilha inicial"⁸. Assim, eles acrescentaram a habitual proibição de uma redistribuição, que atingiu tanto os lotes alienáveis quanto os inalienáveis — um ponto que costuma ser negligenciado — e acho difícil aceitar o comentário subsequente de Asheri de que essa disposição previa uma divergência futura entre os beneficiários da "primeira partilha" e os que chegassem depois, que receberiam uma terra inferior. A explicação mais natural, num documento efetivamente assinado por todos os primeiros colonizadores, é que eles aceitaram realisticamente a impossibilidade de aferrarem-se à inalienabilidade ou à igualdade por qualquer período de tempo.

Seja como for, continuamos em dúvida quanto a se é legítimo ou não partirmos dessas últimas e irrelevantes fundações para chegarmos às primeiras, como, por exemplo, as do oeste, nos séculos VIII e VII a.C. Pelo que sei, dispomos de somente dois textos primitivos que comprovadamente podem fornecer alguma informação. Um é a *Odisséia* (6.7-10), sobre o estabelecimento dos pácios na Esquéria, que se omite a respeito das questões críticas, isso sem falar do fato de que uma "colônia" com um rei (Alcino) não parece ser um bom modelo para Siracusa ou Crotona. O outro texto é a história, que pode remontar a Arquilóquio, de um certo Aithiops de Corinto, que trocou seu lote de terra por um bolo de mel na viagem para Siracusa⁹. Não sustento nenhum argumento a favor dessa história, mas considerá-la uma "exceção", como os estudiosos o fazem, parece-me digno de nota quanto à metodologia. Se há exceções (e essa história em particular nem apresenta uma razão nem permite que se deduza alguma), então o "princípio" da inalienabi-

lidade simplesmente desapareceu. Além do mais, é estranho considerar esse texto explícito como uma exceção e rejeitá-lo quando não temos nenhum texto que assinale a suposta norma*.

Será melhor admitir que não conhecemos o regime de terras original das fundações ocidentais. Mas sabemos que em Siracusa surgiu uma oligarquia hereditária chamada Gamoroi, e que a guerra entre as classes, *stasis*, eclodiu nas colônias do oeste no fim do período antigo de modo muito semelhante à guerra de classes na Grécia antiga dessa época. Logicamente, existem as seguintes possibilidades: a terra era ou alienável ou eqüitativa, ou ambas as coisas ou nenhuma delas na época da fundação. Se não era nenhuma delas, ou se era eqüitativa mas alienável, então nada mais há a ser discutido nesse contexto. Se a terra era inalienável mas não eqüitativa, a *stasis* subsequente poderia ter se desenvolvido, ainda simplesmente por uma questão de lógica, sem a quebra do princípio da inalienabilidade. Todavia, se ela era eqüitativa e inalienável, a *stasis* demonstra ou que a alienabilidade começou a surgir de alguma forma ou que, como Asheri ressaltou em relação a Kerkyra Melaina, o conflito nasceu entre os recém-chegados e os colonos originais ou seus descendentes, e restringiu-se a eles.

Na falta de evidências, o mundo "colonial" não pode fornecer uma resposta conclusiva. É necessário retornarmos à Grécia antiga da qual os colonos tinham emigrado, e indagar sobre a posse da terra ali. Todavia, antes de fazermos isso devemos levantar duas questões finais. A primeira é que, num aspecto vital, os últimos textos não podem ser o modelo que se pretende. Todos os últimos textos supõem a alienabilidade, e procuram restringi-la. Se realmente a terra fosse em princípio inalienável no século VIII ou VII a.C., ninguém teria se preocupado — ou sequer pensado — em escrever as disposições que se encontram no documento de Kerkyra Melaina. A segunda questão é que eu não acho axiomático que nas novas fundações eles repetissem automaticamente as normas do mundo que haviam deixado para trás, nem que as normas fossem idênticas em todas as novas povoações. Se os *kyllyrioi* de Siracusa eram realmente os vassalos semelhantes aos hilotas que eles parecem ter sido, é pelo menos possível que Siracusa tenha desenvolvido um regime de terra diferente do de Reggio ou Lentini, onde a estrutura era diferente.

* Aqueles que citam propostas feitas por Platão em suas *Leis* como evidência da prática antiga ainda não me convenceram.

IV

Começamos por colocar a questão mais crua possível: o que nos pedem para acreditar sobre Atenas, dentre todos os estados gregos, com sua tradição da autoctonia que a arqueologia tem confirmado em grau suficiente para a presente discussão? Que a terra era rigidamente transmitida dentro de cada "família" até a época de Sólon, ou mesmo até os últimos anos da Guerra do Peloponeso como alguns sustentam agora¹⁰? Para simplificar a discussão, vamos admitir que o "princípio da inalienabilidade" não era violado quando a propriedade passava para os parentes mais distantes, na ausência de herdeiros diretos do sexo masculino. Devemos então acreditar que, a partir de uma data original (o assentamento dos povos de língua grega na Ática antes do ano 2000 a.C.? a interrupção do sistema miceno por volta de 1200 ou 1100 a.C.?), nenhum migrante jamais adquiriu terra na Ática, e nenhuma família "ateniense" jamais perdeu sua propriedade ou uma parte dela? Essa questão não é frívola. O fato de ninguém fazer essas afirmações de modo explícito não vem ao caso, pois elas são uma consequência inevitável da crença na inalienabilidade absoluta. Nem é preciso dizer que eu as acho inverossímeis, sem paralelo em qualquer sociedade conhecida tão adiantada quanto as da Idade do Bronze ou as do início da Grécia antiga. Isso não significa que a alienação tomou as mesmas formas ou foi a mesma em relação a outros aspectos, como a frequência, tanto nos tempos primitivos quanto nos clássicos. As diferenças foram estruturais e profundas. O desenvolvimento histórico, segundo creio, só pode ser estudado quando abandonamos a abordagem restrita a duas alternativas — que compele seus proponentes a acharem atos específicos que tenham ocasionado mudanças em datas fixas (que na verdade eles não são capazes de encontrar) —, e a substituímos por uma análise da estrutura e do desenvolvimento.

Numa sociedade pré-urbana, pré-*polis*, pré-monetária, a alienação da terra deve ter sido extremamente rara, independentemente de quão livre "pela lei" seu proprietário possa ter sido para dispor dela. Por que alguém disporia de suas terras em benefício de qualquer outra pessoa, nesse tipo de sociedade, que não fosse algum de seus descendentes do sexo masculino? Os poemas homéricos apresentam muitos exemplos dos quais se pode conceber uma resposta: 1) O pai de Diomedes migrou para Argos, onde adquiriu terras, rebanhos e outras riquezas, presumivelmente como dote (*Ilíada*, 14.119-24). 2) Alcino ofereceu casa e terras a Ulisses para que este permanecesse na Feácia (*Odisséia*, 7.311-15). 3) Há duas referências a uma promessa feita por Ulisses a Eumeu de dar-lhe casa

e terras, e Melando, o pastor de cabras, é mencionado juntamente com Eumeu na segunda vez (*Odisséia*, 14-61-64; 21.213-15). É evidente que essas alienações eram instrumentos da estrutura do poder e da situação desse mundo, através dos quais a malha de relacionamentos pessoais era fortalecida e elaborada, serviços eram garantidos ou recompensados, indenizações eram realizadas, e assim por diante. É indiscutível que isso estava muito longe das vendas de terra relatadas pelos oradores áticos do século IV. Mas essas vendas eram os tipos e as formas de alienação apropriadas para a sociedade daquela época, e não devemos esperar nem mais nem menos.

Com o desenvolvimento inter-relacionado no urbanismo e da *polis*, seguiram-se profundas mudanças estruturais tanto no regime da terra quanto a outros aspectos. A urbanização criou novos usos para a terra e as riquezas, introduziu os escravos como bens pessoais, tornou possível a existência de classes (e mesmo de riquezas consideráveis) não vinculadas à terra e, por fim, propiciou uma considerável amoedação da economia. Houve então novos motivos para adquirir ou mesmo dispor da terra. Não é por coincidência que os vários exemplos de comunidades dados por Aristóteles, na *Política*, que ainda lutavam (ou só pouco tempo antes tinham abandonado esse esforço) para preservar regimes mais antigos de propriedade tivessem sido extraídos, sem exceção, de regiões gregas mais atrasadas, não-urbanas.

Por outro lado, havia novas condições e exigências políticas. O crescimento da *polis* significou a mudança do estágio anterior ao direito (no dizer de Gernet) para o estágio do direito¹¹, com suas normas mais específicas e formais e com uma máquina mais formal para sua administração. Isso significou um controle *político* sobre os direitos de propriedade da terra, em particular a exclusão dos não-cidadãos. O pai de Diomedes não teria podido fazer na Atenas do século V o que ele supostamente fez em Argos: a *polis* não lhe teria permitido adquirir vastas terras, nem mesmo como dote. Tampouco o Ulisses disfarçado poderia ter contado a história de ter recebido uma pequena parte da herança de seu pai, mesmo sendo bastardo. Até mesmo a condição de membro de uma família era agora um assunto que cabia ao Estado definir. Em resumo, o mundo da *polis* viu o nascimento não só de novos tipos, e novos objetivos, de alienação e de frequência crescente, como também de novas restrições.

Concluimos, portanto, que não pode haver dúvidas quanto a fixar a data precisa dessa mudança. A alienabilidade da terra foi uma faceta de um longo, desigual e complicado processo de mudança, do qual uma pequena parte, no que se refere à alienabilidade,

foi feita na forma de disposições legais. Pelo contrário, as normas mais formais para as quais temos evidências textuais, quer introduzidas pela ação pública quer pela privada, parecem mais tentativas de impedir a mudança do que realizá-la. Se, como acredito, as migrações do oeste, iniciadas logo no início do século VIII a.C., pressupõem uma organização política na Grécia suficiente para tê-las determinado, então é pelo menos defensável que nas novas povoações foram impostas restrições mais rigorosas do que as existentes na terra de origem. As novas povoações, algumas vezes em ambientes hostis, podem muito bem terem introduzido a inalienabilidade formal como uma medida de autopreservação. Isso é o que sugerem textos como o de Kerkyra Melaina, e sob esse ponto de vista a história de Aithiops serve como advertência e não como "exceção" improvável e sem sentido. Nada do que acabei de afirmar pretende sugerir que a situação clássica completa já era visível no século VIII ou VII. Meu argumento, ao contrário, sustenta o desenvolvimento contínuo e, portanto, a repetida mudança de vários tipos.

Esparta*

A Esparta que vou considerar encontra-se dentro de um período um pouco restrito, de cerca da metade do século VI até a batalha de Leuctra em 371 a.C. Excluo a história anterior, salvo alguns acontecimentos e tendências gerais, porque acredito que nossa informação é quase que totalmente fictícia (especialmente tudo o que se refere a Licurgo); que todas as tentativas de reconstrução detalhada dos primórdios dessa história, com nomes e datas exatas, apóiam-se em princípios metodológicos completamente insólitos; e que a concentração excessiva em presumíveis origens distantes num período de migração legendário é igualmente insólita quanto ao método¹. Detenho-me em Leuctra porque aceito a tradição grega virtualmente unânime de uma mudança qualitativa ocorrida, sem dúvida, no começo do século IV. Daí em diante, a despeito de certas continuidades, Esparta foi sendo novamente transformada num outro tipo de sociedade.

Isso significa que aceito que o ponto decisivo da história espartana começou ou ocorreu no reinado de Leon e Agasicles (Heródoto, 1.65-66), logo depois de 600 a.C., representando a culminação de uma crise talvez nascida um século antes, na qual a chamada Se-

* Este ensaio foi apresentado originalmente na Sorbonne em 5 de abril de 1965, em uma das séries de seminários que resultaram nos *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne*, ed. J.-P. Vernant (Paris e The Hague, 1968). Minha contribuição aparece nas pp. 143-160. Foi reeditado em meu livro *Economy and Society* (veja capítulo 3, nota 4), capítulo 2, com um adendo bibliográfico dos editores, ao qual acrescento "Social Order... in Classical Sparta", S. Hodkinson, *Chiron* 13 (1983) 239-81.

Copyright 1968 by Mouton & Co. e École Pratique de Hautes Études, que autorizaram a reprodução.

gunda Guerra Messênica foi a principal ocorrência catalítica, e que originou persistentemente potencialidades e ameaças revolucionárias. Muita coisa sobre essa guerra é obscura, para não dizer legendaria, mas a poesia de Tirteu é contemporânea e elucidativa. Ela demonstra que o exército espartano estava numa desordem e num tumulto jamais vistos desde o período clássico anterior, a comunidade num estado de *stasis*; e que a lenda de Licurgo ainda não era de domínio comum. Uma vez vencida finalmente a guerra, foram introduzidas inúmeras e profundas mudanças: políticas, econômicas e ideológicas. Não sei com que rapidez elas se realizaram (uma questão que retomarei), ou através de quem, mas, seja como for, a Esparta desse período foi uma estrutura única no mundo grego, o que a Esparta do poeta Alcmano não foi. Enfatizo a palavra *estrutura* a fim de desviar a atenção do costumeiro excesso de concentração em certos elementos do sistema e do que os acompanha habitualmente na literatura moderna, isto é, uma mística acerca dos dórios e o dorianismo em geral e, em particular, alguns paralelos com Creta amplamente irrelevantes; estes últimos, em minha opinião, levam a elaborações teóricas ou propagandas acerca do século IV essencialmente enganosas (nas quais também figura Cartago, pelo menos para Aristóteles, note-se).

Se as escavações do templo de Ártemis Orthia foram, segundo certas opiniões, tão elucidativas da transformação ocorrida em Esparta, poderíamos datar a interrupção aproximadamente no ano 600 (ou várias décadas mais tarde, na recente cronologia de Boardman)². Todavia, salvo o problemático desaparecimento do marfim dos depósitos, não acho que Ártemis Orthia ofereça alguma evidência definitiva. A "evidência", à qual costumava-se dar maior ênfase há dez ou vinte anos do que atualmente, revela-se pouca coisa mais que juízos altamente subjetivos sobre a qualidade da cerâmica laconiana em vários períodos, sobre os quais não há consenso dos especialistas. Além disso, não sabemos se na verdade foram os espartanos que fizeram essa cerâmica ou se grande parte dela (ou sua totalidade) já estava nas mãos dos *perioeci** bem antes de 600; sendo assim, o declínio é irrelevante, mesmo que nos fosse possível situá-lo na metade do século VI. Por outro lado, caso os que acreditam que o éforo Chilon foi o grande "legislador" da reforma pudessem fundamentar essa alegação, precisaríamos uma data por volta de 550, embora eu não possa imaginar como preencheríamos, então, o longo intervalo existente entre o fim da Segunda Guerra Messênica e

* Cidadãos das comunidades vizinhas que, apesar de serem homens livres que provavelmente tinham governo próprio, estavam sujeitos a Esparta em assuntos militares e externos.

550. Uma vez que tudo isso é irrelevante para meu tema, proponho deixar de lado os quebra-cabeças cronológicos e *falar*, resumidamente, da "revolução do século VI"³.

Façamos algumas elaborações sobre essa "revolução". De forma esquemática (e um pouco *inexata*), pode-se dividir a estrutura espartana clássica em três linhas principais:

1. a infraestrutura da distribuição de terras, os hilotas e *perioeci*, inclusive tudo o que diz respeito ao trabalho, produção e circulação;
2. o sistema governamental (inclusive o militar);
3. o sistema de rituais: *rites de passage*, o *agoge*, as classes por idade, os *syssitia*, etc.*

Essas linhas tiveram origens e histórias diferentes; elas não se desenvolveram e nem mudaram *en bloc*; e não tiveram as mesmas funções intactas em todas as épocas. A "revolução do século VI" foi, portanto, um processo complexo de alguma inovação e muita modificação e de reinstitucionalização de elementos que aparentemente sobreviveram "intactos". Uso a palavra "revolução" talvez num sentido até mais amplo que o habitual, mas não o faço por mero capricho. Ele é amplo porque, nem por um momento, eu sugiro, ou acredito, que o sistema espartano clássico foi criado de um só golpe, ou mesmo num só reinado. Afinal, a introdução do exército hoplita foi uma de suas condições necessárias, introdução que deve remontar ao início do século VII, pelo menos antes da Segunda Guerra Messênica. O hilotismo é, em certo sentido, mais antigo ainda. E não se deve descartar a possibilidade de que outros elementos tenham sido realmente introduzidos, ou elevados a uma nova importância, já no século V (assim como sabemos que certas mudanças foram introduzidas na organização do exército). Por outro lado, não se tratava de um sistema em simples e uniforme evolução. Algumas inovações e modificações tiveram que ser introduzidas de uma só vez (quer isoladamente quer em conjunto). A Grande Rhetra, por exemplo, representa uma modificação fundamental⁴. De um modo negativo, a proibição do uso da cunhagem de prata pelos espartanos foi outra decisão obviamente abrupta tomada por alguém em algum momento (e, incidentalmente, uma decisão que, ao contrário de quase todas as outras, pode ser datada com pouca margem de erro da época de Leon e Agasicles).

Ao falar da "revolução do século VI", em resumo, estou ten-

* *Agoge* é o rótulo convencional para o sistema pelo qual todos os meninos espartanos eram criados pelo Estado. O termo encontra justificação na língua grega; "educação", no sentido moderno normal, é uma tradução muito restrita.

Syssitia eram os grupos de jantar ou de companheiros de refeição aos quais todo espartano do sexo masculino pertencia como uma condição necessária à cidadania plena.

tando ressaltar a necessidade de nos voltarmos para a estrutura, e não para elementos isolados e sua antiguidade ou persistência. Incluo a totalidade do sistema de rituais neste argumento, sobretudo no que chamei um tanto inadequadamente de "reinstitutionalização", pois mesmo que as formas dos rituais fossem todas muito antigas e inalteradas (uma possibilidade muito improvável), sua função dentro da nova estrutura na verdade foi necessariamente nova quanto a aspectos significativos, se não sempre por intenção deliberada. Ninguém suporá que a cerimônia do açoitamento em Artemis Orthia nos tempos romanos, quando foi construído um grande teatro para a comodidade dos espectadores, tenha alguma conexão significativa com o rito da época de Xenofonte, superficialmente semelhante⁵. *A priori* devemos presumir a mesma descontinuidade de função entre o século V e, digamos, o VIII, e algumas vezes temos evidências que confirmam essa suposição, por exemplo, no caso da *krypteia*, como veremos em breve.

A Esparta clássica pode ter-se mostrado arcaica, ou mesmo pré-arcaica, mas a função do que "sobreviveu" ao tempo é o que realmente conta, e não o mero fato da sobrevivência. Antes do reinado de Leon e Agasicles, escreve Heródoto, os espartanos eram os piores governados (*kakonomotatoi*) de todos os gregos; depois, eles mudaram para a boa ordem (*eunomia*). A tradução destrói o sentido integral da análise: ambas, *eunomia* e *kakonomos*, caracterizam todo um modo de vida, e não apenas (ou talvez de modo algum) uma forma de constituição⁶. Essa transformação foi a "revolução do século VI".

II

Desejo, em seguida, considerar a estrutura enquanto tipo ideal. Além disso, não estou muito preocupado com a precisão de qualquer texto em particular. A não ser que se acredite que o quadro que os gregos nos deixaram é pura ficção, poucos dos detalhes são por si mesmos cruciais para a compreensão do tipo ideal.

Começo diretamente pelos cidadãos adultos do sexo masculino, os *homoioi* — como eram chamados frequentemente —, que são nosso tema. Devemos, de saída, tomar a palavra em sua conotação ampla — "iguais"⁷. Ao nascerem, se lhes fosse permitido continuarem vivos, todos os espartanos do sexo masculino eram estritamente "iguais", com duas exceções: 1) dois deles eram herdeiros em potencial da monarquia; 2) alguns eram mais ricos que os outros; os homens ricos (*anthropoi olbioi*) de Heródoto (6.61; 7.134); os abastados (*plousioi*) de Xenofonte (5.3)*, que forneciam pão de

* Todas as referências a Xenofonte feitas neste capítulo, salvo indicações ao contrário, dizem respeito a seu panfleto que leva o título inexacto de *Constituição dos Lacedemônios*.

trigo para os *syssitia*; ou os vencedores das corridas de biga olímpicas, dos quais há onze dentro de meus limites de tempo no catálogo de Moretti, um deles sendo rei e outro a filha de um rei⁸. Ser igual significava compartilhar de um ciclo de vida comum bem definido, incluindo:

1. uma educação comum, formal e compulsória, destinada a inculcar a obediência, a coragem, a disciplina e a habilidade militar profissional;

2. uma única vocação ou profissão, a de soldado ou a de oficial hoplita;

3. segurança econômica e independência quanto a preocupações de ordem econômica, sendo todos os serviços produtivos e auxiliares executados por duas categorias distintas de súditos, os *hilotas* e os *perioeci*;

4. uma vida pública (em vez de uma vida privada) numa comunidade totalmente composta de homens, com o máximo de conformismo e antiindividualismo.

Estruturalmente, todavia, o sistema terminava por gerar mais duas desigualdades inevitáveis, intimamente relacionadas, além das inerentes a cada criança ao nascer. Uma era a desigualdade, não muito tangível mas nem por isso menos real, decorrente da desigualdade de desempenho, quer no *agoge*, nos jogos e na caça, quer na guerra. A outra nascia da necessidade de liderança e de elites, não só nas altas esferas (reis, éforos e conselho de anciões), mas também nas unidades militares menores e, por causa do *agoge* espartano, nas classes por idade que começavam numa idade notavelmente precoce. O "amor à vitória", de Xenofonte (*philonikia*), produzia perdedores bem como vencedores (4.4.), um fato evidente por si só que é freqüentemente negligenciado pelos estudiosos modernos, que por isso escrevem como se todos passassem por cada estágio como laureados.

Tudo isso era apoiado de modo maciço, psicológica e institucionalmente. Vivendo em público na maior parte do tempo de suas vidas, os espartanos eram muito mais suscetíveis que a maioria das pessoas às pressões da opinião pública e ao sistema de recompensas e punições, com sua grande ênfase nos castigos corporais durante a infância, e, na fase adulta, numa rica e imaginativa variedade de expressões de desaprovação social e até mesmo de ostracismo. Tudo isso era utilizado, inclusive a religiosidade e os *rites de passage*. Talvez o exemplo mais dramático seja a transformação da *krypteia*. Esse antigo ritual de iniciação na idade de dezoito anos tornou-se racionalizado, isto é, reinstitucionalizado, ao ser vinculado a uma nova função de polícia atribuída a um corpo de elite de jovens.

Significativamente, o policiamento dos hilotas era uma de suas obrigações⁹.

Uma parte importante do apoio era negativa, por assim dizer, como a redução ao mínimo dos níveis dos efeitos desagregadores e centrífugos da propriedade e da família. Se me permitem, serei mais "sociológico" e menos moralista que Xenofonte, por exemplo, na análise das funções da propriedade e da família no regime espartano.

Propriedade — por ora, não há necessidade de um comentário mais extenso, embora eu deva retornar à desigualdade da riqueza na parte III. O afastamento total da atividade econômica (e não meramente utilitária), a austeridade, o compartilhamento destinavam-se a ser fatores de coesão, e o eram.

Família — a simples enumeração de certos ritos e instituições é suficiente para revelar com que empenho era transferido o apego à família ou aos parentes para os vários grupos masculinos: as providências tomadas para assegurar a procriação, com as quais Xenofonte abre sua breve *Constituição*; o direito de qualquer pai ou mesmo qualquer espartano adulto de exercer autoridade sobre qualquer criança; a cerimônia do casamento singularmente sem alegria, com seu raro ritual distorcido; a vida nas casernas. A família, em resumo, era minimizada enquanto unidade quer de afeto quer de autoridade, e substituída por grupos masculinos justapostos — as classes por idade, os acasamentos homossexuais entre homens mais jovens e mais velhos ("platônicos" ou não), os corpos de elite, os *syssitia*. Há dois detalhes que talvez mereçam ser mencionados aqui, embora eu deva retomá-los no fim.

1. O sistema de classes por idade era ramificado de forma inusitada. Não tenho uma ideia precisa de quais eram seus efeitos, mas pelo menos sua complexidade aumentava enormemente o número de ocasiões em que o ritual servia de apoio.

2. Ao entrar na fase adulta, o espartano era pelo menos parcialmente separado de sua classe por idade através da prática da cooptação individual dentro de um *syssition*. Qualquer mecanismo que se interpusesse a um agrupamento "natural", fosse família ou classe por idade, pode ser considerado como mais um meio de fortalecer a estrutura como um todo, em detrimento das partes individuais.

Tanto reforço fazia-se necessário, pelo menos em parte, porque os iguais acabavam sendo enredados num complexo de desigualdades. Havia líderes, elites, em todos os níveis, e os princípios básicos de seleção eram a designação e a cooptação, nunca, deve-se ressaltar, a escolha por sorteio, o instrumento grego padrão para impor a igualdade. Em princípio, todos os *homoioi* estavam qualifica-

dos, e esse fato diferenciava o exército espartano daqueles que, como o prussiano, tinham um corpo de oficiais oriundos unicamente de uma elite preexistente e exclusiva. O resultado final, todavia, era o mesmo num aspecto: havia uma cadeia de comando na qual a síndrome da obediência à autoridade movia-se só numa direção, de cima para baixo. Havia, sem dúvida, duas exceções no método de seleção: o conselho dos anciões e os éforos eram eleitos em competições abertas. É uma pena que não saibamos virtualmente nada nem sobre esse procedimento nem sobre os homens eleitos. Seriam eles via de regra os mesmos homens que já haviam atingido o topo através da cooptação? Isso é o que eu esperaria encontrar nessa sociedade, e voltarei logo a essa questão.

Na medida em que o sucesso do sistema seja avaliado por seus sucessos militares, o veredito deverá ser naturalmente favorável. O exército espartano era melhor que qualquer outro, tinha mais disposição e maior capacidade de manobras, graças à condição física superior, ao melhor treinamento e disciplina, e à maior obediência, embora essa superioridade aparentemente se devesse à organização militar; pelo menos é o que sugerem as freqüentes mudanças na organização. Por outro lado, não há evidências do interesse por táticas ou armamentos que não seja pela manutenção de ambos no melhor nível tradicional possível.

A produção e a distribuição de armas continua, até certo ponto, sendo um quebra-cabeças. Acho que podemos supor que a obtenção de metais e a manufatura de armas eram da responsabilidade (e também privilégio) dos *perioeci*. Mas, de que forma o espartano individual obtinha suas armas e armadura? A concepção tradicional grega de que o hoplita era por definição um cidadão (ou um meteco) rico o bastante para equipar-se não pode ser aplicada. Todos os espartanos eram suficientemente "ricos", mas nenhum deles tinha o mecanismo de mercado adequado. A opção fica entre: a) a obtenção individual dos *perioeci* por meio de pagamento em espécie (ou, possivelmente, em hastes de ferro), e b) a obtenção e distribuição pelo Estado. Não conheço nenhum texto antigo que dê a resposta. E tampouco a arqueologia nos ajuda com a ausência de escavações sistemáticas de qualquer comunidade de *perioeci*. O mesmo argumento pode ser usado em relação às armaduras, as quais tinham obrigatoriamente um "lambda" inscrito em seu corpo, mas muitas delas (senão todas) tinham também um brasão pessoal. Minha preferência é pelo sistema de fornecimento público, porque o outro parece insuficientemente confiável, e porque temos evidências textuais de que uma vez que o exército saísse em alguma missão, o Estado assumia a responsabilidade pela manutenção e substituição (como

ele deve ter feito por ocasião da obtenção inicial mesmo em seu território, quando os hilotas foram chamados a servir como hoplitas)¹⁰.

III

Basta do tipo ideal. Na prática real, o sistema era cheio de tensões e anomias.

1. Para começar, o exército espartano nem sempre era suficientemente grande para suas necessidades — necessidades essas que eram mais causa do que consequência do sistema. Os *perioeci* constituíam uma parte integrante do exército hoplita e, pelo menos em ocasiões especiais como a Guerra do Peloponeso, eram convocados hilotas e ex-hilotas (*neodamodeis*) em quantidades substanciais. Não sei responder à importante questão de como os hilotas eram selecionados e treinados para lutar como hoplitas (ou para qualquer possível conexão com os misteriosos *mothakes*). Os espartanos eram regularmente acompanhados por ordenanças ou batedores hilotas e não há nenhum problema específico no uso desses homens como auxiliares portando armas leves. Todavia, o treinamento hoplita não podia ser conseguido casualmente; fazia-se essencial o movimento na formação, e a essa habilidade única nesse ponto em particular deviam-se os elogios que os espartanos recebiam dos escritores antigos. É um fato óbvio por si mesmo que os hilotas e os ex-hilotas hoplitas constituíam uma séria rachadura no sistema, tanto psicologicamente quanto na prática.

2. Para Aristóteles, o maior vício era a corrupção financeira. Talvez ele estivesse pensando principalmente na Esparta modificada do final do século IV, mas o suborno já é um tema importante em Heródoto¹¹. A infra-estrutura estava comprometida. O regime de propriedade e sucessão, assim como o sistema político, era um compromisso. Por mais fortes que fossem, as pressões exercidas pela austeridade e pelo afastamento de toda atividade econômica não bastaram para superar completamente as contrapressões das desigualdades da riqueza, ou do medo do empobrecimento, nem através das grandes famílias nem de outro modo. A proibição da atividade comercial (*chrematismos* é a palavra cuidadosamente escolhida por Xenofonte) não elimina o desejo de riqueza — nem a habilidade de empregá-la, mesmo que essa proibição pudesse ser perfeitamente aplicada. A afirmação de Xenofonte (7.6) de que a posse do ouro e da prata era proibida, deve ser entendida, em minha opinião, apenas em relação às moedas, como está implícito em seu texto. Mas o ou-

ro e a prata têm outras funções, reveladas, talvez inconscientemente, por Heródoto, quando ele emprega a boa e velha palavra homérica *keimelion* (tesouro) em sua história (6.62) sobre como o rei Ariston adquiriu sua terceira esposa, mãe de Damarato. A moeda cunhada não é essencial para a troca, e havia trocas em Esparta. Mesmo que, por alguma razão, não se esteja disposto a aceitar como exata a inclusão de Tucídides da compra e venda entre as atividades proibidas a um espartano quando ele perdia seus direitos civis (5.34.2), não há como ignorar os esportistas Damonon e seu filho Enymakritidas, que fizeram uma dedicatória a Atenas Chalkioikos, provavelmente na metade do século V a.C., registrando vinte ou mais vitórias¹². O texto salienta que eles venceram com seus próprios cavalos e bigas, e estas tiveram que ser adquiridas por meio da troca de algum tipo de riqueza.

Presumivelmente, um equilíbrio suficiente podia ser mantido, apesar das pressões, desde que os espartanos ficassem seguramente acomodados dentro de seu próprio mundo. Mas não quando eles foram atraídos para o exterior.

3. Havia uma tensão estrutural na e ao redor da liderança. Não estou preocupado com os desentendimentos políticos que são inevitáveis sempre que a liderança é dividida — os exemplos são abundantes, como o caso da situação em Atenas depois da derrota dos pisistráticos, ou quanto à dúvida entre ir ou não à guerra com Atenas em 431 —, mas sim com as tensões inerentes às posições em si, aos esforços para obter e depois manter e reforçar as posições de liderança. Não nos devemos deixar confundir pela obsessão grega pelo "legislador"; a revolução do século VI teve que atingir algum tipo de equilíbrio entre os elementos sociais então existentes, e esse equilíbrio significou o fracasso em instituir um princípio de liderança unificado. Daí ter havido reis hereditários, éforos e anciões eleitos e líderes designados em outros níveis. Mais uma vez, não nos devemos deixar confundir por uma obsessão grega, dessa vez a da "constituição mista". Em vez de um equilíbrio havia um conflito permanente, que não podia ser amenizado pela autoconfiança e estabilidade que eram geradas, por exemplo, por uma casta de liderança exclusiva. Até os reis, segundo as palavras de Aristóteles, eram compelidos a agradar (*demagogein*) os éforos (*Política*, 1270b14).

O *leitmotif*, em minha opinião, era menos o conflito entre reis e éforos, enquanto tais, do que entre homens de energia e ambição — homens imbuídos de excessivo "amor à vitória", um Lisandro ou um Cleômenes, real e potencial — e os demais. Uma causa da *stasis*, observou Aristóteles (*Política*, 1306b31-33), era o tratamento desonroso dado aos homens de virtude por outros homens de me-

nor virtude mas de maior honra, e o exemplo específico mencionado pelo pensador foi o tratamento dado a Lisandro pelos reis. É desnecessário demonstrar que os reis eram uma força persistentemente desagregadora de um tipo e magnitude especiais na história clássica espartana. Vale observar, porém, que eles eram potencialmente desagregadores por definição, por assim dizer, que sua simples existência era uma contradição com o tipo ideal da igualdade espartana. Cleômenes I, escreveu Heródoto (5.39), reinou não por seu próprio valor, mas por hereditariedade. Isso resume tudo. Dados a segurança psicológica de ser nascido para um alto cargo e as várias práticas e instituições carismáticas ligadas à monarquia espartana — Heródoto sabia o que estava dizendo quando chamou os ritos fúnebres reais de "bárbaros" — o rei dependia exclusivamente de sua personalidade para influir a favor da paz cívica ou do tumulto, ou mesmo não ter influência alguma.

O princípio da hereditariedade também inseria a família no quadro, numa nova violação do ideal espartano. As várias manobras registradas em favor dos filhos mais novos e outros parentes de reis, inclusive o emprego clássico das alegações de ilegitimidade, pertencem às cortes dos tiranos e monarcas bárbaros, não à *polis* grega. Torna-se então necessário considerar se o parentesco não desempenhou algum papel também nas lutas pela liderança fora da monarquia. Repito que, em minha opinião, os homens escolhidos para o conselho dos anciões, o eforado e as magistraturas eram os que já haviam chegado anteriormente ao topo por meio dos processos de designação. Todos os *homoioi* eram, num sentido formal, igualmente elegíveis. Mas o seriam na prática? Quem eram, então, os homens a quem Heródoto referia-se como "entre os primeiros por nascimento" (7.134); e a que Aristóteles se referiu quando disse que a eleição para o conselho era "oligárquica" (*dynasteutikos*, o que também implica manipulação), visto que todos eram elegíveis para o eforado (*Política*, 1306a18; 1294b29-31)? É verdade que tais textos são muito raros; a referência mais comum é feita a indivíduos que eram ou queriam ser os "primeiros", ou estavam ou queriam estar "entre os mais poderosos", o que pode significar nada mais que conseguir a liderança por seus próprios esforços. Mas esses poucos textos é que contam, embora digam o que teríamos adivinhado sem eles, isto é, que havia famílias capazes de influenciar os processos de designação a favor de seus membros, começando, na primeira oportunidade, por seus filhos. Isso significa, de fato, que ali desenvolveu-se um elemento de aristocracia hereditária dentro do sistema, que estava longe de ser fechada, mas que não deixava de exercer uma influência considerável. E não tenho dúvidas de que a riqueza

teve aqui um papel (como está implícito em Heródoto, 7.134). Em suma, houve outros além de Cleômenes que alcançaram posições, mais altas ou mais baixas, por nascimento e não por valor.

Quando há luta pela liderança, as divergências políticas inevitavelmente refletem avaliações de vantagens pessoais juntamente — e misturadas — com avaliações da conveniência de uma política proposta como tal. Às vezes essas diferenças eram apresentadas diante do povo em assembléia, o que levanta uma outra questão referente aos iguais e desiguais. Já vai longe o tempo em que um historiador ou cientista político sério pensava em termos liberais do século XIX sobre o comportamento do eleitor, com sua imagem de "homem racional" pesando "racionalmente" os temas, e isento de todos os preconceitos, pressões e emoções. No entanto, é legítimo perguntar se havia algo na estrutura espartana que faça a concepção do "homem racional" parecer menos aplicável, e mais caricata, do que o seria em relação à assembléia ateniense, por exemplo. Colocarei a questão de maneira bastante direta. Será concebível que o obediente e disciplinado soldado espartano abandonasse seus hábitos normais nas ocasiões em que era convocado à assembléia não como soldado mas como cidadão, onde escutava debatedores cujas ordens, em outras circunstâncias, ele fora ensinado a obedecer sem questionar nem hesitar¹³? Não creio que tenhamos alguma evidência em que basear-nos para uma resposta concreta, mas minha opinião é que a assembléia espartana estava muito mais próxima da homérica que da ateniense quanto ao funcionamento e a psicologia. Arquidamo e Estanislau discutiram diante do povo reunido em assembléia exatamente como Agamenon e Aquiles. Não foi uma discussão aberta. Mas tampouco foi uma mera representação: quando a liderança divergia quanto a questões políticas, alguém tinha de decidir, e esse alguém era o povo em assembléia¹⁴.

4. Havia uma excessiva mobilidade social em ambas as direções, excessiva para uma sociedade que em princípio era completamente fechada e rígida, e que, portanto, não possuía o mecanismo (e a psicologia) necessário para ajustar adequadamente os elementos móveis às suas novas posições sociais:

a) Havia espartanos que perdiam sua posição social e ainda assim continuavam de algum modo dentro da comunidade numa posição curiosamente inferior (enquanto distinta dos exílios). Tais fracassos nem sempre eram econômicos (homens que não podiam manter suas cotas de *syssition*); uma depreciação da posição social também podia ser decorrente de algum malogro em qualquer estágio do *agoge*, de fracasso na batalha, da perda dos direitos civis, ou fatos similares.

b) Havia hilotas que subiam de posição social, muitos deles chegando até a alcançar a posição de membro do *damos*, o corpo de cidadãos (pois isso é o que *neodamodeis* deve significar, seja qual for a sombra de inferioridade que possa estar implícita).

Eu sou francamente incapaz de visualizar essas pessoas, o modo como elas viviam, e até mesmo, em muitos casos, onde elas viviam. Os hilotas que guerrearam sob Brásidas, diz Tucídides (5.34.1), a princípio receberam permissão para residir onde desejassem, mas depois eles foram assentados com os *neodamodeis* em Lepreon, na fronteira da Élida, para ajudarem a servir de barreira contra os hostis eleanos. Nem Tucídides nem qualquer outro explica o que significa na prática ser "assentado" ou residir onde quisessem, ou onde e como os espartanos rebaixados viviam. Que todos esses grupos fossem indigestos para o sistema é óbvio; os prisioneiros espartanos que tinham se rendido a Atenas em Sphacteria, ao serem libertados, também foram tratados desse modo pelo regime, simplesmente porque eles puderam prever a perda dos direitos civis. É interessante notar que esse grupo específico era oriundo das primeiras famílias¹⁵.

Contudo, vale lembrar que nem separadamente nem em conjunto os elementos colocados de modo errado foram capazes de destruir diretamente o sistema. Sabemos apenas de uma tentativa real, a fracassada revolta liderada por Cinadon em 397 a.C. Vários aspectos dessa revolta são claramente simbólicos. O próprio Cinadon fora empregado pelos éforos em missões secretas. Aristóteles (*Política*, 1306b34) descreve-o como "varonil" (*andros*), e seria muito interessante saber se Aristóteles tinha mais alguma informação do que nós para servir de base a esse adjetivo um tanto surpreendente. Quando lhe perguntaram por que conspirou, Cinadon respondeu: "para não ser inferior a ninguém em Esparta" (Xenofonte, *As Helenicas*, 3.3.11). Os principais agentes que sufocaram a revolta antes que ela eclodisse foram devidamente selecionados dentre os jovens corpos de elite.

5. Para completar, registro sem discussão mais duas fontes de tensão: a) as mulheres, se Platão e Aristóteles merecerem crédito; e b) a experiência no exterior.

IV

Pouco me referi até agora à guerra ou aos guerreiros. O paradoxo é que o militarismo em Esparta estava em baixa. Entre as mais de 100 mil estatuetas de chumbo encontradas nas ruínas de Artemis Orthia, nem soldados nem armas sobressaem-se (embora existam).

Não foram encontrados exercícios táticos nem túmulos de guerreiros. Estes últimos desapareceram abruptamente em todo o mundo grego, salvo algumas exceções surpreendentes na periferia, mais ou menos na mesma época em que apareceu o hoplita, isto é, com a extensão do papel militar desde o aristocrata "heróico" até um setor mais amplo da população. Esparta não foi uma exceção. Esparta parece nem mesmo ter incluído a expulsão das forças armadas entre as punições por desonras militares. Pelo menos isso é o que está implícito na história de Heródoto (7.229-31 +9.71) sobre Aristodamos, o sobrevivente das Termópilas a quem foi permitida uma morte gloriosa (embora não reconhecida oficialmente como tal) em Platéia. E os homens que se renderam em Sphacteria, embora tenham sido temporariamente privados de seus direitos civis, logo os recuperaram. Também não há vestígios do "hábito da guerra" característico, por exemplo, dos assírios, com sua tendência de sair e lutar simplesmente porque é para isso que os guerreiros existem. Depois da Segunda Guerra Messênica e da revolução do século VI, Esparta não demonstrava tanta pressa em participar de batalhas quanto muitos outros Estados gregos, isso quando guerreava. Os coríntios não estavam errados quando, segundo o relato de Tucídides em seu primeiro livro, consideraram de modo muito especial esse aspecto¹⁶.

Se olharmos para toda a Lacônia e Messênia como uma unidade, fica claro que havia uma estrutura social piramidal cujo vértice era a elite militar espartana. Todavia, não era uma elite militar no sentido dos *junkers* prussianos ou mesmo do Grupo Sagrado de Tebas. Em vez disso devemos pensar num sistema (conceitualmente) fechado como um todo, que tinha uma função militar mas não um cunho totalmente militarista. Uso essas palavras do modo como elas são distinguidas por Alfred Vagts: "A condição militar é determinada por uma concentração elementar de homens e materiais na conquista de objetivos específicos de poder com a maior eficiência possível... O militarismo, por outro lado, apresenta uma vasta gama de costumes, interesses, prestígio, ações e pensamentos associados a exércitos e guerras, e que, contudo, transcendem os verdadeiros propósitos militares." Em certo sentido, ambos podem ser vistos em Esparta, mas uma outra citação do livro de Vagts mostra por que eu disse "não um cunho totalmente militarista": "Um exército organizado de forma a servir aos militares, e não à guerra, é militarista; portanto, militarista é tudo o que em qualquer exército não se destine à luta, mas sim meramente à diversão ou à satisfação de fantasias de tempos de paz como, por exemplo, a cavalaria de hoje, de há muito anacrônica... empresas para a pura glória ou fama de

líderes, que reduzem a força de luta dos exércitos e os destroem por dentro, são militaristas."¹⁷

Isso provavelmente pode descrever um Cleômenes I, por exemplo, mas ele foi rejeitado. Não é antes do século IV que torna-se insistente nos escritores gregos o refrão de que o Estado espartano era semelhante a um acampamento militar¹⁸; que o único objetivo do legislador era a guerra; que, conseqüentemente, os espartanos eram muito subdesenvolvidos em todos os outros aspectos humanos (ou, ao contrário, que eles eram elogiados exatamente por essas restritas qualidades que Platão e Aristóteles condenaram); que, em resumo, eles eram não só militarmente eficientes como também excessivamente militaristas. Tudo isso é bem conhecido e não necessita elaboração. Mas não é supérfluo nem impertinente dizer que esse não era o quadro total mesmo nos escritores do século IV. Por que Platão, que criticou tão violentamente Esparta em seu oitavo livro da *República* (547D-549A), simplesmente não a descartou? Por que, em vez disso, ele escolheu um espartano para ser um dos três homens que deveriam estabelecer um novo Estado nas *Leis*?

A resposta, naturalmente, é que, para Platão, Esparta tinha muito a oferecer apesar de sua unilateralidade, não em suas leis ou instituições concebidas de maneira estrita (que mal são mencionadas no livro de Platão), mas sim em sua concepção fundamental de uma comunidade total, em sua *eunomia* como um modo de vida, o qual Platão desejou despojar de seu lado militarista (mas não de sua função militar). Esparta fora, afinal, durante muito tempo um baluarte contra a tirania, tanto na própria Esparta quanto no exterior; isso pode não ser muito verdadeiro, especialmente em relação às atividades de Esparta no exterior, mas era o que acreditavam firmemente muitos gregos, e era repetido *ad nauseam*. Píndaro acreditava nisso. Não há muitas referências a Esparta nos poemas de Píndaro que chegaram até nós, mas elas são mais significativas do que sua raridade poderia atestar, porque todas elas são gratuitas. Píndaro não escreveu odes para os espartanos vitoriosos nem teve de falar desnecessariamente de Esparta. No *Primeiro Pítio*, celebrando uma vitória de Hiero I, de Siracusa, o poeta comenta a nova fundação de Hiero em Etna nos seguintes termos (versos 61-70):

essa cidade construída em liberdade
de deuses, e ordenanças de Hillos, e os
descendentes de Pânfilo,
aqueles, também, de Héracles filhos,
que habitam além das encostas de Taigeto, estão sujeitos a
suportar para sempre os decretos de gimíios,

Dórios...

Por sua [de Zeus] ajuda, esse líder de homens,
encarregando disso também seu filho, possa glorificar seu povo
e dirigi-lo para a paz e a harmonia.¹⁹

Algumas inanidades foram, e ainda são, escritas sobre esses versos. Insinua-se absurdamente que Hiero, após uma brutal expulsão da população, de tipo tão conhecido na história da Sicília, planejou efetivamente introduzir a constituição espartana e o *agoge* em Etna no reinado de seu filho Diomenes²⁰. Se não está claro que tudo o que Píndaro tinha em mente era uma ordem real e aristocrática tradicional, na qual o povo encontraria sua liberdade na disciplina, na piedade e no governo honrado de seus superiores, então Edouard Will esclareceu a questão chamando atenção para os versos notavelmente equivalentes de um fragmento sobre Egina²¹. Se havia alguma intenção estritamente política na mente de Píndaro, seu propósito só podia ser o de lembrar a tradição antitirânica de Esparta. Nada mais existe em Píndaro, sequer uma sugestão de que Esparta era de algum modo peculiar ou única; nem, especificamente, a sugestão de que Esparta era de tal modo militarista que se destacava dos Estados e aristocracias da velha cepa na qual deviam estar os valores aceitos por Píndaro.

Lá eles foram os melhores nos conselhos dos anciões,
E nas lanças dos jovens,
E nos coros, na Musa, na Glória.²²

Esses versos foram entoados a Esparta em outro fragmento; podiam igualmente destinar-se a Tebas, Tessália, Egina ou Cirene, ou mesmo a Atenas que Miltíades e Cimon representavam para Píndaro.

Tampouco o quadro de Heródoto é muito diferente na questão essencial. Devido a seu tema, Heródoto não pôde deixar de enfatizar a habilidade militar dos espartanos e sua obediência infalível à regra de nunca fugir da luta. Tratando-se de Heródoto, também ele teve de insistir em certas extravagâncias, como as honras e rituais que cercavam os reis ou as penalidades atribuídas aos covardes. Heródoto estava alerta às nuances que diferenciavam um Estado grego de outro, e era freqüentemente muito sutil a esse respeito. Mas isso ainda encontrava-se um tanto distante da Esparta totalmente singular da miragem do século IV. Para ele, o mundo grego estava dividido em dois tipos de comunidades: as governadas por tiranos, que eram uma coisa má, e as governadas por si mesmas. Estas últi-

mas, por sua vez, ou eram totalmente democráticas ou não eram democráticas, e dentre estas, Esparta era a mais importante, a mais poderosa e a mais interessante.

Eu me estendi até esse ponto sobre o modo como Esparta era colocada entre toda uma categoria de *poleis* gregas porque é essencial esclarecermos o que realmente era diferente e único com relação a Esparta. A princípio, insisti em que não devemos pensar nas várias linhas da estrutura espartana como monolíticas em sua história e movimento. Se olharmos novamente para esses elementos, desta vez partindo do ponto de vista de sua singularidade ou familiaridade, encontraremos o seguinte (afora os detalhes):

1. O hilotismo não era completamente raro; verificava-se na Tessália, em Creta, na Sicília e provavelmente nas povoações gregas espalhadas pelas regiões do Danúbio e do mar Negro*.

2. A máquina governamental espartana sem dúvida tinha suas peculiaridades, mas nenhuma característica importante além dos reis que podem ser justificadamente tidos como únicos entre os gregos.

3. Toda comunidade grega tinha seus *rites de passage* — no nascimento, no início da idade adulta, no casamento, na morte. As variações eram infinitas e, vistas isoladamente, as únicas coisas que se destacavam sobre os ritos espartanos eram sua frequência talvez maior e sua ênfase maior quanto às punições físicas e sua brutalidade.

4. Em meu entender, não há absolutamente nada nos cultos espartanos ou em suas práticas que seja digno de nota em nosso contexto.

5. Nem mesmo os *syssitia*, ou classes por idade, eram únicos em si mesmos.

Esta última questão merece ser desenvolvida. Podemos encontrar alguma forma de camaradagem de banquetes em todas as sociedades humanas. A associação dos *syssitia* às classes por idade é verificada especificamente em várias comunidades gregas, e há toda razão para suspeitar que nossa informação é fragmentária e incompleta. As classes por idade, por sua vez, são comuns sob uma grande diversidade de circunstâncias. Os exércitos empregam-nas regularmente sempre que há convocação, tanto para o treinamento inicial quanto para a prestação de serviços. Por outro lado, houve uma proliferação de associações de jovens nos tempos helênicos e romanos, precisamente o período em que eles tinham perdido toda função militar, substituída então pelo ginásio de esportes e pela palestra²³. O amor à vitória podia manifestar-se tanto pelo esporte

* Não ignoro a probabilidade de que a proporção — e, portanto, a ameaça em potencial — dos hilotas em relação aos cidadãos era maior em Esparta do que em qualquer outro lugar, como logo demonstrarei.

quanto pelas atividades militares — segundo o próprio testemunho de Píndaro.

O que houve de singular em relação a Esparta foi o modo como todos esses elementos combinavam-se dentro de uma estrutura coerente, no mecanismo de organização central, o *agoge*. Devo insistir que nada há de inerente às classes por idade que as leve necessariamente ao *agoge* espartano, ou mesmo a seu caráter de obediência e auto-anulação diante dos interesses do Estado. Não há nenhuma razão por si só evidente para que uma divisão organizacional em jovens e velhos deva evoluir para a complexidade do sistema espartano de classes por idade. A complexidade e a função é que são únicas em Esparta, não a divisão em confrarias de velhos e jovens. Tampouco há qualquer razão inerente para que o hilotismo tivesse levado precisamente ao sistema espartano; e o mesmo acontece com os demais elementos. Mas quando o sistema finalmente surgiu, cada elemento foi reinstitucionalizado num processo que nunca terminou. E o *agoge* foi inventado. Esta última afirmação é, naturalmente, pura especulação, mas de todos os elementos existentes em Esparta, o *agoge* é o que nos oferece total falta de vestígio nos registros gregos mais antigos ou nas tradições que chegaram até nós, o único elemento que "faz" o sistema espartano, por assim dizer. Portanto, sou levado a inferir que, como padrão de vida para os jovens e como tentativa de determinar o comportamento e a ideologia do indivíduo espartano por toda vida, o *agoge* foi uma invenção tardia, por mais antigo que possam ter sido alguns de seus ritos de iniciação e outros aspectos externos. Finalmente, foram o *agoge* e a *eunomia* pela qual ele foi responsável que acabaram por cativar a fantasia grega e representar o âmago da miragem espartana. "Uma de suas leis mais admiráveis", disse o ateniense de Platão (*Leis*, 634D), "é a que proíbe expressamente qualquer jovem de inquirir se qualquer lei é boa ou não."

Um dos fenômenos que ainda são um completo quebra-cabeças é a sobrevivência até nós da monarquia ou, pior ainda, de uma dupla monarquia. Não tenho nenhuma explicação para apresentar, mas acho que "sobrevivência" pode não ser a palavra correta. O que sabemos dos reis espartanos ou da monarquia entre o legendário Menelau e Leon (ou, a esse respeito, de Cleômenes I)? As genealogias e relatos feitos por Plutarco acrescentam muito pouco à história. Prerrogativas de sacrifício e similares eram comuns na Grécia sempre que alguém exercesse a função sacerdotal, qualquer que fosse seu título; guardas de honra são tão óbvios que podem ter sido inventados, e o foram, repetidas vezes na história; rações duplas nos *syssitia* não são realmente o mesmo que as prerrogativas homéri-

cas, por mais que se afirme que elas sejam; e, sobretudo, os ritos fúnebres — que Heródoto considerou como a coisa mais surpreendente a respeito dos reis espartanos — não podem ser sobrevivência em sentido algum, visto que não temos conhecimento de nenhum precedente na tradição grega — e Heródoto, que os chamou de "bárbaros", tampouco o tinha. É pelo menos uma hipótese defensável que a monarquia espartana na forma institucional que conhecemos foi consequência tanto da revolução do século VI, estimulada pelos fracassos da Segunda Guerra Messênica, quanto da inércia, que, na ausência de uma explicação, temos o hábito de chamar de "sobrevivência".

Falta, finalmente, considerarmos um outro aspecto inusitado de Esparta. Nenhum outro Estado grego foi tão territorial quanto Esparta, na qual *polis* e território não eram sinônimos, por assim dizer (ao contrário do que ocorria com Atenas e Ática); em Esparta, a *polis*, pelo menos idealmente, consistia de uma única classe de iguais que dominava uma população relativamente grande sujeita às suas determinações. A Segunda Guerra Messênica também foi decisiva a esse respeito. A partir daí, a função militar tornou-se primordialmente policial, dirigida mais para um inimigo interno que para inimigos externos reais ou possíveis. Para preservar a difícil posição de uma classe dominante, toda a sociedade foi estruturada para desempenhar a função policial. Mesmo os esforços despendidos para fundar e manter a Liga Peloponesiana, embora exigissem repetidos combates, podem ser precisamente descritos como parte da função policial. A tragédia de Esparta, conseqüentemente, resultou de uma causa conhecida: Esparta não existiu num vácuo. As invasões persas prenunciaram o que estava para acontecer na Guerra do Peloponeso. Quase contra sua vontade, Esparta foi arrastada para uma extensa atividade militar, genuinamente militar. Isso ocasionou uma grave crise na mão-de-obra e uma incorporação perigosamente ampla dos não-iguais ao exército, quando não à classe dominante, oportunidades sem precedentes para indivíduos ambiciosos, longas viagens ao exterior e uma lacuna na tradicional xenofobia, a impossibilidade de resistir à sedução da riqueza. O sistema não podia durar muito tempo, e não durou. Assim, o paradoxo final é que seu enorme êxito militar destruiu o modelar Estado militar.

Utopismo antigo e moderno*

I

Desde que Thomas More apresentou ao mundo a palavra "utopia", no início do século XVI, o termo originou uma gama semântica, ou talvez eu deva dizer um espectro de significados, ampla e complexa, e não menos confusa. Não tentarei apresentar uma definição formal, mas uma certa delimitação do campo a ser tratado é um pré-requisito fundamental. De início, o próprio termo oferece um significado ao qual via de regra não se dá a devida atenção. A letra "u" inicial corresponde à letra grega *ou* ("nenhum", "não"); portanto, utopia é "nenhum lugar". Mas, se usarmos um pouco de imaginação, o "u" também pode corresponder ao prefixo grego *eu* ("bom", "bem"), e então teremos "lugar bom", "lugar ideal". Essa alternativa não é totalmente fantasiosa, como provam dois versos do "Meter of IV Verses in the Utopian Tongue" apenso à obra de More, que, segundo a versão inglesa do século XVI, dizem: "Portanto, não Utopia, porém, mais corretamente/ Meu nome é Euto- pia: lugar de felicidade."

Todo pensamento utópico tem um elemento de fantasia, de sonho, ou pelo menos de anseio, de uma vida melhor e de um mundo

* Apresentado originalmente no *Congressus Internationalis Antiquitas Graeco-Romana ac Tempora Nostra* de Brno, em 14 de abril de 1966, este ensaio depois foi publicado, numa versão muito aumentada e revisada, em *The Critical Spirit. Essays in Honor of Herbert Marcuse*, ed. K. H. Wolff e B. Moore, Jr. (Boston, 1967), pp. 3-10. Fiz mais algumas revisões agora, principalmente para considerar as discussões que o ensaio estimulou. Agradeço a W. K. C. Guthrie, Jan Pecirka, J.-P. Vernant e Pierre Vidal-Naquet pelas críticas e sugestões.

Copyright © 1967 by Beacon Press; reproduzido com sua autorização.

melhor. E todos os homens sonham desse modo, em relação a si mesmos e suas famílias e ainda em relação à sociedade em geral ou ao mundo todo. Um poema de Cercidas de Megalópolis, do fim do século III a.C., começa da seguinte forma: "Censuro Zeus por não ter transformado o colega Xenão, tão cheio de malícia e incontinência, num filho da pobreza, dando-nos assim um rio de dinheiro que agora corre para o desperdício." Em seguida ele continua com uma lamentação genérica: "A que soberano, então, ou a qual dos filhos do Paraíso, alguém pode recorrer para descobrir como receber o que é de seu merecimento — quando o filho de Cronos, que a nós todos concebeu e deu à luz, mostra-se também um mero padrão para alguns e um verdadeiro pai para outros?"¹

Cercidas foi um filósofo cínico, mas esse fato não é relevante no presente contexto. Tais sentimentos que descrevem um aspecto da condição humana poderiam ter sido expressos, e o têm sido, por milhões de indivíduos desesperados em muitas sociedades diferentes. Eles estão muito próximos das placas de chumbo (*tabellae defixionum*) com imprecações enterradas no solo pelos camponeses atenienses no século IV a.C., conjurando vários demônios e espíritos do mal para destruírem a colheita de um vizinho, tornar seus rebanhos estéreis e sua mulher também. Mais próximas ainda estão as fantasias e projetos característicos dos viciados em ópio ou haxixe, ou das vítimas da esquizofrenia ou paranóia. Frank Manuel salientou que a *Description of a New World, Called the Blazing World*, de Margaret Cavendish, duquesa de Newcastle, publicada em 1666, "tem muito em comum com as ilusões do dr. Schreber, analisadas por Sigmund Freud num escrito famoso"². Não devemos considerar afoitamente tudo isso como irrelevante. É bom lembrar que Fourier também tinha planos para aquecer o Pólo Norte e tornar doce a

água do oceano que não são muito diferentes dos projetos de um paranóico — e Fourier foi um influente "socialista utópico"³. Devemos lembrar também que na linguagem habitual "utópico" tem não só uma conotação positiva, como, até mais comumente, uma negativa, pejorativa: "irrealizável", portanto inútil e mesmo perigosa porque desvia a atenção e o esforço do realizável.

Contudo, para os fins da presente análise, devemos dividir o espectro em algum ponto, e a providência óbvia é traçar a distinção formulada por Northrop Frye: "...seria de esperar que quanto mais aguda fosse a mente do escritor utopista, mais clara seria sua compreensão de que ele está comunicando uma visão a seus leitores, e não compartilhando um poder ou um sonho fantástico com eles", uma visão que decorre de "uma análise da sociedade contemporânea do escritor"⁴. Esse elemento de análise, de crítica, é o que traz

as importantes utopias do "nenhum lugar" para a realidade de um modo que as fantasias puramente particulares, para não se falar das lunáticas, não o fazem. É isso que as torna um tema valioso da análise histórica, em contraste com a análise puramente freudiana ou de outro tipo, própria da psicologia individual. Por mais que os dois tipos de análise possam se justapor, a distinção continua válida e fundamental. Como estamos muito restritos a formulações literárias, corremos um risco. Os escritores da Antiguidade, virtualmente sem exceção, refletem os pontos de vista, os sentimentos e os pre-conceitos das classes instruídas, o que significa das classes superiores. Assim como acontece com a maioria dos escritores em toda a história moderna. A conscientização dessa tendência habitual não nos leva muito longe na tentativa de reconstruir o que as classes inferiores pensavam, mas deveria alertar-nos contra o habitual erro in-telectualista de procurar algum livro específico por trás de toda idéia ou ação popular. O modo como os estudiosos admitiram persistentemente que um livro de Iâmbulo inspirou o Estado-Sol dos seguidores de Aristonico na Ásia Menor ao fim do século II a.C. talvez seja o melhor exemplo desse erro constante no estudo da história antiga, como veremos em breve.

Por "escritor utópico" não desejo referir-me somente aos construtores formais das utopias (embora o aparecimento desse tipo específico de escritos em diferentes períodos históricos seja em si mesmo um importante aspecto de toda a questão). Devemos nos voltar para o capítulo dos feácios da Odisséia, bem como para a República de Platão, ou para Iâmbulo. Há uma convenção infeliz entre os historiadores da Antiguidade greco-romana de classificar a maior parte desses escritos na categoria geral de "romance", e de denegrirem-nos implicitamente (e às vezes explicitamente) como algo inferior, que realmente não merece a mesma atenção séria dada ao que se chama de "filosofia"⁵. Existe, naturalmente, uma distinção válida, e é claro que Iâmbulo não foi nenhum Platão, mas da mesma forma que um romancista moderno pode ser um melhor analista e um crítico mais profundo de sua sociedade, não se pode rejeitar a priori a possibilidade de que mesmo um Iâmbulo possa, em certos aspectos, ensinar-nos tanto sobre a sociedade antiga quanto um Platão.

Idéias e fantasias utópicas, como todas as idéias e fantasias, nas-cem de uma sociedade da qual elas são uma resposta. Nem o mundo antigo nem o moderno são entidades imutáveis, e qualquer análise do pensamento utópico que ignore as mudanças sociais no curso da história dos tempos antigos ou dos modernos corre o risco de errar muito em qualquer ponto. Não obstante, uma análise conceitual que, para começar, englobe todo o utopismo ocidental, ain-

da que *en bloc*, pode ser útil. Isso é o que farei na maior parte de meu ensaio, movendo-me livremente no tempo e em ambas as direções, aceitando, por ora, o risco de ser excessivamente esquemático e a-histórico. Antes de terminar, espero retomar a análise histórica propriamente dita.

II

A mera palavra utopia sugere que a sociedade ideal não é efetiva nem totalmente atingível. Apesar disso, toda utopia significativa é concebida como uma meta em direção à qual podemos avançar de modo legítimo e esperançoso, uma meta não num estado vago de perfeição, mas com críticas e propósitos institucionais específicos. A utopia transcende a realidade social conhecida; ela não é transcendental num sentido metafísico. Tudo isso é que diferencia as utopias sociais do Jardim do Éden, no qual incluo as várias imagens primitivistas, quer a sociedade perfeita, simples e inocente esteja localizada no passado remoto, numa Idade do Ouro, quer num lugar longínquo⁶.

Há um sentido no qual um Jardim do Éden tem uma qualidade de crítica em comum com a utopia, qual seja, a ideia, explícita ou implícita, de que um mundo sem o mal sequer é concebível, e muito menos possível, na medida em que as duas principais raízes do mal estão presentes, isto é, a disputa pela riqueza e pela propriedade e as contendas oriundas das pulsões sexuais. Mas esses sonhos primitivistas afastam-se imediatamente das utopias sociais em seu caráter mágico, fabuloso. "A raça de ouro", diz Hesíodo em *Os Trabalhos e os Dias* (versos 116-18), "tinha todas as coisas boas, pois o mundo lhe dava espontaneamente seus frutos em abundância e sem trabalho." Nas fantasias do Jardim do Éden, os animais são afáveis e bem-comportados, os homens vivem muito além do curto período de vida real, a doença é desconhecida, de modo que a riqueza, a rivalidade sexual e as disputas de qualquer tipo desaparecem automaticamente porque, em última análise, elas não têm sentido nem importância. A inocência torna-se o único caráter da vida. A natureza encarrega-se de tudo.

Embora seja compreensivelmente humano, isso não pode servir de meta ou paradigma. Minha intenção tampouco foi essa. Faz-se necessário apenas comparar o relato de Hesíodo sobre a Idade do Ouro com suas prescrições para a Idade do Ferro. Não há como escapar desta última; a única esperança é trabalhar e ser honesto, e, assim, com a ajuda dos deuses, é possível aliviarmos nosso far-

do. Nada mais. Não há em Hesíodo a menor insinuação de como mudar ou transcender o estado atual, de como recuperar a Idade do Ouro. Esta está firmemente situada no mito e nos tempos míticos. Ela serve para definir a Idade do Ferro como sua oposta, definir e, em certo sentido, explicar o mal com o qual o homem está eternamente condenado a viver e, acima de tudo, morrer. A questão colocada logo no começo de *Os Trabalhos e os Dias* é exatamente essa: por que o mundo está tão cheio de mal? A primeira resposta é tradicional, os mitos de Prometeu e Pandora. Hesíodo narra-os muito rapidamente e depois continua, sem interrupção: "vou resumir uma outra narrativa para vocês", a narrativa das idades ("raças", no sentido estrito) do homem⁷.

Naturalmente, sob um aspecto importante, eu não deveria ter usado "Jardim do Éden" genericamente. No pensamento religioso judaico-cristão o mito da Idade do Ouro foi vinculado a um novo modo de vida no mundo; o mito e a história, a época mítica e a histórica encontram-se juntas. A noção de que alguns homens podem esperar a volta da Idade do Ouro, o Julgamento Final e a Ressurreição tornou-se central. Isso acontecerá por um ato de graça, e não pela ação social, e será uma Idade do Ouro só para os eleitos. Podemos nos preparar para ela, mas só ritualmente ou pelo martírio, e não mudando a sociedade. Portanto, nem mesmo dentro dessa estrutura conceitual a Idade do Ouro é uma utopia. A história do cristianismo apresenta exemplos suficientes de homens e movimentos que insistem no fato de que a reforma social e o utopismo são irrelevantes e até enganosos. Ela também produziu homens e movimentos impacientes, sem disposição de esperar para sempre pelo triunfo final. Voltarei a esse assunto em breve.

O mundo greco-romano nunca alcançou uma imagem bem-sucedida do Reino do Céu e, portanto, os gregos e os romanos não se defrontaram nem com as probabilidades nem com as alternativas disponíveis ao cristão. Algumas das escolas filosóficas oferecem uma fraca analogia: por exemplo, quando afirmaram que tudo que é estranho à virtude interior do homem é irrelevante, os primeiros cínicos rejeitaram a reforma social, e um utopismo *a fortiori*, de um modo que lembra certos pensadores cristãos. Crates de Tebas escreveu, no fim do século IV a.C., um poema sobre a "cidade Pera" que é "bela, fértil, miserável, sem nada" e pela qual os homens não vão para a guerra⁸. (*Pera* é a palavra grega para bernal de couro.) Mas para o grosso da população, de pouco consolo serviam as doutrinas que exigiam austeridade, autocontenção e autodisciplina permanentes, sem a recompensa da salvação eterna. As fantasias particulares e as práticas mágicas floresceram; pelo menos no mundo

uma pessoa podia sonhar e tentar sair-se bem em assuntos mundanos. Os exemplos já podiam ser encontrados em Homero, que todos sabiam de cor. Na *Odisséia*, a Feácia tem nuances utópicas — ela existe isoladamente, é suntuosamente rica, oferece uma hospitalidade sem limites — mas também é fabulosa: os feácidos são os navegadores ideais, pois eles "não têm pilotos nem lemes...; mas eles [os navios] entendem os pensamentos e as intenções dos homens" (8.557-59).

Nem mesmo os últimos escritores utópicos puderam escapar a esses impulsos. Tanto Evêmero quanto Iâmbulo, o primeiro ligeiramente e o segundo maciçamente, misturaram o fabuloso com o crítico. Evêmero, escrevendo por volta de 300 a.C., descreveu uma Ilha Sagrada na qual as especiarias cresciam virtualmente sem o esforço do homem, e na qual havia uma planta, o *poliuros*, que servia de comida, bebida e medicamento. Iâmbulo, cuja data de nascimento é desconhecida, embora ele deva ter vivido em alguma época entre Alexandre e Augusto, visitou uma ilha no oceano Índico onde os homens tinham ossos de borracha e línguas bifurcadas, o que lhes permitia praticar duas conversas simultaneamente, e onde viviam até a idade de 150 anos sem adoecerem, quando, então, deitavam-se e dormiam eternamente. No fim, Iâmbulo admite que é tudo fábula: relata que depois de permanecerem sete anos na ilha, ele e seus companheiros foram expulsos por serem "praticantes do mal"⁹.

Apesar de toda a crítica implícita na ordem política e social, estamos no reino da fantasia utópica, como os satiristas apressaram-se a salientar. Estamos de volta a fantasias pessoais revestidas de uma forma comunitária. Elas eram fantasias comuns na Antiguidade, a julgar pelos contextos proverbiais nos quais a frase "vida sob Cronos" (ou "sob Saturno", no equivalente romano) aparece frequentemente na literatura¹⁰. Mesmo as pessoas cultas apreciavam-nas. Heródoto é uma fonte de histórias relevantes, permeadas com seus citianos, amazonas e hiperbóreos. A campanha de Alexandre na Índia deu origem a um novo afloramento (como o fizeram as grandes explorações no começo da era moderna). Evêmero chegou até a tomar emprestada a idéia de uma casta sacerdotal da Índia e introduzi-la em sua estrutura social, uma ideia verdadeiramente estranha para uma utopia grega. Mas, que eu saiba, a única conversão desses sonhos em ação ocorreu no tipo de festival saturnal, amplamente difundido na Grécia e em Roma, sob vários nomes, inclusive Cronias, quando os escravos sentavam-se à mesa e seus amos serviam-nos¹¹. Acredito que nada poderia simbolizar de modo mais perfeito o aspecto da fantasia, a redução do elemento da crítica genuína à uma brincadeira aristofânica. A brincadeira tornou-se cruel

quando os últimos imperadores romanos proclamaram seus reinos como uma Idade do Ouro, quando o poeta da corte, Cláudio, em 396 a.C. previu (*In Rufinum*, l.372-87) as glórias de um reinado que estava por começar, empregando conscientemente uma linguagem que lembrava a da Sibila, que escrevera: "Pois a Terra generosa nunca deixará de dar seus frutos aos mortais, pão, vinho e azeitonas silvestres... E os regatos correrão com leite branco e doce, as cidades estarão cheias de produtos e os campos serão fartos; e não haverá espadas nem o fragor de batalhas na face da Terra..."¹² Cláudio e seus patronos imperiais, assim como Virgílio antes dele, estavam explorando — eu deveria mesmo dizer zombando — as tradicionais fantasias sonhadas pelos oprimidos¹³.

Uma situação específica na órbita greco-romana parece ter sido excepcional, e ela é bastante interessante para justificar uma digressão. Refiro-me a Heliópolis, o Estado-Sol para o qual um certo Aristonico convocou os escravos e os pobres oprimidos da Ásia Menor em 132 ou 131 a.C. O contexto é o seguinte. Em 133, o Rei Attalo III de Pérgamo legou seu reino para Roma em seu testamento. Aristonico, membro bastardo da família real, contestou a doação, reclamou seu direito ao trono e começou uma guerra civil. Quando os métodos normais de usurpação mostraram-se ineficazes, ele finalmente recorreu aos escravos e aos camponeses parcialmente livres, prometendo-lhes o Estado-Sol. O movimento foi esmagado, a muito custo, pelos romanos, os reis da Bithynia e da Capadócia, e as cidades gregas da Ásia Menor, numa ação conjunta contra uma ameaça comum. Nossas fontes, que são muito sucintas, concentram-se no aspecto militar da revolta. Elas não nos dizem absolutamente nada sobre as promessas de Aristonico, salvo a emancipação da escravidão, e só uma vez é feita uma menção ao Estado-Sol. "Indo para o interior", escreve o geógrafo Estrabão (14.1.38), "ele reuniu rapidamente uma multidão de pobres e escravos, que conquistara com a promessa de liberdade e aos quais chamou de heliopolitanos." Esse relato, que citei integralmente, não é exatamente elucidativo. Todavia, juntamente com o fato adicional da concordância do filósofo estóico, Blossius de Cumas, o ex-membro dos Gracos, com Aristonico, esse relato é a única base para a suposição, outrora comum, de que Aristonico propôs-se a introduzir na vida real, na Ásia Menor, o regime social e político planejado pelo escritor utópico Iâmbulo que, referindo-se a seus ilhéus, disse que acima de todos os outros deuses eles adoravam o Sol, "cujo nome deram às ilhas e a si mesmos"¹⁴.

Demonstrou-se há poucos anos que a suposta ligação entre Aristonico e Iâmbulo, uma ideia moderna não mencionada em nenhuma fonte antiga existente, é infundada¹⁵. Não obstante, a referên-

cia de Estrabão ao Estado-Sol, em que pese ser vaga, provavelmente não foi inventada por ele e, portanto, requer uma explicação. É perfeitamente possível que Iâmbulo e Aristonico compartilhassem de uma tradição comum num aspecto, e é por isso que me ocupo dessa digressão. Nada havia nos mitos e rituais gregos herdados que justificasse o patrocínio do insignificante deus-sol, Hélios. Mas há evidências da existência de um elo de longa data nas religiões do Oriente Próximo entre o sol divino e a justiça, e na Ásia Menor, no século II a.C., houve uma grande difusão de religiões do Oriente Próximo, especialmente entre os escravos e as classes mais baixas. Por isso fico tentado a imaginar se não há um paralelo, aqui, na ligação entre um tipo de messianismo e revolução social, particularmente com os movimentos milenaristas e quiliastas que surgiram na Europa durante o fim da Idade Média e novamente no século XIX¹⁶. Tais movimentos levaram a sério a promessa cristã de que um dia as duas correntes, a mítica e a terrena, se juntariam na vitória final da justiça. Vozes proféticas declararam que a salvação e a volta ao Jardim do Éden estavam próximas.

Se minha suposição a respeito do Estado-Sol de Aristonico estiver certa — e não conheço nenhuma evidência que possa pô-la em dúvida — ela nos fará ir além da esfera greco-romana no que toca a todos os propósitos significativos. As outras revoltas de escravos e camponeses na Antiguidade não foram nem salvacionistas nem utópicas. Os insurretos visavam obter, no mínimo, a liberdade para si mesmos, e, no máximo, inverter as relações sociais; transformar a si mesmos em amos e a seus antigos amos em escravos, mas não alterar a estrutura fundamental da sociedade. Se é que a religião desempenhou um papel, este foi puramente auxiliar, como, por exemplo, conferir carisma ao líder, o que nada tem a ver com a promessa da volta ao Paraíso ou à Idade do Ouro¹⁷. Os movimentos milenaristas, ao contrário, não são apenas salvacionistas no sentido religioso; são também totalmente vagos a respeito de suas metas sociais, da estrutura da sociedade a ser atingida ou mesmo de como chegar lá. "O movimento", observou Kaminsky, "sempre endossa uma ideologia que destitui a ordem social existente de todos os valores; invariavelmente, ele também toma a forma de um movimento físico — um afastamento da ordem existente. Assim, por um lado, sua ideologia é arbitrária, extravagante e fantástica; por outro, sua estrutura social praticamente não existe: ela é uma massa perfeitamente plástica, sem a solidez proveniente de uma relação prática e atuante com a realidade."¹⁸ Essas são as reações de "povos pré-políticos", no dizer de Eric Hobsbawm. Como todas as concepções do Jardim do Éden, as visões milenaristas, dentro de uma aná-

lise rigorosa, devem ser distinguidas da utopia. Esta pode estar em "nenhum lugar", pode ser extravagante e inatingível, mas seus protagonistas decididamente não são pré-políticos e nem lhes falta "uma relação prática e atuante com a realidade".

III

Como estrutura para a análise da utopia, sugiro dois pares de elementos antitéticos, que também podem servir como uma espécie de definição por especificação. A primeira antítese é entre uma utopia estática e uma dinâmica ou, dito de outra forma, entre uma utopia ascética e uma com necessidade de satisfação. A segunda antítese é entre uma utopia igualitária e uma hierárquica.

Uma vez que a utopia pertence à esfera do mundo real, e não do mito, estritamente falando ela nunca pode começar da suficiência natural de produtos que caracteriza o Jardim do Éden. Ali, a abundância absoluta, sempre renovada e nunca exaurida, elimina a ganância, a gula, a licenciosidade e os conflitos gerados por elas. O mundo real, ao contrário, há muito tempo vem se defrontando não com a abundância, mas com a absoluta insuficiência de recursos. Minha primeira antítese, portanto, divide-se claramente em dois períodos cronológicos, separados pela Revolução Industrial. As utopias antigas ou do começo da Era Moderna tiveram forçosamente que aceitar a escassez de produtos como um fato, e, portanto, enfatizar a simplicidade, o domínio dos desejos, o ascetismo e a sociedade estática. Sobreveio, então, o alívio trazido por novas fontes de energia, seguido de uma torrente de imaginação utópica tecnológica, de Condorcet e Fourier, passando por Júlio Verne e chegando a H. G. Wells. Eles perceberam que pela primeira vez na história as possibilidades técnicas ensejavam um novo tipo de utopia, na qual a abundância substituíra a escassez, na qual as possibilidades humanas e sociais tinham dado um salto para a frente, em direção a algo jamais imaginado fora do mundo do mito.

As novas possibilidades também criaram novas dúvidas. Nem todos os utopistas do século XIX compartilharam da nova dinâmica, a visão do desejo de satisfação. Houve simultaneamente uma tendência ascética, verificada nas colônias owenistas e fourieristas dos Estados Unidos, em Thoreau e em William Morris. Em outras palavras, havia então propósitos alternativos e conflitantes nascidos do exame e da crítica da sociedade industrial. Anteriormente essas escolhas simplesmente não existiam. Hexter disse da *Utopia* de More: "A economia utópica não se justifica, como o fazem as

economias modernas, por pretenderem dar aos homens o máximo de coisas que eles desejam... A justificativa para o sistema utópico em todos seus aspectos, económico e outros, é que ele dá a todos os homens o que eles necessitam na medida em que o necessitam; e embora tenham de ter o que necessitam, os homens certamente não necessitam e não têm de ter integralmente, nem em qualquer outra medida, tudo quanto possam desejar."¹⁹ Os críticos modernos do materialismo excessivo também podem dizer isso, mas Thomas More e seus predecessores tinham de dizê-lo, a menos que quisessem fugir para o reino da fantasia utópica. Mesmo alguns dos utopistas lendários, como Iâmbulo, escrevendo num clima mais sofisticado do que o de Hesíodo, e com uma espécie de respaldo de averiguação filosófica na atmosfera intelectual, introduziram um notável elemento ascético. Seu caso é particularmente interessante porque ele admitia que em sua ilha as condições materiais não exigiam tal clima. As restrições e o controle que ele propunha em relação à dieta, por exemplo, constituíam um instrumento conscientemente disciplinar; eles desempenhavam uma função moral, não uma função económica ou higiênica.

A questão da disciplina moral e da reforma está implícita na frase de Thomas More que acabei de citar — os homens "certamente não necessitam e não têm de ter... tudo quanto possam desejar". Todas as utopias sociais baseiam-se em algumas mudanças sociais mais ou menos radicais — no sistema de propriedade, nos negócios, etc. —, mas, por outro lado, mesmo as utopias estáticas, ascéticas, passam a divergir quanto ao grau em que essas mudanças sociais seriam suficientes em si mesmas para originar um comportamento moral (e não meramente condições necessárias). Os chamados "grupos comunistas" do século XIX tendiam para o ponto de vista um tanto arcadiano de que, no conjunto, a vida tranqüila, não-competitiva, traria as transformações morais desejadas. Isso lembra o modelo monástico. No outro extremo está, naturalmente, Platão, para quem mesmo sua radical reorganização social pouco ou nada conseguiria sem o elaborado programa educacional, e que acreditava que o processo total de moldagem teria de ser repetido a cada geração a fim de se manter intacta a República. A seu modo, Thomas More concordava com Platão nessa questão, mas ambos divergiam totalmente a respeito de minha segunda antítese: o primeiro elaborou uma utopia quase que completamente igualitária, o segundo uma utopia estritamente hierárquica.

IV

É difícil encontrar na Antiguidade qualquer pensamento utópico que não seja hierárquico²⁰. "Era mais fácil para os utopistas gregos", escreveu Mumford, "conceber a abolição do casamento ou da propriedade privada do que livrar a utopia da escravidão, da dominação das classes e da guerra."²¹ Isso é salientado incisivamente pelos satiristas antigos da utopia: atesta-o Aristófanes no *Ecclēsiazusae*. Essa peça termina numa orgia cômica ridicularizando as idéias sexuais dos utopistas (a qual, deve-se ressaltar, não priva a crítica de seriedade), mas o ponto vital do ataque encontra-se em nove palavras em grego (versos 651-52): Pergunta: então, quem cultivará o solo? Resposta: os escravos. Os diálogos continuam, desenvolvendo um número de corolários meio sérios e meio ridículos, mas não é preciso ir mais além.

É uma pena que estejamos tão mal informados sobre os homens e as idéias que eram o alvo da zombaria de Aristófanes e dos outros escritores cômicos de sua época²², ou sobre seus sucessores. Faléias da Calcedônia e Hippodamos de Mileto só são conhecidos através das críticas que Aristóteles lhes fez no livro segundo da *Política*, que revela pouca coisa além de que Faléias — que afinal pode ter sido apenas um utopista esporádico — quis introduzir a igualdade da propriedade privada da terra (mas não nas outras formas de riqueza) entre um pequeno grupo de cidadãos, enquanto todos os artesãos seriam reduzidos a escravos públicos, e que Hippodamos planejou outra pequena comunidade com uma estrutura formal de três classes, na qual só os agricultores possuíam terras, os guerreiros armas e os artesãos nada. Obviamente, nenhuma delas era igualitária, a despeito das afirmativas de alguns comentadores modernos que confundem o direito ao voto com igualdade. O modelo era Esparta, a mais rígida sociedade hierárquica do mundo grego.

O que sobrou do trabalho de Evêmero está resumido e adulterado, mas Diodoro não deixa dúvidas de que sua Ilha Sagrada era dividida em castas. Se eram três ou cinco castas continua uma questão em aberto, mas isso não tem importância alguma no presente contexto²³. Diodoro tem também um breve relato (5.9) sobre as pequenas ilhas Lipari da Sicília onde durante algum tempo a terra foi de propriedade comum no século VI a.C. Todavia, essa foi uma medida de emergência — metade da pequena comunidade cultivava a terra enquanto a outra travava um conflito pirático com os etruscos — e não serve para elucidar nada a respeito do pensamento utópico antigo²⁴. Da Heliópolis de Aristonico não sabemos absolutamente nada, como já afirmei. Quase dois séculos antes, Alexarco, irmão

mais novo da Cassandra que governou a Macedônia durante algum tempo depois da morte de Alexandre, o Grande, fundou Ouranópolis, uma Cidade do Céu, no monte Athos, chamou a si mesmo de Sol e inventou uma língua secreta. E Alexarco nos transporta o tempo todo para a demência e para suas fantasias pessoais.

Resta-nos, portanto, a República como tema para uma análise detalhada. A atitude de Platão em relação às classes e ao trabalho está eivada de nuances. Seus guardiões podiam viver do trabalho involuntário alheio, mas não exploravam ninguém para seu próprio enriquecimento ou sequer, no sentido estrito, para seu próprio benefício, e, dentre todos os homens eram eles os que levavam uma vida ascética e rigorosamente disciplinada. Tampouco o trabalho é depreciado como uma atividade própria só para escravos (ou como um castigo pelo pecado). O trabalho é uma necessidade; mais que isso, ele tem qualidades positivas: há um orgulho legítimo na habilidade e na perícia, há a disciplina moral que ele desperta, há mesmo um sentido no qual se pode falar de uma vocação para o trabalho. Mas também há uma imutável hierarquia de valores, na qual o trabalho ocupa o nível inferior das atividades reconhecidas e necessárias, e à qual corresponde uma hierarquia de classes sociais e que é sancionada por uma doutrina metafísica da natureza da alma.

Em resumo, apesar de todo seu radicalismo, Platão, assim como outros utopistas antigos, nunca pôde abandonar a noção da desigualdade natural dos homens. Tampouco Zenão o pôde: ele simplesmente desatou o nó Górdio de sua República com a exclusão de todos os homens que não fossem virtuosos, moralmente bons*. O mundo real era um caos. A função dos utopistas era consertá-lo por meio da ordem, regularidade e virtude. Eles diferiam em suas soluções e explicações, na profundidade e na extensão de seu pensamento, mas concordavam que a iniquidade tinha de continuar, reestruturada, por assim dizer, mas não abolida. E a respeito desse nexos absolutamente fundamental de idéias, o mundo moderno rompeu dramaticamente com Thomas More. Cumpre lembrar que a *Utopia* foi publicada pela primeira vez em latim já em 1516, em versão inglesa póstuma em 1551, e traduzida para todos os principais idiomas europeus por volta do fim do século XVI. Citarei uma frase: "A frugalidade é uma

* A passagem-chave encontra-se em *Vidas dos Filósofos*, de Diógenes Laércio, 7.32-33. Embora a *Politeia* de Zenão, uma obra antiga e talvez a mais antiga dele, tenha sido considerada uma utopia, a meu ver é uma ilusão. Zenão propôs a cura dos males da sociedade ignorando todos os que não fossem homens bons e abolindo as instituições sociais, e não mudando-as, exatamente como os últimos estóicos pregaram a igualdade e a irmandade universal de todos os homens como uma justificativa ideológica para a preservação das maiores desigualdades na vida real, terminando com a monarquia absoluta.

ciência comum a todos eles em geral, ao homem e à mulher, na qual todos são especialistas e hábeis." Pode-se encontrar quase a mesma coisa em Iâmbulo, mas ele estava pelo menos semi-imerso no mundo do mito, o que decididamente não ocorreu com Thomas More. "Igualdade é justiça. Isso é a ponta-de-lança do pensamento de More na Utopia."²⁵ O igualitarismo de More não saiu vencedor de modo algum. Os autoritários, aqueles cuja utopia devia ser imposta de cima para baixo e mantida pela dominação, eram talvez a maioria, de Campanella a Wells. Não obstante, More foi explosivo em sua concepção: abriu-se uma nova possibilidade, embora a princípio só para a utopia, e nenhuma oposição conseguiu novamente afastar essa possibilidade da consciência dos homens.

Do século XVI em diante a história da função e da psicologia do trabalho é um corolário e ao mesmo tempo uma parte complexa da complexa história da sociedade moderna, com sua estrutura de classes e suas escalas de valores. Não posso sequer começar esse tema, mas não consigo resistir a uma patética citação de Nathaniel Hawthorne, extraída de *Blithedale Romance*, publicado em 1853 e baseado nas experiências da colônia utópica chamada Brook Farm, situada a poucas milhas de Boston, e que existiu de 1841 a 1846. Hawthorne escreveu o seguinte: "O perigo de nosso novo modo de vida não era deixarmos de nos tornar agricultores práticos, e sim provavelmente deixarmos de ser qualquer outra coisa. Enquanto nosso projeto estava na teoria, deleitávamo-nos com deliciosas visões da espiritualização do trabalho. O trabalho deveria ser uma forma de oração e um cerimonial de adoração. Cada golpe da enxada deveria revelar alguma aromática raiz de sabedoria anteriormente oculta do sol. Interrompendo a lida no campo para que o vento secasse o suor de nossas fronteiras, nós deveríamos olhar para cima e vislumbrar a distante alma da verdade. Sob esse ponto de vista, as coisas não aconteceram exatamente como tínhamos previsto... Os torrões de terra, que esmagávamos e revolvíamos constantemente, nunca se eterificaram em pensamentos. Ao contrário, nossos pensamentos estavam se tornando rapidamente grosseiros. Nosso trabalho nada simbolizava. A atividade intelectual é incompatível com qualquer exercício físico que exija grandes esforços. O camponês e o literato — o camponês e o homem de modos finos e cultura moral... — são dois indivíduos distintos, e nunca podem ser fundidos ou entrelaçados numa só substância."

IV

Os escritores antigos teriam concordado com a conclusão de Hawthorne, apesar da glorificação arcadiana que faziam da vida rústica, e teriam ficado completamente perplexos por ele ter tido de passar por seu fracasso arcadiano antes de descobrir uma verdade tão óbvia. Nem Xenofonte nem Virgílio dirigiam-se a suas propriedades rurais para trabalhar. Brook Farm foi sem dúvida uma experiência patética e melancólica, embora a simples tentativa revele o abismo intransponível que existe entre nós e a Antiguidade. Já mencionei duas razões para dizer isso: primeiro, o fato de que de forma alguma era possível criar uma sociedade igualitária na Antiguidade, devido aos poucos recursos, ao baixo nível de tecnologia, à ausência de possibilidades de crescimento (além da conquista) na economia, e à ausência da própria ideia de progresso; segundo, a aceitação da desigualdade humana e, portanto, da necessidade de dominação, como natural e imutável. Devo agora acrescentar um terceiro elemento, que é a pequenez da escala em que os homens operavam e pensavam. Para os utopistas antigos era axiomático que a utopia só fosse possível numa pequena comunidade em que todos se conhecessem. Inversamente, os que olhavam para a humanidade em geral, para o universo — os cínicos com sua *cosmopolis*, os estóicos com sua irmandade de todos os homens —, eram precisamente os pensadores que, na medida em que permaneciam coerentes e rigorosos em seu pensamento, viravam as costas para toda a sociedade.

Nos dias atuais, e pela primeira vez na história, todos os problemas podem ser resolvidos tecnicamente; há uma ampla aceitação, independentemente da superficialidade e das reservas que ela possa ter, da ideia de que a igualdade e a liberdade (qualquer que seja sua definição) são elementos necessários à justiça e a uma sociedade justa; e tudo está numa escala gigantesca, até mesmo assustadora. Essa escala é um elemento completamente novo na situação, e da maior importância. Por "escala" refiro-me não só à geografia, à tecnologia ou ao território nacional, mas à escala de organização que a vida moderna requer. Mesmo que não discordemos dos antigos quanto aos dois primeiros aspectos, somente essa questão da escala seria suficiente para tornar as utopias sociais deles irrelevantes nos dias de hoje.

Qual é, então, a posição atual relativa às obras e ao pensamento utópicos? A resposta é que aparentemente viramos de ponta-cabeça toda a tradição. Na literatura ocidental de hoje, pelo menos fora da esfera socialista, as sátiras sobre a utopia tornaram-se muito proeminentes, como observou Northrop Frye, ao passo que há uma paralisia no pensamento utópico genuíno²⁶. Outro comenta-

dor expressou-se com menor sutileza quando intitulou uma série de conferências de *From Utopia to Nightmare*²¹ (Da Utopia ao Pesadelo). "Se outrora leitores atentos sentavam-se para ler *Looking Backward*, de Bellamy, ou *A Modern Utopia*, de Wells", hoje eles "parecem mais inclinados a meditar sobre o *Admirável Mundo Novo*, de Huxley, ou *1984*, de Orwell"²⁸ (não assumo a responsabilidade pela palavra "atentos"). Esse tipo mais novo de sátira é radicalmente diferente da antiga, da de Aristófanes, por exemplo, em *Os Pássaros* ou *Ecclesiazusae*. Para este, o motivo de zombaria sobre o utopismo era seu absurdo, sua inviabilidade, sua impossibilidade. Para nossos satiristas, contudo, não há zombaria; ao contrário, eles atacam a utopia porque ela é de fato possível e realizável, e porque, assim, ela se torna uma distopia para eles, o oposto de eutopia. Huxley prefaciou seu *Admirável Mundo Novo* com uma citação de Berdyaev: "Les utopies apparaissent comme bien plus réalistes qu'on ne le croyait autrefois. Et nous nous trouvons actuellement devant une question bien autrement angoissante: comment éviter leur réalisation définitive?"*

Todos os grandes movimentos de reforma social e naturalmente todas as revoluções (e não poucas guerras) têm sido animados por um espírito de utopismo (embora não necessariamente por um projeto específico para a utopia). Então, verifica-se que eles não atingiram a utopia, mesmo no melhor dos casos, e há um desapontamento inevitável. Muitas vezes têm-se levantado tanto contra as mudanças sociais quanto contra o utopismo subjacente a elas, contra a possibilidade do progresso humano, contra a potencialidade do homem para o bem. As distopias contemporâneas parecem apenas outro exemplo. Mas elas são um tipo especial de exemplo. O fato de que, em princípio, os problemas tecnológicos, econômicos e políticos são hoje solucionáveis tem tido um poderoso impacto por pelo menos duas razões. Em primeiro lugar, ele tem concentrado tão completamente a atenção sobre as soluções práticas e imediatamente disponíveis que restringiu o campo no qual o tipo tradicional de imaginação utópica pode atuar, ao mesmo tempo em que não o eliminou totalmente. Segundo, as soluções exigem um aumento constante da escala de operações, já enorme. Esse elemento da escala afasta-nos cada vez mais do utopismo tradicional, antigo ou moderno. Ele gera suas próprias tensões e ameaças; em termos tradicionais, o medo de que a antiga luta para atingir um equilíbrio entre a liberdade e a ordem tenha finalmente sido perdida para sem-

* "As utopias afiguram-se muito mais realizáveis do que se acreditava outrora. Hoje estamos, portanto, diante de uma questão não menos angustiante: como evitar sua realização definitiva?"

pre. "As capacidades [intelectuais e materiais] da sociedade contemporânea são incomensuravelmente maiores do que jamais o foram — o que significa que o alcance do domínio social sobre o indivíduo também é incomensuravelmente maior do que nunca."²⁹

Para que possa recuperar-se de seu atual estado de paralisia, o pensamento utópico terá de romper com seu passado. A engenharia social e política foi abandonada pela imaginação prática. Portanto, a utopia deve dar o próximo passo transcendente. Depois da eliminação dos fardos da escassez, do conflito e da guerra, ainda restariam os fardos do medo e da culpa, da dominação. O que Oscar Wilde disse em *The Soul of Man under Socialism* não perdeu nada de sua força: "Um mapa do mundo que não inclua a utopia não merece sequer um rápido olhar... O progresso é a realização da utopia."

A herança de Isócrates*

Vivemos "numa época de aflição, de absoluta desesperança, de lassidão fatal, de mortificadoras lembranças de canções, sagas e belezas de épocas mais antigas que ela já não ousa evocar. Ela transforma toda grandeza em vulgaridade caricata. Ela crê que pode elevar-se ao heroísmo na guerra, mas o resultado é a banalidade e a hostilidade da vida cotidiana à qual retornam os veteranos desmobilizados". Nossa época, em resumo, é um mundo de "trivialidade", de "marionetes tragicômicas", uma terra devastada¹.

Essa lamentação feita por um renomado estudioso e crítico de literatura alemão, Ernst Robert Curtius, apareceu num ensaio sobre Eliot em 1927. No mesmo ano, Curtius publicou sua tradução de *The Waste Land*, um verdadeiro feito para um professor alemão, ainda mais um professor de filologia romana. Mas Curtius destacou-se também no estudo da literatura europeia. Um intelectual americano, referindo-se recentemente a ele, disse que em "sutileza de estilo e visão, gama de interesses, curiosidade volátil e intensidade de consciência histórica, só os privilegiados de intelecto como Croce ou Edmund Wilson são iguais a Curtius"². Por curiosa que seja, essa declaração registra de fato o prestígio intelectual do professor alemão, e isso é importante para a demonstração de meu raciocínio.

* Conferência da Enciclopédia Britânica, Universidade de Edimburgo, 23 de novembro de 1972, publicada com algumas revisões e reelaborações pela Edinburg University Press, sob o título de *Knowledge for What?* e reeditada agora com algumas modificações menores. Agradeço a P. H. Hirst e a G. G. N. Mackenzie pela ajuda.

Copyright © 1972 by the University of Edinburgh; reproduzido com sua autorização.

Curtius pertence a uma antiga família hanseática que se estabeleceu na Alsácia dominada pela Alemanha e teve entre seus membros homens que se distinguiram na área do ensino, dos negócios públicos e na Igreja Luterana. Entre as maiores influências em sua formação encontram-se Nietzsche, Bergson, Max Scheler, Friedrich Gundolf e Stefan George, todos de personalidade forte, de propensão mística, anti-racionalista e, os que eram alemães, de um nacionalismo profundo e complicado, inclusive o próprio Curtius. Previsivelmente, ele repudiou o nazismo e passou os anos de 1933-45, no que na Alemanha tem sido chamado de "emigração interna" conservadora, dedicando-se ao estudo que em 1948 culminou numa obra monumental, *European Literature and the Latin Middle Ages*³, precedida de vinte e dois artigos publicados em jornais culturais, todos entre 1938 e 1944, uma produção intelectual que mais tarde ele mesmo chamou de seu "álibi espiritual bem-vindo"⁴.

Não nos equivoquemos com a palavra "álibi": esse extraordinário labor não foi consequência de uma reclusão numa torre de marfim. Muito pelo contrário, "ele resultou de impulsos vitais e da pressão de uma situação histórica concreta"⁵, criada não pelos nazistas, mas pela própria sociedade moderna desde a Revolução Industrial. A descrição de nosso mundo como um mundo de "vulgaridades caricatas" e "trivialidades", é essencial lembrar, foi publicada em 1927, no apogeu da República de Weimar. Por volta de 1932 Curtius já tomara sua decisão, "Se é verdade", escreveu ele então, "que séculos negros estão por vir, seguidos de brilhantes renascenças, conclui-se que o humanismo de hoje não deve ligar-se nem à Antiguidade nem à Renascença, mas sim à Idade Média. O novo humanismo não deve ser classicismo, mas medievalismo com um sentido de restauração [*Restaurationsgesinnung*]"⁶. Daí a afinidade com Eliot e, embora tácita de ambas as partes, a afinidade com o dr. Leavis.

No prefácio de um livro de ensaios publicados em 1943, durante a guerra, sob o título de *Education and the University*, Leavis escreveu: "Esta época é indiscutivelmente crítica. Ainda é possível dizer que 'a reconstrução do pós-guerra' representa tanto oportunidades quanto desalentadoras probabilidades." Para ser exato, ele não situou a "sabedoria tradicional" nem na Idade Média nem no latim, e sim na Inglaterra, mas isso é secundário. A Inglaterra do século XVII deveria ser a pedra angular da "Escola Inglesa", a nova rainha das ciências, porque era uma "fase, ou passagem, decisiva na história da civilização... de um lado, em continuidade direta e substancial com o mundo de Dante... de outro, um mundo que rompeu em definitivo com a ordem medieval e empenhou-se com-

A HERANÇA DE ISÓCRATES

211

pletamente no processo que levava direta e rapidamente ao que vivemos agora"⁷. Para Curtius, também a Revolução Industrial foi o começo do fim: ela presenciou "a primeira grande revolta contra a tradição cultural, que foi notada por Rousseau. A tradição foi reafirmada pelo gênio universal de Goethe. Mas reafirmada pela última vez. Depois de Goethe não houve nenhum outro gênio universal... Ele é o último elo dessa corrente de ouro"⁸.

A regeneração moral através da literatura do passado, literaturas específicas e selecionadas, é, portanto, a afinidade fundamental entre Curtius e Leavis. Nas palavras do primeiro, Goethe "não está muito distante de nós. Ainda podemos compreender esse elo"⁹. Existe, porém, uma outra afinidade. A "Escola Inglesa" de Leavis — ele foi perfeitamente explícito sobre isso — "seria destinada essencialmente para uma elite"; "essa seria uma condição de sua influência e importância"¹⁰. E em outro lugar do livro ele citou favoravelmente o seguinte trecho de um classicista americano, Brooks Otis: a tarefa central é restaurar "a unidade da Classe Instruída e a unidade da Mente Instruída em termos das ideias de sua época", pois pode-se dizer que no passado essa classe "definitivamente representou e foi responsável pela civilização de seu tempo"¹¹. Cur-

tius, por seu lado, numa nota de rodapé da primeira página de sua *European Literature and the Latin Middle Ages*, citou a seguinte "advertência", escrita em 1926 por seu filósofo-guia, Max Scheler: "A expansão da democracia, outrora a aliada da cultura e da filosofia livres contra a supremacia da mente eclesiasticamente limitada, está se tornando lentamente o maior perigo para a liberdade intelectual. O tipo de democracia que condenou Sócrates e Anaxágoras em Atenas está reaparecendo lentamente no Ocidente e talvez na América do Norte também. Só a democracia lutadora, predominantemente liberal das 'elites relativamente pequenas' — como os fatos já nos mostraram — é aliada da ciência e da filosofia. A democracia agora dominante, e finalmente estendida às mulheres e aos adolescentes, não é a amiga e sim a inimiga da razão e da ciência."

E assim vemos, na maior autoridade acadêmica, dois usos interligados do passado, regeneração e salvação, primeiro através de uma imersão na cultura do passado, especificamente na cultura literária — não é uma metáfora forçada falar de um culto ao passado —, e, segundo, do ensino nesse tipo de elite pré-selecionada*. Esses dois usos, e, na verdade, pressuposições fundamentais de um

* Durante todo este trabalho usarei a palavra "cultura" com o significado de "cultura superior", "cultura humanística", no sentido em que falamos de uma "pessoa culta", e não no sentido descritivo, não-normativo em que um arqueólogo fala de "culturas materiais" ou um antropólogo de "cultura dos índios chippewa".

importante setor de nossa cultura superior, têm suas raízes na Grécia antiga. Certos aspectos dessa experiência grega merecem ser examinados, quando mais não seja como um paradigma de como uma instituição cultural pode manter-se, com algumas modificações e distorções, tanto tempo depois de sua base social ter desaparecido.

II

A palavra grega *scholē*, com seu sentido original de "despreocupação", "ócio", "lazer", é a ancestral da palavra que significa "escola" em virtualmente todas as línguas européias — esse tipo de informação, já muito batido, costuma sempre provocar risadas na abertura de um curso de história da educação; risadas injustificadas, pois uma qualidade fundamental que sobreviveu em toda a história da educação superior no Ocidente tem seu cerne nessa simples etimologia. Numa passagem do livro VII da *Política* (1328b24-29a39), onde discute o Estado ideal, Aristóteles é sucinto e categórico: os artesãos, lojistas e agricultores, escreve ele, são ineptos para a educação superior; a propriedade, a riqueza, é uma condição necessária, "visto que a *scholē* é essencial tanto para a criação da virtude quando para as atividades cívicas (políticas)". Obviamente Aristóteles equiparava o lazer não à ociosidade, mas sim, como disse um comentador moderno, "à possibilidade que tem uma pessoa de dispor de seu próprio tempo"¹², quer para o estudo da filosofia, quer para a liderança cívica, as duas atividades, e as duas únicas, apropriadas para os membros da classe do lazer (uso o termo na acepção de Veblen) que pretendessem cumprir suas funções naturais na vida.

Dois pontos devem ser salientados. O primeiro é que Aristóteles viveu numa sociedade escravocata onde a classe do lazer (que tinha seu tempo livre), os "gentlemen", era em princípio formada de homens que viviam de rendas e que, portanto, não tinham preocupações nem de administração nem de trabalho propriamente dito. O trabalho livre e o trabalho escravo, nesse contexto, estão na mesma categoria: "Sem liberdade, também, e inferiores", disse Cícero (*De Officiis*, 1.150), "são os empregos de todos os que trabalham por salários... porque nesses casos seus próprios salários são a garantia de sua escravidão." O segundo ponto é que cada nova geração da classe de lazer reclamava o direito do ensino superior por pertencer a essa classe — e não vice-versa, ou seja, que a instrução proporcionasse a entrada na categoria dos virtuosos (os "bons", *boni*, os "melhores", *optimi*, como os romanos, assim como Cíce-

ro, os chamavam) e dos qualificados para a liderança cívica. Embora Aristóteles estivesse discutindo o Estado ideal, nesses dois pontos ele estava registrando a prática real como esta existiu desde a época dele — fim do século IV a.C. — até o final da Antiguidade e além. Havia exceções: duas profissões ambíguas, a medicina entre os gregos, o direito entre os romanos, para as quais foram criados centros de ensino e pesquisa avançados. Havia também, sobretudo no fim do Império romano, homens que subiam na escala social, às vezes até os mais altos níveis, ou próximo a eles, por meio de suas realizações culturais, pedagógicas e retóricas¹³.

Todavia, exceções são exceções, e podemos incluir nessa categoria os intelectuais, dos quais Diógenes, o Cínico, é o exemplo e a caricatura mais famosos que repeliavam ao extremo a natureza interna da virtude e rejeitavam o ideal duplo da virtude e liderança pública¹⁴. A classe do lazer, como um todo, aceitava a doutrina, independentemente de quantos tentassem praticá-la num determinado momento, de que o fato de serem membros dessa classe acarretava o dever de se prepararem para governar e, ao longo desse preparo, levarem em consideração uma instrução adequada. O que se debatia, pelo menos entre os intelectuais mais destacados da camada dominante, era apenas os meios de atingir o fim aceito. E não havia um debate sério e prolongado. As discordâncias sobre os detalhes nunca cessaram, mas a discussão fundamental sobre as alternativas importantes surgiu só no século IV a.C., centrada em Atenas, e o debate terminou com a vitória cabal de Isócrates contra Platão.

Platão criou um elaborado programa para o ensino da matemática e filosofia, que se tornava mais abstrato conforme progredia, e que, num mundo ideal, produziria uma elite de governantes perfeitos e perfeitamente racionais. Esse programa tem por base não só uma doutrina metafísica e ética mas também uma psicologia. A *psique* humana, "alma" como é traduzida convencionalmente, tem três elementos distintos e concorrentes distribuídos de forma desigual entre os indivíduos e, por isso, responsáveis por uma desigualdade natural entre os homens. Idealmente, a sociedade também deveria ser dividida em três seções, correspondentes às três partes da alma, e Platão propôs um tipo de ensino apropriado para cada uma, sendo a forma mais elevada reservada para os poucos naturalmente qualificados, cuja *psique* seria treinada num longo e difícil processo, até que eles fossem capazes de apreender os Absolutos, e, assim, de governar com justiça absoluta.

Trata-se de um argumento unificado. A psicologia e a metafísica são inseparáveis dos fins educacionais. O século XIX compreendeu claramente esse argumento e suas implicações: "o que quer que

possamos pensar de sua análise da alma em seus detalhes", escreveu Nettleship numa típica explicação em inglês da teoria da educação de Platão, "difícilmente escaparemos da conclusão de que uma tal análise é condição indispensável para uma teoria realmente racional da educação... a coisa mais fatalmente inaproveitável do mundo é continuarmos a testar métodos por resultados que levam todos os fatores em consideração menos o único do qual, em última análise, depende o resultado global"¹⁵.

Balliol, na metade do século XIX, tinha em alta conta a psicologia de Platão, mesmo que não em todos seus detalhes, e logicamente procedia de acordo com ela. Mas o que aconteceria se, juntamente com Gilbert Ryle, afirmássemos que existe uma longa lista de "razões dadas por Platão para... doutrinas absolutamente importantes" que "nenhum preceptor aceitaria de um aluno", entre as quais, "que a Alma é tripartida; que se a Alma é tripartida, a sociedade ideal deveria ser um Estado de três classes;... que só uma, exclusivamente uma, das classes deveria ser ensinada a pensar; que o fato de se pertencer a uma classe deveria ser determinado normalmente pela estirpe;... que as instituições políticas devem degenerar a não ser que existam governantes que tenham tido o tipo de instrução superior descrito"? A única conclusão possível seria, na moderada formulação de Ryle, que "se alguma dessas proposições é passível de dúvida, as recomendações positivas da *República* são infundadas"¹⁶. Contudo, o forte espírito de Platão continua a obscurecer a razão. É notável como as histórias da educação contemporâneas estão repletas de admiração por Platão, conquistadas graças a uma polida desconsideração de suas proposições psicológicas; é notável também como as áreas de estudos humanos das universidades continuam parcialmente platônicas em seu espírito.

A abstração formal do currículo platônico sem dúvida tem sido rejeitada; ela foi de fato desprezada a contento na própria época do filósofo por Isócrates, "o mestre de todos os retóricos", como Cícero o chamou (*Da Oratória*, 2.94). Num ataque consciente e contínuo contra a concepção de Platão, Isócrates, cuja escola revelou-se um verdadeiro "quem é quem" dos intelectuais e figuras públicas gregos, afirmava que o ensino superior deve ser um treinamento para a vida, para a boa vida da elite dos cidadãos. Não é fácil descobrir o que significam exatamente essas categorias amplas, carregadas de emoção: Isócrates não era um pensador sistemático, e somos obrigados a tomar uma ou outra declaração, nem sempre conscientes e sempre vagas quanto a seus propósitos. Todavia, ele chegou a apresentar uma afirmação acabada de suas ideias educacionais, escrita em 354 ou 353 a.C., quando contava 82 anos de idade

(e ele ainda teve mais uns 15 ou 16 anos de atividade), e na qual ele declarou os seguintes princípios (15.266-75). Primeiro, matemática, gramática e música (assuntos a que retornarei) são importantes apenas como uma "ginástica da *psique*", uma metáfora que identifica Isócrates como precursor da "psicologia das faculdades", da noção de que as faculdades, como se fossem músculos, são fortalecidas pelo exercício; esses estudos são portanto só uma "preparação para a 'filosofia'" (coloquei entre aspas porque Isócrates usava a palavra *philosophia* no sentido amplo, não técnico, significando apenas "um modo de vida virtuoso, portanto sábio"). Segundo, a virtude, embora seja o objetivo da vida, não pode ser ensinada. Terceiro, qualquer pessoa com uma predisposição para a virtude e uma situação adequada na vida pode tornar-se "melhor e valorizar-se" se tiver vontade de falar e de persuadir, e isso pode ser ensinado.

Talvez seja injusto para com Isócrates, talvez seja até mesmo inverdade, mas não é de estranhar que no fim da Antiguidade acreditava-se que uma grande sereia fora incrustada no túmulo de Isócrates¹⁷. Pois Isócrates "tem arcado, por mais de dois mil anos, com a culpa de ter sido o homem que implantou o ponto de vista retórico... na política, na educação e na historiografia"¹⁸. Daí em diante a retórica ocupou lugar de honra na instrução superior, num esquema que logo foi canonizado no que os romanos chamaram de as sete "artes liberais" (estudos, disciplinas)¹⁹. Os quatro estudos preliminares compreendiam o que Isócrates chamara de "ginástica da *psique*", matemática subdividida em aritmética, geometria, música (isto é, harmonia) e astronomia. As três disciplinas avançadas destinavam-se, portanto, ao ensino do bem falar e da persuasão: gramática, que era uma combinação do estudo da lingüística e da história da literatura, retórica e dialética. Esse princípio finalmente passou dos gregos antigos para o mundo bizantino e dos romanos para o Oeste Latino.

Devemos compreender claramente a vitória total da retórica e todas suas implicações. Os filósofos resistiram; as escolas de filosofia continuaram a existir, mas atraíam somente filósofos ou aspirantes a filósofos, não a juventude da classe do lazer em geral. O conhecimento filosófico pretendido por Políbio, o historiador do século II a.C., por exemplo, é indiscutivelmente aquele que ele aprendeu em seu estudo da gramática (e talvez também da dialética) numa escola de retórica: citações bizarras e generalizações, de alcance limitado, superficiais e incorretas. E a tradição filosófica que por fim tornou-se dominante, o estoicismo, também acabou capitulando. Zenão, o fundador do estoicismo na geração seguinte à de Aristóteles, acreditava devotamente na vida contemplativa, e, assim, ele

afirmou (segundo Diógenes Laércio, 7.32) no início de sua *República*, uma obra antiplatônica que se perdeu, que considerava "inútil" o ensino através das artes liberais. Mas, dois séculos depois, quando chegou a Roma, onde viria a tornar-se de fato a filosofia oficial da aristocracia romana, o estoicismo já abandonara a tranquilidade de Zenão e aceitara seu papel de educador para a classe dominante e, portanto, aceitara também as artes liberais. Com efeito, podemos ler em Sêneca (*Epístolas Morais*, 88), que foi preceptor de Nero, senador romano e talvez o homem mais rico de seu tempo, que as artes liberais somente preparam o jovem para a virtude, não ensinam a própria virtude. Em momento algum ele esclarece como essa crítica fase final deve ser atingida, visto que sua obra é toldada por uma verborragia isocrateana. Quanto ao que restou de filosofia autêntica no estoicismo romano, foi resumido por Hegel numa única frase de suas *Conferências sobre a História da Filosofia*: "...todo interesse especulativo de fato desapareceu, e surgiu uma disposição retórica ou exortatória, de cuja menção não pode resultar menos uma história da filosofia que uma história de nossos sermões"²⁰.

Tampouco os temas técnicos e profissionais escaparam da escalada retórica. Em sua maior parte eles não eram levados em consideração; com as duas exceções do direito e da medicina, todas as técnicas eram classificadas como ofícios, e ensinadas e transmitidas através da prática. Não havia escolas para elas, e tampouco para a engenharia ou arquitetura. Houve algumas escolas de medicina, pelo menos desde a época de Hipócrates, no fim do século V a.C.; as escolas de direito não surgiram antes do fim do Império romano (por razões implícitas no modo em que o direito romano se desenvolveu). E mesmo essas profissões recorriam mais ao aprendizado prático que às escolas, com grande frequência. Afinal de contas, técnicos e profissionais não tinham *scholē*; só o direito e a agricultura, a agricultura por diletantismo, eram vocações permissíveis na classe do lazer, para a qual o ensino superior destinava-se. Nada mais exigia-se numa civilização que não era nem industrial, nem sacerdotal, nem de escribas.

Todavia, houve uma enorme produção de literatura técnica (em grande parte perdida), e foi aí que a retórica se interpôs²¹. O manual mais antigo que chegou até nós, escrito por Anaxímenes de Lampsaco por volta de 340 a.C.²² é, muito apropriadamente, dedicado à retórica, e já revelava a característica essencial que seus numerosos sucessores levaram a uma *reductio ad absurdum*, qual seja, "uma tendência quase mórbida para sistemas e regras"²³, uma paixão pela taxonomia, pelas classes, subclasses e subsubclasses, que logo se alastrou para os manuais sobre música, agricultura e ciência

militar. Os "manuais" retóricos eram estritamente utilitários — livros de estudo nas escolas de retórica —, mas ficamos imaginando quantos foram os proprietários de terras romanos que recorreram ao *De re Rustica* de Varrão para obter instruções práticas. No prefácio de seu livro *De Architectura*, Vitrúvio incluiu o fato de ter passado pelo currículo das artes liberais entre suas qualificações para escrever seu manual, e sugeriu que a história fosse acrescentada como outro assunto; Galeno propôs a introdução do direito e da medicina²⁴. Ninguém prestou a menor atenção. A educação continuou tendo o cunho predominantemente literário exigido por Isócrates.

As origens da oratória grega, bem como de sua transmissão posterior para os romanos, tem uma explicação simples e bem conhecida pelos antigos: ela atendeu a necessidade criada pelo surgimento da assembléia popular e das cortes populares. O paradoxo notável, portanto, é que a retórica atingiu seu domínio cultural numa sociedade na qual o ímpeto político inicial desaparecera. A morte de Isócrates coincidiu com a derrota de Atenas por Felipe II da Macedônia, pai de Alexandre, o Grande, e com o iminente desaparecimento do governo popular entre os gregos. Em Roma, depois da morte de Cícero, a oratória continuou tendo uma finalidade, no Senado, aproximadamente durante um século, e depois acabou. Dos três tipos de oratória definidos por Isócrates, dois desapareceram, o político e o forense; só o terceiro continuou existindo, o epidíctico, que significa literalmente uma "peça demonstrativa", uma declamação. Cidades, patrocinadores ricos e mesmo reis e imperadores estimulavam e davam consideráveis somas para os praticantes habilidosos da oratória epidíctica. Surgiram ocasionalmente oradores que se sobressaíram e que foram bastante sérios e corajosos, e destes ainda vale a pena ler as melhores peças pelo que elas dizem. Mas a maioria esmagadora era tanto mais vazia, tediosa, incoerente, subserviente à autoridade, aos valores convencionais e ao *status quo* quanto sugere o próprio título, "peça demonstrativa".

Muitas vezes também elas eram eruditas, de um modo específico, graças à instrução nas artes liberais pela qual tinham passado os oradores. O próprio adjetivo latino *liberalis* presta-se a um jogo de palavras. Sêneca ainda o empregava corretamente em sua acepção derivada de *liber*, livre, mas os escritores que o sucederam, Casiodoro e Isidoro de Sevilha, que foram os principais transmissores para a Idade Média, vincularam *liberalis* a *liber*, livro, e estavam certos na realidade, quando não na etimologia²⁵. As artes liberais rapidamente tornaram-se não apenas um estudo de livros, mas também um estudo de uma lista restrita, canônica, de livros, e mesmo de partes de livros, (à medida que as antologias começaram a pre-

dominar nas escolas). As artes liberais ficaram paralisadas no passado, embora num segmento muito restrito do passado, que pode ser expresso estatisticamente em alguns números sobre a propriedade de livros.

Graças ao solo e ao clima do Egito, que se tornou grego em sua cultura superior depois de Alexandre, o Grande, e assim continuou até a conquista árabe em 642 d.C., fragmentos de livros antigos, escritos em papiro, chegaram até nós. Dentre todos os fragmentos de obras literárias gregas redescobertas e publicadas no decorrer de 1963, há 1.596 livros escritos por autores ou sobre autores cujos nomes são identificáveis. Um pouco menos da metade do total eram exemplares da *Iliada* ou da *Odisséia*, ou comentários sobre elas. O segundo autor mais encontrado é o orador Demóstenes, com 83 (incluindo-se também comentários), seguido por Eurípedes, com 77, e Hesíodo, com 72. Os oradores atenienses juntos atingiram um total de 154, aproximadamente três vezes mais que os livros filosóficos da mesma época.

A comparação com livros escritos nos quase mil anos que se seguiram à morte de Alexandre, o Grande, ou seja, livros escritos por contemporâneos de seus proprietários no Egito greco-romano, não pode ser exagerada. Menandro, escritor de peças cômicas, que escreveu na geração imediatamente posterior à de Alexandre, e cuja influência através dos romanos Plautos e Terêncio fez-se sentir fortemente na Europa renascentista, está representado por 29 exemplares, o poeta Calímaco, igualmente influente, por 51, o poeta idílico Teócrito, por 10. Em contrapartida, não há sequer 50 exemplares de toda a literatura criativa ou imaginativa do período de mil anos. Na historiografia, os três grandes escritores clássicos, Heródoto, Tucídides e Xenofonte, estão representados por 81 livros, Políbio, do século II a.C., por um, Apiano, do século II d.C., por um, os biógrafos de Plutarco por dois. Na filosofia, Platão tem 42 (por pura coincidência, a mesma quantidade que Isócrates), daí em diante há uma queda acentuada: Aristóteles, 8, seu maior discípulo, Teofrasto, 4, Zenão, fundador do estoicismo, nenhum, Epicuro, nenhum. Mas há 56 exemplares de obras anônimas sobre uma filosofia tão desprezível quanto os sermões de ontem²⁶.

O rígido ensino greco-romano nas artes liberais, em suma, com toda sua atenção voltada para a "ginástica da *psique*" e para o falar (e escrever) bem e persuasivamente, pressionou fortemente a cultura com a falecida mão do passado.

III

Não pretendo acompanhar a complicada e multilinear história das artes liberais através dos séculos. O motivo de me deter tanto nos gregos e romanos não é meramente uma busca intelectual das raízes (que, afinal, são bem conhecidas), mas um prelúdio para perguntar qual a justificativa, se é que há alguma, para a manutenção de uma herança antiga, por mais adaptada que seja, numa sociedade completamente diferente, com um ponto de vista sobre a psique humana presumivelmente distinto. Minha preocupação é com o ensino superior, tanto no sentido amplo de ensino acima da idade de dezesesseis anos aproximadamente quanto no sentido estrito do ensino não-profissionalizante, excluindo o ensino prático de especializações vocacionais ou profissionais, quer em escolas de engenharia ou direito, quer em escolas de comércio ou no sistema de aprendizado, com o qual alguns aspectos do ensino superior estão mais intimamente ligados do que às vezes é aconselhável: o estudante diplomado em ciências naturais, em particular, desde o início de seu curso " 'atua sob a orientação' de um cientista já estabelecido que imediatamente torna-se, por assim dizer, uma espécie de mestre de ofício para os aprendizes recém-chegados"²⁷.

A "herança antiga", a meu ver, tem três elementos. Primeiro, existe a crença na possibilidade e na virtude de treinar a mente, independentemente de como essa noção seja formulada. Segundo, há a crença no supremo valor de um ensino fundamentalmente literário para a vida pública ou para a de cidadão (não meramente para futuros professores ou acadêmicos), ensino no qual incluem história e filosofia, bem como línguas e literatura. É uma consequência natural que esse ensino deva concentrar-se precipuamente na melhor literatura e, para algumas escolas de pensamento em específico, na literatura do passado. Daí o terceiro elemento ser a identificação da maior parte do ensino não-profissionalizante com a cultura superior, que supostamente é acessível apenas a uma pequena minoria, uma elite.

Considerando a grande diversidade dos sistemas contemporâneos de ensino superior, vou me cingir à Inglaterra, que apresenta reconhecidamente o caso extremo, e, antes de prosseguir na discussão de cada um dos três elementos da herança antiga, devo defender brevemente a posição de que essa herança ainda está viva. O fato-chave de meu argumento presente é a continuação da tirania da graduação em uma só matéria, a radical especialização universitária que recua até os níveis A nas escolas e, em grande proporção, até mesmo aos níveis O, atingindo meninos e meninas de quatorze e quinze anos²⁸. Alguns estudantes universitários transferem-se du-

rante o curso, outros diplomam-se com distinção em várias disciplinas, mas o quadro geral, indiscutivelmente, é de uma extrema especialização. Como resultado, grande proporção de estudantes universitários e virtualmente todos os que não freqüentam a universidade não podem ter um contato formal com a cultura superior, pelo menos a partir da idade em que eles começam a tornar-se suficientemente maduros para estudar literatura, história e filosofia de modo consciente. A uma outra grande proporção é negado qualquer contato formal com a matemática e as ciências naturais depois da mesma idade de desligamento. Entre estes últimos encontra-se a maioria dos líderes de nossa sociedade (e futuros líderes na medida em que continua o presente sistema de ensino), líderes no governo, nos negócios, de instituições culturais e sociais. É nessa situação real — e insisto que ela é real, não especulativa — que baseio meu discurso.

O conhecimento pode ser útil de vários modos. A atividade de aquisição do conhecimento pode, por si mesma, dar prazer a quem aprende, tal qual a aquisição de uma coleção de selos, e, embora eu não subestime o elemento lúdico no homem, duvido que alguém possa considerá-lo uma justificativa séria para o gasto de centenas de milhões de libras de fundos públicos no ensino superior, nem mesmo quando o elemento lúdico é transferido para o nível "mais elevado" da satisfação estética extraída da música, matemática ou poesia. O conhecimento pode elevar a posição social: o deão Gaisford, da Igreja Cristã, supostamente disse no início do século XIX que um ensino clássico "torna-nos capazes de olhar com desprezo para aqueles que não compartilharam das vantagens do conhecimento", não foi simplesmente imbecil nem deixou de ter congêneres posteriores (e contemporâneos). Voltarei a essa questão no final. Terceiro, o conhecimento pode ser útil na medida em que proporciona as habilidades necessárias para se ganhar a vida ou para se progredir socialmente; esse é o sentido popular de "útil", uma função do ensino da qual estou tratando, como já expliquei. Meu interesse está no resíduo, no ensino geral que grande parte de nossa população escolar e universitária recebe, e espero que o fato de não discutir os outros usos não seja interpretado erradamente como indiferença a eles ou como negação de sua legitimidade.

Qual é o uso, a função, do ensino geral como ele é ministrado atualmente? Qual é a justificativa específica para essa extrema e precoce restrição, em todos os sentidos, quer em relação às ciências físicas quer em relação aos estudos literários com uma forte tendência para o passado ou em relação a qualquer outra área específica do conhecimento?

Há, em meu entender, uma fé implícita (e às vezes explícita), em todos os argumentos favoráveis à especialização, na possibilidade de "treinar a mente", uma fé não compartilhada por muitos psicólogos de hoje. Com o abandono da psicologia das faculdades, do conceito da mente-como-músculo, o treinamento da mente mostrou-se uma noção ambígua e inútil, salvo, talvez, entre os behavioristas radicais que consideram um rato num labirinto como um paradigma para todo aprendizado. O truísmo de que todo aprendizado depende do aprendizado passado e forma uma base para o aprendizado futuro não é a mesma coisa, e, de qualquer modo, ele não serve de fundamento para a especialização nem para a pretensão de que determinada matéria seja mais apropriada para o treinamento mental do que outra. Tal pretensão teria de demonstrar que, ao final de um curso, o aluno esteja melhor preparado tanto em relação a esse estudo em particular, quanto em relação a outros, não correlatos, do que estaria se tivesse seguido outro curso.

O conceito de transferência de treinamento está, portanto, introduzido. Algumas matérias, argumenta-se, oferecem um treinamento único que é transferível para outros tipos de aprendizado e atividades. Há várias objeções decisivas. Em primeiro lugar, as tentativas de pôr tal pretensão à prova têm sido invariavelmente reduzidas a situações de laboratório, não a situações reais, envolvendo habilidades ou muito simples ou muito intimamente interligadas²⁹. Com referência às habilidades motoras, pelo menos, que são mais prontas e significativamente testadas, "reconhece-se atualmente... que os resultados do treinamento são muito mais limitados pelo grau em que elementos da habilidade aprendida formam efetivamente um componente de outras realizações exigidas"; por exemplo, "se um homem torna-se perito em apertar parafusos, isso será transferido para outras tarefas que requeiram o mesmo tipo de operação"³⁰. Segundo, há uma constante confusão entre "transferência de treinamento" e "pré-requisito de conhecimento". Recentemente um psicólogo americano fez um enfático apelo a favor do abandono de todo o conceito da transferência de treinamento, sustentando que o fato de a álgebra ser necessária para cálculos ou de o conhecimento da história européia ser conveniente para o estudo da história americana está meramente "obscurecido por argumentos sobre algum tipo de transferência"³¹. Terceiro, embora o estudo do latim ajude no estudo do inglês, por exemplo, a "transferência" envolve um dispêndio de tempo e esforço muito grande e desnecessário se o objetivo final é o conhecimento do inglês. Os mesmos resultados podem ser alcançados em bem menos tempo através da concentração no inglês³². A transferência, portanto, não serve como argumento de

222

USO E ABUSO DA HISTÓRIA

que o latim é um objeto de estudo mais vantajoso que o inglês, e isso se estende a todas as outras pretensões desse tipo, sendo mais óbvio em relação à matemática.

Esses não são os únicos argumentos confusos sobre a transferência. Numa conferência pública que ganhou considerável notoriedade há alguns anos, um físico queixou-se de que "as universidades estão dando muito mais cargos de professor para os departamentos de humanidades que para os de ciência e tecnologia... e menos para aqueles departamentos de humanidades que, digam o que disserem sobre as línguas clássicas, merecem de fato nosso respeito pela disciplina intelectual que exigem, como aquelas em que a disciplina é menos rigorosa e, portanto, acessível à habilidade dos estudantes menos capazes"³³. Afóra a falsa correlação, que pode ser demonstrada, entre "habilidade" e certas matérias universitárias, cumpre-nos perguntar o que significa essa retórica. "Disciplina" é uma palavra de considerável gama semântica, e somos tentados a enxergar uma certa conotação penal na afirmação, o que posso chamar de uma visão "óleo de ricino" do ensino, onde o desagrado dos jovens é condição necessária para a obtenção de um benefício. Se "disciplina" significa trabalho árduo e aplicação, retruco que é

necessário tanto esforço e dedicação para *estudar* Platão, *The Waste Land* ou a estrutura musical de *Der Rosenkavalier* quanto para aprender cálculo ou de sânscrito.

Todavia, há uma distinção genuína encoberta pela retórica. É a distinção entre matérias "formais" e matérias "descritivas" (segundo a terminologia de John Hajnal), entre matérias, como a matemática ou uma língua estrangeira, nas quais cada fase do estudo é um pré-requisito para a fase seguinte, e matérias como a geografia ou história, nas quais não há essa progressão. Hajnal ilustra essa distinção do seguinte modo: "Um estudante de história pode achar um pouco difícil começar seus estudos com um livro didático sobre, digamos, a Primeira Guerra Mundial, mas — devido à capacidade intelectual e à determinação — ele pode progredir. Por outro lado... um estudante que não conheça cálculo estaria perdido caso se deparasse com um livro sobre equações diferenciais, por mais inteligente que ele seja."³⁴

Mas quais são as conclusões práticas? Estará Hajnal propondo seriamente que o ensino escolar deva se constituir apenas de matérias formais até o final de um ensino universitário*? Num estudo sobre cientistas de pesquisa diplomados por Cambridge entre 1920

* Tomo o cuidado de acrescentar que minha pergunta retórica não implica a *exclusão* das matérias formais dos currículos das escolas abaixo do nível universitário.

e 1939, Liam Hudson constatou que dentre os que foram subsequentemente eleitos Membros da Royal Society, a proporção dos que não tinham obtido boas notas era quase idêntica à proporção dos que não tinham sido eleitos para a Royal Society. A evidência, comenta ele, "sugere não apenas que os pensadores originais não têm disciplina intelectual enquanto são estudantes mas também que essa falta de disciplina específica, essa inquietação, é um importante sinal progressivo"³⁵. Eis aí, outra vez, a palavra "disciplina", e cometi o mesmo tipo de deslize semântico ao qual fiz objeções há alguns momentos, mas a idéia de que as matérias "formais" atraem e encorajam o conformismo intelectual — ideia a que retornarei — certamente é importante para a questão do lugar dessas matérias no ensino superior. A "aprendizagem" e "conhecimento" são palavras-ônibus, e todos os esforços para reduzi-las ao mínimo denominador comum ou a um único modelo explanatório implicam a eliminação de uma gama de acepções legítimas dessas duas palavras-chaves. Nem mesmo uma criança pequena aprende apenas habilidades práticas, apenas técnicas e fatos brutos, muito menos um estudante universitário³⁶. Caso contrário, o sistema de aprendizagem seria suficiente mesmo sem nossa sofisticada estrutura de escolas e universidades. Já se observou que um artesão experimentado envolvido na reconstrução de ruínas antigas da Grécia "pode determinar com a vista exatamente a profundidade das caneluras de uma coluna"³⁷. Ninguém pretenderá que essa façanha seja um paradigma do que chamamos de ensino.

Os praticantes das matérias descritivas naturalmente não relaxam a "disciplina" por negligência. Leavis e seus seguidores fazem intermináveis defesas do estudo literário como "uma disciplina de inteligência e sensibilidade", "uma verdadeira disciplina"³⁸; afirmam que "a literatura tem uma lógica própria" e que a crítica "requer, portanto, uma disciplina própria"³⁹. Outros superam seu sentimento de inferioridade em relação à disciplina alegando o "estudo em profundidade", uma metáfora que freqüentemente acaba significando um estudo muito mais detalhado, substituindo a palavra "profundidade", de grande significação, pela palavra "detalhe", de pequena significação. Há um fundo verdadeiramente isocrateano nessa discussão: metáforas e outras figuras retóricas tomam o lugar do argumento racional. "A crítica", escreveu Curtius numa formulação típica, "deve ser sempre arriscada. A avaliação não pode ser fundamentada. O fundamento existe, é claro, mas só como intuição... A crítica é um ato de liberdade espiritual criativa."⁴⁰ E quando Leavis foi contestado por um crítico amável, "Se posso atrever-me a... algumas críticas fundamentais... desejaria que você

tivesse apresentado seus pressupostos de modo mais explícito, e os tivesse defendido de forma mais sistemática... que se conscientizasse de que estão envolvidas grandes *opções* éticas, filosóficas e, é claro, em última análise, estéticas também"⁴¹, ele replicou que isso não era de sua conta. Como ele nunca se cansa de afirmar, há "um consenso tão grande... sobre os valores essenciais que é desnecessário... elaborar uma filosofia antes de iniciar o trabalho"⁴². Tal convicção *a priori* pode ser cômoda para o profeta e o vidente; ela não apresenta nenhuma base para a discussão racional das metas do ensino, nem de qualquer outra coisa.

A contraparte do cientista, *sua* retórica, por assim dizer, centra-se na frase "o modo científico de pensamento", normalmente empregada não como uma frase meramente descritiva, mas sim como avaliativa e excludente. Na medida em que a frase implica o respeito a dados, a honestidade de avaliação e apresentação — o que é chamado ambigualmente de objetividade —, ela se aplica a qualquer objeto de estudo. Nenhum cientista acalenta pretensão alguma de ter o monopólio a esse respeito, ou mesmo de ser superior. Mas a frase também é usada, com uma liberdade freqüentemente excessiva, como um símbolo dos procedimentos característicos de algumas — talvez a maioria mas certamente não todas — ciências naturais, sendo a física o modelo. E então a pretensão implícita de superioridade torna-se perniciosa. Não perderei tempo com a questão óbvia de que os cientistas não são comprovadamente mais (ou menos) "científicos" que os historiadores, lingüistas ou sociólogos em seu comportamento fora de sua atuação profissional. Há coisas mais sérias a serem ditas. Na ciência, o hábito comum, denunciado por David Hume, de trocar o "é" pelo "deve ser", e vice-versa, é um procedimento legítimo e necessário. Testar a teoria com a experimentação nada mais é que tentar equiparar o "deve ser" ao "é", e as conclusões são ou certas ou erradas, mesmo que apenas de modo limitado e transitório. Mas em muitos outros tipos de comportamento, o "modo científico" é uma meta ridícula e às vezes perigosa. De um lado, a impossibilidade de tirar certas conclusões torna-se um argumento contrário à introdução de mudanças importantes e desejáveis; de outro, os esforços para converter o "deve ser" em "é" nos princípios de conduta e organizações sociais geralmente têm levado à tirania.

A popular associação entre ciência e exatidão, entre ciência e absoluta correção e incorreção, tem também importantes implicações psicológicas. Hudson mostrou que, em consequência disso, os estudos científicos no nível superior atraem mais rapidamente os que ele chama de "convergentes", jovens que "tendem a lançar-se por

rotas através do sistema acadêmico... no qual o peso da autoridade reconhecida é maior"⁴³; e também que o ensino e carreiras subsequentes deles ajudam a fortalecer suas predisposições. Uma confirmação independente é dada por um questionário rotineiro feito a estudantes universitários, no qual as perguntas referentes a inúmeras conferências mostraram, além das tediosas respostas habituais, uma distinção reveladora: "os estudantes de humanidades eram mais propensos a procurar estímulos para seu interesse, e isso parecia relacionar-se com outra qualidade que muitos deles salientaram, mas *que os cientistas quase sempre ignoram* — a originalidade. Eles queriam que um conferencista desse seu próprio ponto de vista, e fosse polêmico, que explorasse ideias que já não constassem em seus livros" (grifos meus)⁴⁴. Hudson, naturalmente, acrescenta a restrição de que "o autoritarismo e a convergência antes se sobrepõem; não coincidem"⁴⁵. E eu acrescentaria que essa mesma sobreposição pode ser encontrada em outros estudos formais, como a gramática, e que essa é mais outra faceta dessa "disciplina" em alguns redutos. Para os que acreditam que o autoritarismo nos jovens é uma contradição dos objetivos de um ensino liberal, aqui está mais um argumento contra a especialização em voga.

IV

A essa altura pode parecer que estou me dirigindo para a conclusão de que o ensino superior vem sendo um contínuo absurdo funcional por mais de dois mil anos. Absolutamente. O que chamei de herança antiga, o fundamento racional isocrateano, está firmemente baseado na estrutura social e suas instituições. Nossa palavra "ensino" é ambígua (como na maioria das línguas modernas): para uma análise adequada, precisamos de uma terminologia como a que Durkheim sugeriu quando propôs uma distinção entre "pedagogia" e "ensino", entre instrução escolar formal e o não menos importante ensino que continuamente tem lugar fora da escola⁴⁶. O programa de Isócrates era pedagógico, e destinava-se aos membros da elite dominante, um grupo cultural e socialmente homogêneo, cujos valores comuns eram formados e repetidamente fortalecidos pela associação contínua de seus membros e suas experiências comuns, primeiro dentro da família e depois fora, no exército, nos clubes de jantar, em suas atividades políticas. O ensino superior continuou a ter a mesma base até o fim do século XIX; a estrutura e as necessidades da sociedade podem ter mudado radicalmente de uma idade para outra, mas não o fato de que era uma elite homogênea

que recebia a pedagogia como parte de um ensino comum mais amplo. O elo entre escola e *scholē* não foi rompido. Com efeito, admitia-se uma minoria de integrantes de outras classes sociais, mas eram novatos na elite, quer como membros plenos, quer como homens a serem admitidos nos conselhos da elite, ou, pelo menos, como seus futuros servidores. A louvada alta correlação entre o ensino clássico inglês tradicional (com pouco de matemática incluído) e as realizações na vida pós-ensino é explicada pela situação social, não pelos méritos intrínsecos do minucioso currículo pedagógico. Via de regra, deixa-se convenientemente de levar em conta que a elite da Alemanha de Guilherme também foi produto do *humanistische Gymnasium*⁴⁷.

Desde Platão vozes têm-se levantado em protesto, algumas delas famosas, porém nenhuma eficaz. Mas no século XX a própria base social foi alterada a ponto de levar a um completo reexame dos procedimentos educacionais e seu fundamento lógico. Em primeiro lugar, a explosão tecnológica requer um grande número de homens na vida pública e privada que, embora não sendo cientistas ou matemáticos, "entendam perfeitamente que tipo de conhecimento é o conhecimento científico"⁴⁸, o que não se exigiu do sr. Gladstone. Segundo, a velha elite social e política, autoconfiante e serena a respeito da correção de seus valores e de seu lugar no topo da sociedade hierárquica, está sendo transformada ou substituída. Terceiro, a admissão no ensino superior conseqüentemente ampliou-se, mais em alguns países do que em outros, mas de forma substancial em todos eles. A população estudantil agora é heterogênea em sua cultura e valores, bem como em suas aspirações e possibilidades profissionais (que são muito mais parecidas do que se pensa habitualmente)⁴⁹.

Em toda sociedade, escreveu Durkheim, o sistema de ensino é "múltiplo"; pode-se dizer que "há tantos tipos diferentes de ensino quantos são os ambientes diferentes numa dada sociedade"⁵⁰. Até nosso século, essa afirmação era verdadeira tanto para a pedagogia quanto para o ensino, mas agora temos uma grande população estudantil cada vez maior que compartilha do mesmo sistema de pedagogia mas não do mesmo ensino. O "capital cultural", ou "bagagem", com o qual eles chegam ao ensino superior é muito variado, inclusive seus idiomas. A cultura acadêmica, a cultura superior, é "um código comum que possibilita a todos os que o conhecem atribuir o mesmo sentido às mesmas palavras, os mesmos tipos de comportamento e as mesmas funções"; essa cultura é também "um conjunto comum de padrões básicos previamente assimilados dos quais... é gerado um número infinito de padrões individuais diretamente aplicáveis a situações específicas"⁵¹. Os que chegam a ela,

A HERANÇA DE ISÓCRATES

227

vindos de fora da elite, normalmente vêm com um capital cultural empobrecido, um "conjunto de padrões básicos" diferente e inadequado, e sua pedagogia não é reforçada pela conservação de suas associações extra-escolares, a menos que, excepcionalmente, eles passem a fazer plenamente parte da elite. Além do mais, eles chegam à academia numa era em que, pela primeira vez na história, a juventude "perdeu sua função social"⁵². Ou seja, ao mesmo tempo em que a idade da maturidade biológica vem sendo antecipada, a idade da maturidade social, a idade em que cada qual toma seu lugar produtivo na sociedade, vem sendo prorrogada cada vez mais; e o lugar a ser ocupado por cada um torna-se crescentemente problemático para a maioria. Não é de surpreender que um conflito não resolvido entre ensino e pedagogia, exatamente durante esses anos críticos em que há uma ausência de função social, gere a fuga, quando não a rebelião, aos valores aceitos, ao sistema pedagógico e todas suas funções, ao próprio intelecto.

E como reage a academia, esse setor da academia que, por definição, está preocupado com o ensino em geral, não com a instrução tecnológica ou profissionalizante? Uma reação comum é torcer

as mãos num pessimismo fatalista. "A arte da integridade", escreveu recentemente John Vaizey, "provavelmente nunca será popular... ela é uma arte de cultivo, não imediatamente acessível, pois não só sua apreciação como seu desfrute simples e descontraído depende de um longo aprendizado."⁵³ Todavia, uma breve consideração histórica sugere uma importante restrição. A tragédia na Atenas do século V a.C. era uma arte da integridade e era popular; o mesmo aconteceu com a música sacra em muitos lugares durante longos períodos; e também com os sermões — não me refiro aos pregadores que fazem campanhas para o despertar da fé, mas sim aos autores de sermões lingüística e intelectualmente complexos, desde Calvino e seus seguidores, John Donne e outros talvez menos importantes, até sermonários atuais. Um longo aprendizado teria, sem dúvida, aumentado a compreensão dessas obras, mas os frequentadores das missas não tinham instrução formal, não tinham experiência prática nesse sentido. Tinham, isso sim, em comum, mitos, crenças e valores que eram a matéria-prima dessas obras, às quais, por isso, os frequentadores podiam reagir com atenção concentrada e um deleite simples e descontraído. Se, como dificilmente se poderia contestar, nosso mundo não conhece, a esse respeito, nada igual às tragédias gregas ou às missas de Bach, certamente deve-se considerar a possibilidade de que o que mudou foi não uma preferência existencial popular, mas sim o próprio fundamento; que a cultura superior não está mais ligada a uma linguagem ampla, comum, nem

a uma escala de valores comum; que nem o derrotismo nem a rígida persistência nas velhas noções pedagógicas (o que naturalmente intensifica o derrotismo) são a única reação possível.

O que é impossível é uma volta ao passado, de qualquer forma: o culto ao passado é um abuso do passado. Quando Curtius declarou que "a continuidade tornou-se mais importante para mim que a realidade presente (*Aktualität*), Virgílio e Dante mais importantes que todos os escritores modernos desde a morte de Goethe"⁵⁴, a resposta fulminante foi dada por um filósofo de Harvard, Ralph Barton Perry: "Um homem não é mais livre quando está preso no século XIII do que quando está preso em seu próprio século."⁵⁵ A continuidade é um invólucro vazio: com que devemos preenchê-lo? T. S. Eliot tinha uma resposta que era logicamente defensável e coerente: "A crítica literária deveria ser completada pela crítica oriunda de um ponto de vista ético e teológico definido. A crítica literária só poderá ser importante na medida em que houver, em qualquer época, um consenso sobre ética e teologia."⁵⁶

As palavras "definido" e "importante" são cruciais. O próprio Eliot tinha um ponto de vista ético e teológico definido, mas em nossa época, como ele prosseguiu dizendo corretamente, "não existe esse consenso". Poderá haver, para os que não partilham da teologia de Eliot, um ponto de vista *definido* alternativo para uma crítica importante, não só da literatura mas também da sociedade, da ética e da política? Cumpre-nos fazer essa pergunta porque respostas afirmativas têm sido dadas justamente por pessoas da área de humanas que defendem a tirania da graduação numa única matéria, sobretudo por aqueles que afirmam possuir "inclinações particulares para algo chamado 'tradição'"⁵⁷. É notável a facilidade com que eles recorrem a um dogma canônico, e, portanto, faz-se imprescindível insistir que a Grande Tradição nunca pode justificadamente tornar-se a Versão Oficial. A sensibilidade é algo sutil e deve ser cultivada, mas nunca poderá ser o fundamento para uma crítica consistente nem adquirir *status* de revelação. Nem de ortodoxia legítima: não há dois profetas da Grande Tradição que concordem sobre o cânone, e tampouco duas gerações. O dr. Arnold só conseguiu ler Aristófanes depois dos quarenta anos, e Juvenal não se saiu melhor; no entanto, ambos agora estão entre os "melhores autores clássicos" aos quais é consagrado o currículo clássico contemporâneo.

Cumpre examinar ainda uma outra afirmação. "O estudo da literatura", dizem, "trata dos resultados das investigações mais sutis e de maior alcance que tenham sido feitas na mente do homem, suas paixões e sua vida em sociedade"⁵⁸, ou que *Passagem para a*

Índia "é uma obra de arte que trata da situação humana total no mundo moderno"⁵⁹. Pode-se compilar uma vasta antologia desse tipo de afirmações, mas a reiteração não estabelece a verdade. Um poeta, um dramaturgo, um romancista investiga a experiência individual e o sentido dessa experiência; por mais detalhes sociais que ele introduza, é-lhe impossível tratar da "situação humana total". E ele sequer está conduzindo uma investigação, em qualquer sentido normal dessa palavra. Poetas e romancistas não são pensadores sistemáticos, disciplinados, quer de psicologia quer de sociologia, quer em ética quer em comportamento institucional. Eles produzem ressonâncias, convidam à reflexão e à paixão, pode-se até dizer que eles "ensinam", mas não ministram um ensino suficiente, e certamente não são fontes autorizadas para tal fim⁶⁰. Pretender que eles o façam é restaurar as antigas funções do mito sob outra forma, é substituir a *Iliada* e a *Odisséia*, as histórias sobre Zeus, Apolo e Hércules pelas peças de Shakespeare, os romances de Jane Austen e de D. H. Lawrence.

Pois na Antiguidade o mito era tão educativo quanto o são hoje em dia a poesia e a literatura. Aprender não é meramente adquirir fatos e habilidades práticas; o processo de aprendizagem cria e molda atitudes e valores. Mesmo no tipo mais mecânico de pedagogia, o aluno não é totalmente passivo: ele ainda tem de "relacionar o novo material com idéias relevantes estabelecidas em sua estrutura cognitiva"⁶¹. O problema, portanto, está no alcance e na variedade do novo material disponível para ele, que aumentará seu capital cultural e acentuará seu potencial para juízos independentes, racionais, na grande área do comportamento que se encontra fora de seus interesses técnicos e profissionais; um problema, repito, agravado pela perda do consenso sobre as questões de ética e teologia (no dizer de Eliot), pela quantidade de fazer (tempo livre) grandemente aumentada nas vidas daqueles que, pelos padrões antigos, ainda estão *ascholē*, desprovidos do lazer oriundo da falta de preocupações econômicas, pela multiplicidade de ambientes representada por aqueles que agora partilham de uma pedagogia comum.

Ao invés de fazer com que a ciência física fosse "a principal coisa na mente de meu filho", escreveu o dr. Arnold para um estudante de medicina em 1836, "eu teria ficado contente se o fizesse pensar que o Sol gira em torno da Terra e que as estrelas são lanterna-joules colocadas no azul brilhante do firmamento"⁶². Citada fora de contexto, como já vi acontecer, essa observação soa como uma reação de extrema ignorância, de classicismo e teologia entrincheirados contra a ciência moderna. Mas Thomas Arnold não era tolo, e explicou-se na mesma carta quando escreveu: "A filosofia da me-

dicina, acredito, está praticamente na estaca zero", e outra vez, "Eu desejaria... que meus filhos pudessem ser versados na ciência física, mas devidamente subordinados à integridade e pureza de seu conhecimento das questões morais." A tão elogiada neutralidade da ciência *qua* ciência significa que devemos buscar em outro lugar nossos valores sociais e morais; o mesmo acontece com a afirmação (que não aceito) de que a ciência social também pode ser isenta de valores. E mesmo o cientista *qua* cientista deve, na natureza das coisas, trabalhar em projetos que tenham implicações morais, sua forma de pesquisa de mercado que parece ser a principal expressão de ciência social "isenta de valores".

Naturalmente, a opção do dr. Arnold, nas atuais circunstâncias, converte-se facilmente em mandarinato. "A vida de sabedoria e deleite humanísticos requer... segurança e lazer."⁶³ Quantas vezes não lemos isso em afirmações programáticas feitas por acadêmicos que têm *pseudo-scholē*, lazer derivado do fato de eles serem pagos para dedicarem-se a estudos humanísticos? Quantos livros e artigos são publicados anualmente que sejam conscientemente destinados a não ser lidos fora do pequeno círculo dos mandarins? A julgar pelas resenhas dos jornais e revistas culturais, a ausência de notas de rodapé é uma falha moral; qualquer tentativa de comunicação é condenada com o vago elogio, em francês, é claro, de *haute vulgarisation*. Os mandarins talvez precisem ser lembrados de que na Universidade de Berlim o patrono do ensino clássico do século XX, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, dava duas horas de conferências públicas por semana, que eram verdadeiros eventos na vida da cidade. "A filologia", escreveu ele certa vez, "é para os filólogos; tudo o que é imortal no helenismo é para todo homem que queria vir, ver e compreender."⁶⁴ E, finalmente, há o mandarinato dos lamentos pela perda da "cultura do homem do povo", na realidade uma cultura de pobreza e miséria, de falta de instrução e de valores hierárquicos.

Mais que nunca, a cultura superior hoje é importante. A diferença entre cultura superior, estudo humanístico de literatura, filosofia e história, de um lado, e cultura de massa, do outro, não é meramente uma questão de gosto (e gosto, como todos sabem, não se discute — *de gustibus non disputandum*)⁶⁵. O lado lúdico do homem, o *homo ludens*, não deve ser ignorado, como eu já disse, mas a cultura do lúdico, em todas as suas formas, é mágica ou retórica, e não reflexiva; por exemplo, grande parte da música *pop* contemporânea parece ter um elemento de protesto social, mas invariavelmente falta-lhe o elemento essencial, que é a crítica⁶⁶. A cultura de massa contemporânea não pode dar a sensação, conforme E. M.

Forster disse certa vez dos ensaios de Eliot, de que "as Musas estão menos ligadas com Apolo do que com as famílias mais antigas do município"⁶⁷; pelo contrário, ela dá a sensação de que as Musas estão fugindo de ambos: dos deuses e da realidade social.

Que as Musas fujam do mandarinato não é surpreendente nem digno de repreensão. O espírito de Isócrates, do deão Gaisford, perdeu há muito tempo sua legitimidade na ordem social. Todavia, a insatisfação, e mesmo a rejeição declarada, em relação a certos aspectos importantes da herança cultural, social e política não deve ser confundida com um total rompimento com o passado, uma noção impossível. Todos nós estamos inextricavelmente unidos ao passado, e nossa única opção é ou aprisionarmo-nos no passado ou caminhar-mos de forma racional e inovadora para o futuro.

As implicações do ensino geral ao nível superior, desse modo, não são difíceis de resumir e, na verdade, elas ficaram mais ou menos explícitas durante meu discurso. Primeiro, a extensão e variedade da experiência — literária, filosófica, histórica científica — com que o ensino contribui para preparar o estudante devem ser aumentadas e interligadas de modo a adequarem-se à vida numa sociedade democrática de grande complexidade técnica, melhorando a satisfação material e aumentando o tempo livre. Segundo, esse aumento só é possível estendendo-se o período de estudo para além da idade em que ele é interrompido atualmente, para os primeiros anos de maturidade intelectual, emocional e social. Terceiro, o passado deve ser dessacralizado, liberto do culto, e convertido num passado vivo, num — ousarei usar a expressão? — passado relevante. A cultura superior deve dedicar-se outra vez, de novos modos, à busca e preservação de valores do presente e para o futuro. Isso requer o abandono dos cânones, espúrios e restritivos, da grandeza e verdade eternas: devemos ter a noção histórica e a coragem moral do classicista alemão que disse, dirigindo-se aos estudantes da Universidade Livre de Berlim, em 1962: "Estamos experimentando o colapso de uma mentira, a mentira humanista da identidade da verdade, da beleza e do bem."⁶⁸ E devemos reconhecer e aceitar de modo positivo a nova realidade da população estudantil, com suas bagagens heterogêneas e, portanto, com seus dotes culturais muito desiguais, e com as mais diversas profissões futuras. O fardo que o ensino terá que suportar, em decorrência disso, pode ser muito maior; nem por isso é menos essencial manter sua alta qualidade.

Notas

I Mito, memória e história

1. Humphry House, *Aristotle's Poetics* (Londres, 1956) p. 11.
2. Veja, de modo geral, sobre esta distinção, G. H. Nadel, "Philosophy of History before Historicism", *History and Theory* 3 (1964) 291-315, especialmente pp. 292-304. Naturalmente esse não é o sentido de "paradigma" desenvolvido no influente *The Structure of Scientific Revolutions* de T. S. Kuhn (2ª ed., Chicago, 1970), sobre o qual veja, por exemplo, "T. S. Kuhn's Theory of Science and its Implications for History", de D. A. Hollinger, *American Historical Review* 78 (1973) 370-93.
3. Veja Gert Avenarius, *Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung*, Meisenheim/Glan (1956).
4. Veja F. W. Walbank, *Polybius* (Berkeley, Los Angeles, Londres, 1972) 34-40, com bibliografia.
5. Sobre as modernas extensões do mito veja, por exemplo, "'Myth' and 'Ideology' in Modern Usage", de B. Halpern, *History and Theory* 1 (1961) 129-49.
6. A questão é bem apresentada nas páginas iniciais de "History and Myth", de P. Munz, *Philosophical Quarterly* 6 (1956) 1-16.
7. *Lectures on the Religion of the Semites* (nova ed., Londres, 1907) pp. 16-17.
8. Muito mais surpreendente é o modo como Tucídides (3.104.5) aceita os versos 165-178 do Hino "Homérico" a Apolo como trecho autobiográfico de Homero. Veja "Die Ilias ist kein Geschichtsbuch", de F. Hampl, em seu *Geschichte als kritische Wissenschaft*, vol. 2 (Darmstadt, 1975), pp. 51-99.
9. Veja I. Meyerson, "Le temps, la Mémoire, l'Histoire", *Journal de Psychologie* 53 (1956) 333-54.
10. H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens* (2ª ed., Munique, 1960), p. 2.
11. *The Humour of Homer and Other Essays*, ed. R. A. Streatfeild (Londres, 1913), p. 77. Talvez eu deva dizer que não tenho a menor dúvida de que nessa conferência, pronunciada em 1892, Butler falava a sério.
12. Veja J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris, 1965), pp. 19-47; "Le Mythe Hésiodique des Races", *Revue de Philologie*, 3ª sér., 40 (1966) 247-76.
13. *Os Trabalhos e os Dias*. Uso a tradução de H. G. Evelyn-White na *Loeb Classical Library*. Vernant, *op. cit.*, argumentou engenhosamente que toda a estrutura de Hesíodo é coerente. Mesmo que ele pudesse estar certo, meu argumento

- central continuaria sendo válido, pois a estrutura do mito a que ele se refere é arquitetônica, não cronológica.
14. O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie...* (Basileia, 1945), pp. 22-23. Gigon refere-se à *Teogonia*, mas a observação parece importante também para a introdução de *Os Trabalhos e os Dias*.
 15. Veja W. den Boer, "Herodot und die Systeme der Chronologie", *Mnemosyne*, 4ª ser., 20 (1967) 30-60.
 16. Veja P. Vidal-Naquet, "Temps des Dieux et Temps des Hommes", em seu *Le Chasseur Noir* (2ª ed., Paris, 1983), pp. 69-94.
 17. R. M. Cook, "Thucydides as Archaeologist", *Annual of the British School at Athens* 50 (1955) 266-70. Note-se que Heródoto (2.125) pensava que ferramentas de ferro foram usadas na construção das pirâmides.
 18. Frag. 93, ed. Lasserre, traduzido por Denys Page em *The Listener*, 15 de janeiro de 1959, pp. 109-110.
 19. Deve ficar claro que não existiu nenhum escrito histórico grego anterior ao século V (consequentemente, os cronógrafos "analisaram" mitos, o que é um outro assunto). Todos os argumentos em contrário foram totalmente refutados pela obra de Felix Jacoby; veja particularmente *Atthis* (Oxford, 1949).
 20. A variação mais comum talvez seja a seguinte: "O homem ocidental sempre se orientou pela história" — palavras iniciais da introdução de J. R. Strayer para a tradução inglesa de Marc Bloch, *The Historian's Craft* (Nova York, 1953).
 21. Sobre tudo isso veja Hans Meyerhoff, *Time in Literature* (Berkeley, 1955); cf., por exemplo, P. Bohannon em "Concepts of Time among the Tiv of Nigeria", *Southwestern Journal of Anthropology* 9 (1953) 251-62.
 22. *Crossing the Line* (Londres, 1958), p. 155.
 23. Veja Hampl (citado na nota 8) e meu artigo iniciando uma discussão da historicidade da Guerra de Tróia, no *Journal of Hellenic Studies* 84 (1964) 1-9.
 24. "Vestida em termos de uma 'história' sóbria, pseudo-científica" é a frase usada por S. F. Nadel para relatos análogos do passado remoto entre os nupe da Nigéria: *A Black Byzantium* (Londres, 1942), p. 72.
 25. "O mito, na forma como perdura e é guardado como um tesouro pelo povo dos nupe, é... o 'mapa mítico' [termo de Malinowski] típico do reinado, e seu conhecimento comum constitui a primeira e a mais importante dessas crenças e formas comuns de 'comunidade' cultural que servem de base para a unidade política." *Ibid.*, pp. 75-76.
 26. Sobre as páginas precedentes veja, por exemplo, Jack Goody, "The Consequences of Literacy", e Ian Watt, *Comparative Studies in Society and History* 5 (1963) 304-45, reeditado em *Literacy in Traditional Societies*, ed. Goody (Cambridge, 1968), pp. 27-68; "A Note on Oral Tradition and Historical Evidence", de Ruth Finnegan, *History and Theory* 9 (1970) 195-201; "The Heritage of Oduduwa: Traditional History and Political Propaganda among the Yoruba", de R. C. C. Law, *Journal of African History* 14 (1973) 207-22; cf. capítulo 2.
 27. Veja Jacoby, *Atthis*, pp. 152-168.
 28. Veja L. Pearson, "Political Allusions in the Attic Orators", *Classical Philology* 36 (1941) 209-29; "The Historical Example, Its Use and Importance as Political Propaganda in the Attic Orators", de S. Perlman, *Scripta Hierosolymitana* 7 (1961) 150-66.
 29. "A conversão da escrita de lendas em ciência da história não era inata à mente grega, ela foi uma invenção do século V, e foi Heródoto quem a inventou." R. G. Collingwood em *The Idea of History* (Oxford, 1946), p. 19.
 30. Veja J. G. A. Pocock, "The origins of Study of the Past: A Comparative Approach", *Comparative Studies in Society and History* 4 (1962) 209-46.

31. *Op. cit.*, pp. 26-27; cf. A. Momigliano, *Studies in Historiography* (Londres, 1966), capítulos 8 e 11.
32. Londres, 1953, pp. 10-11.
33. *Time in Literature*, p. 109.

2 A constituição ancestral

1. Extraído de *Fundamental Law in English Constitutional History*, J. W. Gough (Oxford, 1955), p. 1.
2. Extraído de *Conservatism in America*, de C. Rossiter (Londres, 1955), p. 146.
3. *Microcosmographia Academica*, de F. M. Cornford (4ª ed., Cambridge, 1949), p. 15.
4. As breves citações são de L. Benson, "An Approach to the Scientific Study of Past Public Opinion", *Public Opinion Quarterly* 31 (1967) 522-67, na p. 543, e de W. G. Runciman, "Sociological Evidence in Political Theory", em *Philosophy, Politics and Society*, 2ª ser., ed. P. Laslett e W. G. Runciman (Oxford, 1962), p. 39, respectivamente.
5. Citado por Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 29.3.
6. Veja *ibid.*, 34.4; Aristóteles, *As Rãs*, 967.
7. Fragmento I, ed. Diels-Kranz.
8. Veja A. Fuks, *The Ancestral Constitution* (Londres, 1953), pp. 34-35., Πάτριος πολιτεία: Un Tentativo Propagandístico durante la Guerre del Peloponneso, de S. A. Cecchin (Turin, 1969), que considera que a "constituição ancestral" era definida por cada facção segundo seus propósitos políticos, não obstante cria dificuldades com a terminologia (e outros aspectos do debate) porque atribui uma precisão e um esquematismo excessivos aos argumentos.
9. Antiphon, 3.1.1. Sobre o uso de *nomos* para incluir *psephismata*, veja *As Helênicas*, de Xenofonte, 1.7.21-25; cf. H. J. Wolff em " 'Normenkontrolle' und Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie", *Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.*, Abh. 2 (1970), p. 50, que está perfeitamente certo em argumentar (pp. 38-41) que qualquer tentativa para distinguir entre *nomos* e *psephisma* teve como condição necessária o procedimento legislativo conhecido como *nomothesia*, introduzido em 403-2 a.C.
10. Essa questão deveria ter sido efetivamente resolvida por F. Jacoby, *Atthis* (Oxford, 1949), p. 333, nota 21, contudo o anacronismo persiste, de modo extremo, em E. Ruschenbusch, "Πάτριος πολιτεία. Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes im Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.", *Historia* 1 (1958) 398-424, cuja análise está prejudicada por sua incompreensão desse simples fato na história da discussão política grega (e por suas tentativas de aplicar métodos estatísticos a evidências que não se prestam a eles).
11. Veja R. S. Stroud, *Drakon's Law of Homicide* (Univ. of California Publications: Classical Philology 3, 1968), pp. 20-29, com referências bibliográficas completas.
12. Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 34.3.
13. Citado por Andocides, 1.83.
14. Tentativas feitas, por exemplo, por Fuks, *Ancestral Constitution*, pp. 38-40, Ruschenbusch, *op. cit.*, p. 408, para argumentar que a formulação do decreto distingue entre as leis de Drácon e Sólon e uma constituição, não de Drácon ou Sólon, baseiam-se no erro fundamental que já discuti. E tampouco têm justificativa lingüística no grego. No *Fedro*, 278C, Platão refere-se a Σόλων καὶ ὅστις ἐν πολιτικοῖς λόγοις νόμοις νόμους ὀνομάζων συγγράματα ἔγραψεν. Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 7.1., não faz objeção ao escrever, com referência a Sólon, πολι-

- τείαιω δε καὶ ὁμόμοθς ἐθήκεν ἄλλοθς. Quem quer que tenha introduzido o capítulo 4 nessa obra usa πολιτεία, *nómoi* e θεσμοί como sinónimos em relação à "constituição draconiana". E, segundo Xenofonte, em *As Helênicas*, 2.4.42, Trasíbulo, líder da restauração democrática, fala da ἀρχαίοι νόμοι.
15. Veja Stroud, *Drakon's Law*; sobre a constituição fictícia de Drácon, aparentemente uma invenção do começo do século IV, veja Fuks, *op. cit.*, capítulo 4.
 16. Veja Jacoby, *Atthis*, pp. 154-155.
 17. Plutarco, *Vida de Fôcio*, 27.3.
 18. J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (Cambridge, 1957), p. 46.
 19. *Ibid.*, pp. 42-45.
 20. *Ibid.*, p. 44.
 21. D. C. Douglas, *English Scholars 1660-1730* (2ª ed., Londres, 1951), p. 53.
 22. F. W. Maitland, "The Laws of the Anglo-Saxons", publicado originalmente na *Quarterly Review* de 1904, reeditado em *Collected Papers*, ed. H. A. L. Fisher, vol. 3 (Cambridge, 1931), pp. 447-73, na p. 453.
 23. Epístola dedicatória para as *Maxims of the Law*, em *Works*, ed. J. Spedding *et. al.*, VII (Londres, 1859), p. 314 (devo essa referência a Gough, *Fundamental Law*, p. 51). Cf. Matthew Hale, *The History of the Common Law of England* (publicação póstuma em 1713), p. 45: o direito consuetudinário "está singularmente acomodado à Estrutura do Governo Inglês"; "de certo modo, ele tornou-se o Caráter e a Constituição da Nação Inglesa".
 24. Veja H. Butterfield, *The Englishman and His History* (Cambridge, 1944), pp. 31-38.
 25. Stafford, em seu julgamento em 1641, extraído de *The Crisis of the Constitution*, de M. A. Judson (New Brunswick, 1949), p. 138.
 26. Extraído de "The Norman Yoke", de C. Hill, em seu *Puritanism and Revolution* (Londres, 1958), cap. 3, nas pp. 78 (Norwood) e 81 (Lilburne); cf. Pocock brevemente, *Ancient Constitution*, pp. 124-127.
 27. Veja o admirável relato de Hill, "Norman Yoke".
 28. *Ibid.*, p. 90.
 29. Veja I. Kramnick, "Augustan Politics and English Historiography. The Debate on the English Past, 1730-35", *History and Theory* 6 (1967) 33-56, incorporado posteriormente em *Bolingbroke and His Circle* (Cambridge, Mass., 1968), com o infeliz subtítulo *The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*.
 30. Citado na frase de abertura de "The Ghost of Jefferson", de D. W. Brogan, *The Fortnightly*, sem especific., 140 (1936) 88-92.
 31. *The Papers of Thomas Jefferson*, ed. J. P. Boyd, vol. 8 (Princeton, 1953), p. 426.
 32. Veja Kramnick, "Augustan Politics".
 33. A documentação completa encontra-se, sem análise suficiente, em M. D. Peterson, *The Jefferson Image in the American Mind* (Nova York, 1960), cap. 7.
 34. G. Chinard, *The Commonplace Book of Thomas Jefferson*, pp. 64-65, extraído de Hill, "Norman Yoke", p. 94.
 35. O professor Dumas Malone, num artigo publicado logo depois de Roosevelt chegar à Casa Branca, "Jefferson and the New Deal", *Scribner's Magazine* 93 (1933) 356-59, sugeriu que "Jefferson daria sua bênção simbólica a Franklin D. Roosevelt assim que o novo presidente afivelasse sua espada de Hamilton", ao passo que "a filosofia e a prática de domínio de classes" de Hamilton, e "seu desprezo pela estupidez das categorias menos importantes da humanidade, em nossos dias levariam diretamente ao fascismo".
 15. Brogan, "Ghost", p. 92; cf. o colunista do *New York Times* que escreveu em 14 de abril de 1936: "Este é um ano muito próspero para Thomas Jefferson..."

- Todos os partidos e facções políticas do país chamam-no de pai" (citado por Peterson, *Jefferson*, p. 363).
37. O professor Beales chamou minha atenção para um exemplo interessante, pouco conhecido, que se passou na Bélgica em 1787. Joseph II da Áustria decretara subitamente uma mudança radical na organização administrativa e judiciária tradicional, mas foi forçado por protestos que brotaram de todas as partes a cancelar a nova medida. Flanders não ficou satisfeito; em 5 de junho o Parlamento flamengo relembrou o Governador Geral: "a nação flamenga... notou com tristeza que a declaração... promete apenas recolocar as coisas nos lugares em que elas estavam antes das inovações", e não "que tudo seria recolocado sobre a mesma base de duzentos anos atrás". Seguiu-se um clima festivo, diz o cronista, como se "a nação tivesse acreditado seriamente na lenda dos *Bons Tempos Antigos*". Veja P. A. F. Gérard, *F. Rapedius de Berg: Mémoires et Documents pour Servir à l'Histoire de la Révolution Brabançonne* I (Bruxelas, 1842) 228-29.
 38. Extraído de Brogan, "Ghost", p. 88.
 39. Veja Wolff, "Normenkontrolle", p. 69.
 40. É uma falha no argumento de Pocock, tanto em *Ancient Constitution* quanto em "Burke and the Ancient Constitution — A Problem in the History of Ideas", *Historical Journal* 3 (1960) 128-34, reeditado em sua obra *Politics, Language and Time* (Londres, 1972), capítulo 6 (à qual voltarei), porque ele subestima esse ponto, quando não o ignora. Em vista de minha discordância com algumas de suas conclusões, eu gostaria de registrar minha dívida para com o trabalho de Pocock, bem como para com todos que escrevem nessa área.
 41. Veja Hill, "Norman Yoke", pp. 96-99.
 42. Benson, "An Approach", p. 543.
 43. *Works* VII (Londres, 1899) 264-65; veja também a nota 78.
 44. "Historical Past and Existential Present", em *The Dissenting Academy*, ed. T. Roszak (Londres, 1969), pp. 92-109, na p. 108. Para uma demonstração prática de "uma vigorosa crítica do consenso histórico" dos historiadores da Nova Esquerda, veja *Towards a New Past. Dissenting Essays in American History*, ed. B. J. Bernstein (Nova York, 1968; Londres, 1970).
 45. J. H. Plumb, *The Dead of the Past* (Londres, 1969), p. 40.
 46. Douglas, *Scholars*, p. 14.
 47. L. M. Hacker, *Alexander Hamilton in the American Tradition* (Nova York, 1957), pp. v-vi. Apesar do título, trata-se de uma reavaliação pessoal de Hamilton, com pouca coisa sobre a última imagem do homem.
 48. F. E. Manuel, "The Use and Abuse of Psychology in History", *Daedalus* 100 (1971) 187-213, na p. 194. Essa resenha crítica favorável com uma forte inclinação para o neofreudismo apresenta uma boa exposição recente da situação. Republicado em *Historical Studies Today*, ed. F. Gilbert e S. R. Graubard (Nova York, 1972), pp. 211-237.
 49. Hill, "Norman Yoke", pp. 68-69.
 50. Malone, "Jefferson", p. 358. Cf. G. E. Mowry, "The Uses of History by Recent Presidents", *Journal of American History* 53 (1966) 5-18, na p. 16, escrevendo sobre Roosevelt e Kennedy: "No conjunto, suas inferências" estavam "dentro dos limites da verdade discutível".
 51. "Norman Yoke", p. 69.
 31. Para uma avaliação de como uma classe superior material próspera volta-se para o passado remoto para buscar consolo, veja E. L. Bowie, "Greeks and Their Past in the Second Sophistic", *Past and Present* 46 (1970) 3-41, republicado em *Studies in Ancient Society*, ed. M. I. Finley (Londres, 1974) capítulo 8. Otimistas que acreditam na ideia do progresso, por mais definida que seja ela, naturalmente

- voltam-se para o passado em busca de um outro tipo de sanção, uma sanção que espera sua transcendência.
53. Veja Paul Fraisse, *The Psychology of Time*, traduzido por Jennifer Leith (Londres, 1964), Índice s. v. Patologia, com bibliografia completa.
 54. *Time in Literature* (Berkeley e Los Angeles, 1952), p. 52.
 55. A significação do *oikos* na tragédia grega foi plenamente examinada por John Jones, *On Aristotle and Greek Tragedy* (Londres, 1962). Talvez eu deva dizer explicitamente que minha ênfase sobre o lado familiar de Édipo não tem nenhuma ligação com o complexo freudiano; veja J.-P. Vernant, "Oedipe sans Complexe", em Vernant e P. Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne* (Paris, 1972), capítulo 4.
 56. Veja principalmente Jacoby, *Atthis*, especialmente capítulo 3, parte 2.
 57. Veja J. R. Goody, *Death, Property and the Ancestors* (Londres, 1962), especialmente parte IV e a resenha da literatura, pp. 13-30; cf. Goody e Ian Watt, "The Consequences of Literacy", em *Literacy in Traditional Societies*, ed. Goody (Cambridge, 1968), pp. 27-68, nas pp. 30-34.
 58. A análise básica foi feita por Erwin Rohde em 1893; veja seu livro *Psyche*, traduzido da 8ª ed. por W. B. Hillis (reedição, Londres, 1950) parte I, capítulo 4; cf. B. A. Van Groningen, *In the Grip of the Past* (Leiden, 1953), capítulo 3; A. Brelich, *Gli eroi greci. Un Problema storico-religioso* (Roma, 1958), pp. 129-51.
 59. Veja Jacoby, *Atthis*, p. 223.
 60. *Death*, p. 382, nota 1.
 61. *Reflections on the Revolution in France*, ed. Conor Cruise O'Brien (Pelican Classics, 1968), pp. 119-121; cf. parágrafo final de *An Appeal from the New to the Old Whigs*, em *Works IV*, 214-15.
 62. O primeiro ensaio de *The Search for a Usable Past* (Nova York, 1967).
 63. Manuel, em "Use and Abuse", pp. 199-200, toca nesse ponto brevemente, embora sob outros aspectos.
 64. As passagens isocrateanas sobre a *patrios politeia* foram reunidas adequadamente, por K. Jost, em *Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren beiden attischen Rednern und Geschichtsschreibern bis Demosthenes* [*Rhetorische Studien* 19 (Paderborn, 1936)] pp. 140-145; Fuks, *Ancestral Constitution*, pp. 7-13.
 65. Drácon e Clístenes são mencionados no diálogo infeliz e espúrio, *Axiochos* 365D.
 66. Platão, *The Statesman* (*Política*), trad. e ed. por J. B. Skemp (Londres, 1952), p. 205, nota 3 (em edição de bolso, 1961). Se essa análise estiver correta, ela elimina a base cronológica do argumento de Ruschenbusch (veja notas 10 e 14). Várias vezes, nessa passagem, Platão refere-se às "leis escritas e não escritas"; interpreto isso como um outro modo de dizer que tanto faz que se empregue ou não o código ateniense de leis em vigor, que proíbe qualquer referência às "leis não escritas" (isto é, as não incorporadas ao código), ou às leis mais antigas. Como mais um exemplo da deliberada insinuação de indícios em *The Statesman*, nota 296B: se um médico, devido às circunstâncias, mudasse de opinião e fizesse uma nova prescrição contra a vontade de seu paciente, chamaríamos essa atitude de *παρὰ τὴν τέχνην*? O sarcasmo a respeito da *graphe paronomon* (sobre a qual veja "Normenkontrolle", de Wolff) é inequívoco.
 67. W. K. C. Guthrie, *In the Beginning* (Londres, 1957), p. 99.
 68. Sobre "história paradigmática" veja capítulo I, nota 2. É verdade que Aristóteles acreditava que houvera experiência suficiente para testar ao máximo ideias e normas éticas, e que, portanto, algumas normas éticas tradicionais devem ser aceitas como válidas, desde que não contrariem as normas racionalmente estabelecidas (por exemplo, *Política*, 1264a1-5, 68b25-69a28), mas isso não contradiz a posição que tomei. E tampouco o fato de que ele e sua escola produziram estudos de 158 "constituições". Como Jacoby disse corretamente, em *Atthis*, p. 210, do estudo ateniense,

- "Aristóteles pretende escrever não um tratado histórico ou sobre o passado, mas uma descrição de uma entre muitas formas de constituição, cujos relatos devem servir como material para um estudo filosófico (no sentido antigo) do Estado em geral".
69. *The English Works*, ed. Sir William Molesworth (Londres, 1839-45), VI 259, extraído de Q. Skinner, "History and Ideology in the English Revolution", *Historical Journal* 8 (1965) 151-78, na p. 161.
 70. Uma recente tentativa de fazer dele um pensador sistemático — B. T. Wilkins, *The Problem of Burke's Political Philosophy* (Oxford, 1967) — não é convincente.
 71. John Dunn, "The Identity of the History of Ideas", *Philosophy* 43 (1968) 85-104, na p. 87.
 72. O volume importante da *Correspondence* é o VI, ed. A. Cobban e R. A. Smith (Cambridge, 1967). Quanto à forma como a reação de Burke à Revolução Francesa evoluiu, veja *Burke and the Nature of Politics* (2 vols., Univ. of Kentucky Press, 1957-64), II, capítulos 13 e 14.
 73. Quanto à posição de Burke em relação à França, veja *ibid.*, Índice s. v. Burke, Edmund: e a Revolução Francesa.
 74. Veja, por exemplo, *Correspondence* VI, 26-27, 37, 44, 81, 91-95, 125 ss., 141.
 75. Veja, por exemplo, as páginas iniciais de Pocock, "Burke".
 76. *Time*, pp. 212-213 e 229, respectivamente. Nem todos os leitores do artigo parecem ter prestado atenção suficiente à modéstia do apelo de Pocock, expresso claramente no parágrafo final. As mudanças de nuance em sua opinião sobre problemas do tradicionalismo no pensamento político e histórico que refletiram-se em seu artigo posterior, "Time, Institutions and Action — An Essay on Traditions and Their Understanding", em *Politics and Experience, Essays Presented to Professor Michael Oakeshott*, ed. P. King e B. C. Parekh (Cambridge, 1968), pp. 209-237 (republicado em seu livro *Time*, capítulo 7) também devem ser observadas.
 77. Algumas das melhores passagens são citadas por R. Schlatter, *Private Property. The History of an Idea* (Londres, 1951), pp. 178-181. Schlatter faz o comentário exato: "Sua defesa da estrutura da política inglesa foi tanto uma teoria da propriedade quanto uma teoria política", embora se possa contestar o rótulo de "teoria".
 78. Não vejo como justificar a ideia de que Burke, em qualquer ocasião, possa ter retirado a severa crítica do direito consuetudinário encontrada em *Abridgement* (op. c/7. na nota 43). O fato de Burke não ter completado nem publicado essa obra é explicado por razões que nada têm com nosso problema; veja Cone, *Burke* I, 30-33; *Correspondence* I, ed. T. W. Copeland (Cambridge, 1958), p. 124, nota 5, p. 164, nota 1. Também duvido que, em qualquer momento, Burke possa ter identificado tão intimamente tradição e costume ao direito consuetudinário como Pocock o teria feito.
 79. Naturalmente essa não é a opinião de todos. Quando Paul Veyne, por exemplo, em *Comment on écrit l'Histoire. Essai d'Epistémologie* (Paris, 1971), considera o surgimento da historiografia como um "problema puramente filológico, sem interesse para a filosofia da história" (p. 98), isso se baseia numa conclusão prévia de que a história não passa de "uma atividade intelectual que serve para fins de simples curiosidade" (p. 103). A sugestão de que a história está ligada em primeiro lugar à identidade de grupo é descartada, de modo característico, em quatro palavras: "Quel esprit de sérieux!" (p. 97). De um modo diferente, C. G. Starr, *The Awakening of the Greek Historical Spirit* (Nova York, 1968), considera "espírito histórico" de modo excessivamente amplo, com um "despertar" de mais de dois séculos e meio, culminando com Heródoto.
 80. Quanto ao que aconteceu com as crônicas, a obra de Jacoby é indispensável: *Atthis* e a introdução e notas referentes à sua edição, *Fragmente der griechischen Historiker*, 3B Supl. (2 vols., Leiden, 1954).

240

USO E ABUSO DA HISTÓRIA

81. Pode-se alegar que a insuficiência do calendário e dos documentos gregos é um obstáculo. No começo do século III a.C. Timeu superou a dificuldade cronológica recorrendo às Olimpíadas para determinar datas; as leis de Sólon ainda estavam disponíveis para um exame direto; mesmo documentos insatisfatórios podem ser analisados.
82. Não subestimo os grandes estudiosos da Antiguidade de qualquer época, mas sustento firmemente que seu papel crítico restringiu-se no mais das vezes ao estabelecimento e publicação de material-fonte, e que eles, portanto, não eram historiadores no sentido que tentei especificar. Kurt von Fritz, *Die griechische Geschichteschreibung*, vol. I (Berlim, 1967), afasta a distinção, e subestima os historiadores gregos também, quando diz em sua introdução (*allgemeine Grundlagen*) que o "espírito crítico" deles era "dirigido para os fatos". Em seguida, ele tenta emendar-se com noções vagas como *geschichtliche Lebendigkeit* (p. 4).
83. *Atthis*, p. 205.
84. A respeito de tudo isso, veja Douglas, *Scholars*. Não me esqueci de John Selden, mas ao que parece ele não participou dessa discussão.
85. Veja principalmente A. Momigliano, "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D.", em *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. Momigliano (Oxford, 1963), pp. 79-99, republicado em *Terzo Contributo alla Storia degli Studi Classici...* (2 vols., Roma, 1966), pp. 87-109; cf. seu livro "Popular Religious Beliefs and the Late Roman Historians", reeditado em *Quinto Contributo* (Roma, 1975) II, 73-92.

86. Veja a frase inicial do último capítulo de *The English Constitution*, ratificada numa nota de rodapé da 2ª ed. (1872).
87. *Collected Papers* III, 451.
88. Skinner, "History and Ideology", p. 177.
89. Sobre essa passagem veja Jacoby, *Atthis*, pp. 158-164; A. Momigliano, "L'ex-cursus di Tucídide in VI, 54-59", reeditado em *Quinto Contributo* (Roma, 1975) II, 677-81 (com bibliografia completa).
90. L. Pearson, "Historical Allusions in the Attic Orators", *Classical Philology* 36 (1941) 209-29, na p. 217; cf. Jost, *Beispiel*, capítulo 5, e com referência ao mundo antigo em geral, as páginas iniciais de H. Strasburger, *Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung [Sitzungsberichte d. Wiss. Gesellschaft... Frankfurt/Main, V 3* (1966)].
91. A frase entre aspas é de R. B. Perry, *General Theory of Value* (Cambridge, Mass., 1962), p. 486.
92. H. Butterfield, *The Englishman and His History* (Cambridge, 1944), p. 6.
93. *Ibid.*
94. J. A. Barnes, "The Collection of Genealogies", *Rhodes-Livingstone Journal* 5 (1947) 48-55; cf. Goody e Watt, "Literacy", pp. 57-60.
95. Será irrelevante chamar atenção para o argumento de E. Durkheim de que "a investigação livre" na religião aumenta o risco do que ele chamou de "suicídio egoísta"? (*Suicide*, trad. por J. A. Spaulding e G. Simpson, Londres, 1954), pp. 156-170.
96. *The Historian's Craft*, trad. por P. Putnam (Manchester, 1954), p. 30.
97. Meyerhoff, *Time*, p. 105. É uma ficção, que para os historiadores ingleses constitui uma realidade, que nem Spengler nem Toynbee têm sido considerados seriamente pelos profissionais de sua área. Embora isso talvez seja correto na Inglaterra, o mesmo não acontece em outros lugares. Nos primeiros 18 volumes (1950-67) de *Saeculum*, no subtítulo *Jahrbuch für Universalgeschichte*, há sete artigos sobre Toynbee, seis sobre Goethe (cinco do mesmo autor), quatro sobre Marx, dois respectivamente sobre Engels, Huizinga, Jaspers e Mommsen, e não mais que um sobre qualquer outra pessoa.

98. As referências necessárias são encontradas em W. H. Walsh, em sua judiciosa crítica, "The Practical and the Historical Past", em *Politics and Experience* (op. cit. na nota 76), pp. 5-18.
99. *The Practice of History* (ed. Fontana Library, Londres, 1960), pp. 67-68.
100. *The Myth of the State* (ed. Doubleday Anchor Book, Nova York, 1955), p. 373.
101. *Practice*, p. 67.
102. Inaugural Lecture on the Study of History (Londres, 1895), reeditado em seus *Essays on Freedom and Power*, ed. G. Himmelfarb (Londres, 1956), p. 29.

3 Generalizações em história antiga

1. Londres, 1955.
2. Starr voltou ao problema, indagando se o historiador deve ou não julgar (ou deixar de fazê-lo) as instituições e o comportamento das sociedades antigas. E ele vincula explicitamente sua discussão com seu ensaio anterior sobre generalização: "The Roman Place in History", em *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ed. H. Temporini, vol. I i (Berlim e Nova York, 1972), pp. 3-11.
3. "Die Sklaverei in der griechisch-Römischen Welt", em *Rapports* do XI Congresso Internacional de Ciências Históricas, vol. 2 (Uppsala, 1960), pp. 71-97, na p. 81; reeditado em *Gymnasium* 68 (1961), 370-95.
4. Veja *Ancient Slavery and Modern Ideology*, de minha autoria (Londres e Nova York, 1980), capítulo 2; e dois ensaios em *Economy and Society in Ancient Greece*, também de minha autoria, ed. B. D. Shaw e R. D. Saller (Londres e Nova York, 1981), capítulos 7 e 8.
5. Extraído da 2ª ed. (Cambridge, 1952). Existe agora uma 3ª ed. (1972), tão completamente revisada por Barry Nicholas que "poucas são as páginas que ficaram sem alguma alteração". No capítulo que estou considerando, Nicholas eliminou uma falha na periodização tirando o período I de Jolowicz e reagrupando os períodos 2-4. Portanto, uma de minhas objeções ao esquema de Jolowicz é obsoleta. Porém, todas minhas outras citações tiradas do capítulo (e seu título) sobreviveram à revisão e, portanto, deixei meus comentários originais como estavam, num livro no qual, durante 35 anos, foram formadas várias gerações de estudantes de direito.
6. Oxford, 1946, p. 101.
7. M. Mandelbaum, "A Note on History as Narrative", *History and Theory* 6 (1967) 413-19, na p. 417.
8. "Some Observations on Causes of War in Ancient Historiography", disponível de modo mais adequado em seus *Studies in Historiography* (Londres, 1966), capítulo 7.
9. Mas agora veja Y. Garlan, *War in the Ancient World*, trad. por J. Lloyd (Londres, 1975); cf. meu livro *Ancient History*, capítulo 5.
10. Veja, de minha autoria, "Aristotle and Economic Analysis", *Past and Present* 47 (1970) 3-25, reeditado em *Studies in Ancient Society*, ed. Finley (Londres, 1974), capítulo 2.
11. "Traders and Manufacturers in Greece", em *Essays in Greek History and Literature* (Oxford, 1937), pp. 42-66.
12. Sobre tudo isso, veja, de minha autoria, *The Ancient Economy* (Londres, Berkeley, Los Angeles, 2ª ed., 1985).
13. Berkeley e Los Angeles, 1951, p. viii.
14. J. V. A. Fine, *Horoi, Studies in Mortgage, Real Security and Land Tenure, Hesperia*, Supl. 9 (1951), pp. v-vi.

15. *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (Filadélfia, 1955), p. 18. Num inteligente *tour de force* P. F. Lazarsfeld disse tudo o que é preciso ser dito sobre o senso comum na introdução de "The American Soldier — an Expository Review", *Public Opinion Quarterly* 13 (1949) 377-404.

4 A tradição histórica: os *Contributi* de Arnaldo Momigliano

1. Turim, 1931; reeditado em Amsterdam, 1968.
2. Nesse contexto, veja por exemplo sua análise de *Tacitus*, de Syme (III, 739-744), "Marginal Notes on the History of Classical Philology" (I, 379-87), ou a queixa (I, 343) sobre a falta de informações sobre os anos de Rostovtzeff na Rússia.
3. *Science and Society* 10 (1946), 361-91.
4. Bradford Welles, que deve ter tomado conhecimento do artigo de Reinold, omitiu-o da nota bibliográfica anexa à terceira e mais longa de suas apreciações sobre Rostovtzeff, em *Architects and Craftsmen in History. Festschrift für A. P. Usher* (Tubingen, 1956), p. 57, nota 6.
5. *Journal of Hellenic Studies* 88 (1958) 156.
6. Deveria ser chamada atenção para o importante livro de B. Bravo, muito influenciado por Momigliano, *Philologie, Histoire, Philosophie d'Hisloire. Etude sur J. G. Droysen, Historien de l'Antiquité* (Wroclaw, Varsóvia, Cracóvia, 1968).
7. Veja a resenha de Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (III, 759-64), ou "Time in Ancient Historiography" (IV, 13-41).
8. H. Langerbeck, in *Gnomon* 34 (1962) 101.
9. *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, vol. I, trad. da 2ª ed. por G. Highet (Oxford, 1939), pp. xvii, xviii. O prefácio da primeira edição alemã é datado de outubro de 1933, o da segunda, de julho de 1935. Cf. W. Schadewaldt, "Lebenswerte des Griechischen", em *Der Lebenswert des Griechischen*, ed. H. Gehrig [Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, 29 (1973)], pp. 65-75, que lembra, involuntariamente, é claro, uma longa paródia de D. H. Lawrence sobre os etruscos.
10. Veja o "Chiarimento" que se seguiu à resenha de Berve, publicada em *Athenaeum*, sem esp. 43 (1965), 441-43, mencionado mas não reeditado no *Terzo Contributo*.
11. A versão em inglês é uma reedição (I, 361-54), a em italiano não, *Rivista Storica Italiana* 65 (1953) 481-95, que cobre a mesma área, mas não é uma mera tradução.
12. Com respeito a tudo isso veja agora A. Momigliano, *Alien Wisdom* (Cambridge, 1975).

5 Arqueologia e história

1. *Studies in Historiography* (Londres, 1966), p. 91.
2. L. R. e S. R. Binford, *New Perspectives in Archaeology* (Chicago, 1968); cf. o artigo-crítica "Renouveau des Méthodes et Théorie d'Archéologie", de S. Cleuziou e outros, *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 28 (1973) 35-51.

Notas

I Mito, memória e história

10. Humphry House, *Aristotle's Poetics* (Londres, 1956) p. 11.
11. Veja, de modo geral, sobre esta distinção, G. H. Nadei, "Philosophy of History before Historicism", *History and Theory* 3 (1964) 291-315, especialmente pp. 292-304. Naturalmente esse não é o sentido de "paradigma" desenvolvido no influente *The Structure of Scientific Revolutions* de T. S. Kuhn (2ª ed., Chicago, 1970), sobre o qual veja, por exemplo, "T. S. Kuhn's Theory of Science and its Implications for History", de D. A. Hollinger, *American Historical Review* 78 (1973) 370-93.
12. Veja Gert Avenarius, *Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung*, Meisenheim/Glan (1956).
13. Veja F. W. Walbank, *Polybius* (Berkeley, Los Angeles, Londres, 1972) 34-40, com bibliografia.
14. Sobre as modernas extensões do mito veja, por exemplo, "'Myth' and 'Ideology' in Modern Usage", de B. Halpern, *History and Theory* 1 (1961) 129-49.
15. A questão é bem apresentada nas páginas iniciais de "History and Myth", de P. Munz, *Philosophical Quarterly* 6 (1956) 1-16.
16. *Lectures on the Religion of the Semites* (nova ed., Londres, 1907) pp. 16-17.
17. Muito mais surpreendente é o modo como Tucídides (3.104.5) aceita os versos 165-178 do Hino "Homérico" a Apoio como trecho autobiográfico de Homero. Veja "Die Ilias ist kein Geschichtsbuch", de F. Hampl, em seu *Geschichte als kritische Wissenschaft*, vol. 2 (Darmstadt, 1975), pp. 51-99.
18. Veja I. Meyerson, "Lê temps, la Mémoire, l'Histoire", *Journal de Psychologie* 53 (1956) 333-54.
14. H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens* (2ª ed., Munique, 1960), p. 2.
15. *The Humour of Homer and Other Essays*, ed. R. A. Streatfeild (Londres, 1913), p. 77. Talvez eu deva dizer que não tenho a menor dúvida de que nessa confissão, pronunciada em 1892, Butler falava a sério.
16. Veja J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris, 1965), pp. 19-47; "Lê Mythe Hésiodique des Races", *Revue de Philologie*, 3ª ser., 40 (1966) 247-76.
17. *Os Trabalhos e os Dias*. Uso a tradução de H. G. Evelyn-White na *Loeb Classical Library*. Vernant, *op. cit.*, argumentou engenhosamente que toda a estrutura de Hesíodo é coerente. Mesmo que ele pudesse estar certo, meu argumento

- central continuaria sendo válido, pois a estrutura do mito a que ele se refere é arquitetônica, não cronológica.
32. O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie...* (Basileia, 1945), pp. 22-23. Gigon refere-se à *Teogonia*, mas a observação parece importante também para a introdução de *Os Trabalhos e os Dias*.
 33. Veja W. den Bóer, "Herodot und die Systeme der Chronologie", *Mnemosyne*, 4ª ser., 20 (1967) 30-60.
 34. Veja P. Vidal-Naquet, "Temps des Dieux et Temps des Hommes", em seu *Lé Chasseur Noir* (2ª ed., Paris, 1983), pp. 69-94.
 35. R. M. Cook, "Thucydides as Archaeologist", *Annual of the British School at Athens* 50 (1955) 266-70. Note-se que Heródoto (2.125) pensava que ferramentas de ferro foram usadas na construção das pirâmides.
 36. Frag. 93, ed. Lasserre, traduzido por Denys Page em *The Listener*, 15 de janeiro de 1959, pp. 109-110.
 37. Deve ficar claro que não existiu nenhum escrito histórico grego anterior ao século V (consequentemente, os cronógrafos "analisaram" mitos, o que é um outro assunto). Todos os argumentos em contrário foram totalmente refutados pela obra de Felix Jacoby; veja particularmente *Atthis* (Oxford, 1949).
 38. A variação mais comum talvez seja a seguinte: "O homem ocidental sempre se orientou pela história" — palavras iniciais da introdução de J. R. Strayer para a tradução inglesa de Marc Bloch, *The Historian's Craft* (Nova York, 1953).
 39. Sobre tudo isso veja Hans Meyerhoff, *Time in Literature* (Berkeley, 1955); cf., por exemplo, P. Bohannon em "Concepts of Time among the Tiv of Nigéria", *Southwestern Journal of Anthropology* 9 (1953) 251-62.
 40. *Crossing the Line* (Londres, 1958), p. 155.
 41. Veja Hampl (citado na nota 8) e meu artigo iniciando uma discussão da historicidade da Guerra de Tróia, no *Journal of Hellenic Studies* 84 (1964) 1-9.
 42. "Vestida em termos de uma 'história' sóbria, pseudo-científica" é a frase usada por S. F. Nadei para relatos análogos do passado remoto entre os nupe da Nigéria: *A Black Byzantium* (Londres, 1942), p. 72.
 43. "O mito, na forma como perdura e é guardado como um tesouro pelo povo dos nupe, é... o 'mapa mítico' [termo de Malinowski] típico do reinado, e seu conhecimento comum constitui a primeira e a mais importante dessas crenças e formas comuns de 'comunidade' cultural que servem de base para a unidade política." *Ibid.*, pp. 75-76.
 44. Sobre as páginas precedentes veja, por exemplo, Jack Goody, "The Consequences of Literacy", e Ian Watt, *Comparative Studies in Society and History* 5 (1963) 304-45, reeditado em *Literacy in Traditional Societies*, ed. Goody (Cambridge, 1968), pp. 27-68; "A Note on Oral Tradition and Historical Evidence", de Ruth Finnegan, *History and Theory* 9 (1970) 195-201; "The Heritage of Oduduwa: Traditional History and Political Propaganda among the Yoruba", de R. C. Law, *Journal of African History* 14 (1973) 207-22; cf. capítulo 2.
 45. Veja Jacoby, *Atthis*, pp. 152-168.
 46. Veja L. Pearson, "Political Allusions in the Attic Orators", *Classical Philology* 36 (1941) 209-29; "The Historical Example, Its Use and Importance as Political Propaganda in the Attic Orators", de S. Perlman, *Scripta Hierosolymitana* 7 (1961) 150-66.
 47. "A conversão da escrita de lendas em ciência da história não era inata à mente grega, ela foi uma invenção do século V, e foi Heródoto quem a inventou." R. G. Collingwood em *The Idea of History* (Oxford, 1946), p. 19.
 48. Veja J. G. A. Pocock, "The origins of Study of the Past: A Comparative Approach", *Comparative Studies in Society and History* 4 (1962) 209-46.

34. *Op. ai.*, pp. 26-27; cf. A. Momigliano, *Studies in Historiography* (Londres, 1966), capítulos 8 e 11.
35. Londres, 1953, pp. 10-11.
36. *Time in Literature*, p. 109.

2 A constituição ancestral

10. Extraído de *Fundamental Law in English Constitutional History*, J. W. Gough (Oxford, 1955), p. 1.
11. Extraído de *Conservatism in America*, de C. Rossiter (Londres, 1955), p. 146.
12. *Microcosmographia Acadêmica*, de F. M. Cornford (4ª ed., Cambridge, 1949), p. 15.
13. As breves citações são de L. Benson, "An Approach to the Scientific Study of Past Public Opinion", *Public Opinion Quarterly* 31 (1967) 522-67, na p. 543, e de W. G. Runciman, "Sociological Evidence in Political Theory", em *Philosophy, Politics and Society*, 2ª ser., ed. P. Laslett e W. G. Runciman (Oxford, 1962), p. 39, respectivamente.
14. Citado por Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 29.3.
15. Veja *ibid.*, 34.4; Aristóteles, *As Rãs*, 967.
16. Fragmento I, ed. Diels-Kranz.
17. Veja A. Fuks, *The Ancestral Constitution* (Londres, 1953), pp. 34-35., nóTpioÇ TtoXiTsia: Um Tentativo Propagandístico durante la Guerre dei Peloponneso, de S. A. Cecchin (Turin, 1969), que considera que a "constituição ancestral" era definida por cada facção segundo seus propósitos políticos, não obstante cria dificuldades com a terminologia (e outros aspectos do debate) porque atribui uma precisão e um esquematismo excessivos aos argumentos.
18. Antiphon, 3.1.1. Sobre o uso de *nomos* para incluir *psephismata*, veja *As Helénicas*, de Xenofonte, 1.7.21-25; cf. H. J. Wolff em " 'Normenkontrolle' und Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie", *Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademieder Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.*, Abh. 2 (1970), p. 50, que está perfeitamente certo em argumentar (pp. 38-41) que qualquer tentativa para distinguir entre *nomos* e *psephisma* teve como condição necessária o procedimento legislativo conhecido como *nomothesia*, introduzido em 403-2 a.C.
19. Essa questão deveria ter sido efetivamente resolvida por F. Jacoby, *Atthis* (Oxford, 1949), p. 333, nota 21, contudo o anacronismo persiste, de modo extremo, em E. Ruschenbusch, "νάτιοο rcoXiraa. Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes im Publizistik und Geschichtschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.", *Historia* 1 (1958) 398-424, cuja análise está prejudicada por sua incompreensão desse simples fato na história da discussão política grega (e por suas tentativas de aplicar métodos estatísticos a evidências que não se prestam a eles).
20. Veja R. S. Stroud, *Drakon's Law of Homicide* (Univ. of California Publications: Classical Philology 3, 1968), pp. 20-29, com referências bibliográficas completas.
21. Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 34.3.
22. Citado por Andocides, 1.83.
23. Tentativas feitas, por exemplo, por Fuks, *Ancestral Constitution*, pp. 38-40, Ruschenbusch, *op. cit.*, p. 408, para argumentar que a formulação do decreto distingue entre as leis de Drácon e Sólon e uma constituição, não de Drácon ou Sólon, baseiam-se no erro fundamental que já discuti. E tampouco têm justificativa linguística no grego. No *Fedro*, 278C, Platão refere-se a $\epsilon\theta\chi\omega\upsilon\tau\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\iota\varsigma\ \epsilon\nu\ \nu\omicron\chi\mu\kappa\omicron\iota\omicron\ \chi\omicron\upsilon\omicron\iota\omicron\ \nu\omicron\chi\omicron\iota\omicron\ \nu\omicron\nu\omicron\kappa\omicron\upsilon\chi\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\upsilon\ \rho\alpha\tau\alpha\tau\alpha\ \epsilon\text{--}\rho\alpha\iota$ /EV. Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 7.1., não faz objeção ao escrever, com referência a Sólon, noXi-

- teíato ôé xaTéoinos Kai coónoGo Ê6t|Kev âXXo6o. Quem quer que tenha introduzido o capítulo 4 nessa obra usa noXiisía, *n?omoi* e Beanoí como sinónimos em relação à "constituição draconiana". E, segundo Xenofonte, em *As Helénicas*, 2.4.42, Trasíbulo, líder da restauração democrática, fala da âpxouoi vónoi.
36. Veja Stroud, *Drakon's Law*; sobre a constituição fictícia de Drácon, aparentemente uma invenção do começo do século IV, veja Fuks, *op. cit.*, capítulo 4.
 37. Veja Jacoby, *Atthis*, pp. 154-155.
 38. Plutarco, *Vida de Fócio*, 27.3.
 39. J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (Cambridge, 1957), p. 46.
 40. *Ibid.*, pp. 42-45.
 41. *Ibid.*, p. 44.
 42. D. C. Douglas, *English Scholars 1660-1730* (2ª ed., Londres, 1951), p. 53.
 43. F. W. Maitland, "The Laws of the Anglo-Saxons", publicado originalmente na *Quarterly Review* de 1904, reeditado em *Collected Papers*, ed. H. A. L. Fisher, vol. 3 (Cambridge, 1931), pp. 447-73, na p. 453.
 44. Epístola dedicatória para as *Maxims of the Law*, em *Works*, ed. J. Spedding *et al.*, VII (Londres, 1859), p. 314 (devo essa referência a Gough, *Fundamental Law*, p. 51). Cf. Matthew Hale, *The History of the Common Law of England* (publicação póstuma em 1713), p. 45: o direito consuetudinário "está singularmente acomodado à Estrutura do Governo Inglês"; "de certo modo, ele tornou-se o Caráter e a Constituição da Nação Inglesa".
 45. Veja H. Butterfield, *The Englishman and His History* (Cambridge, 1944), pp. 31-38.
 46. Strafford, em seu julgamento em 1641, extraído de *The Crisis of the Constitution*, de M. A. Judson (New Brunswick, 1949), p. 138.
 47. Extraído de "The Norman Yoke", de C. Hill, em seu *Puritanism and Revolution* (Londres, 1958), cap. 3, nas pp. 78 (Norwood) e 81 (Lilburne); cf. Pocock brevemente, *Ancient Constitution*, pp. 124-127.
 48. Veja o admirável relato de Hill, "Norman Yoke".
 49. *Ibid.*, p. 90.
 50. Veja I. Kramnick, "Augustan Politics and English Historiography. The Debate on the English Past, 1730-35", *History and Theory* 6 (1967) 33-56, incorporado posteriormente em *Bolingbroke and His Circle* (Cambridge, Mass., 1968), com o infeliz subtítulo *The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*.
 51. Citado na frase de abertura de "The Ghost of Jefferson", de D. W. Brogan, *The Fortnightly*, sem especific., 140 (1936) 88-92.
 52. *The Papers of Thomas Jefferson*, ed. J. P. Boyd, vol. 8 (Princeton, 1953), p. 426.
 53. Veja Kramnick, "Augustan Politics".
 54. A documentação completa encontra-se, sem análise suficiente, em M. D. Peterson, *The Jefferson Image in the American Mind* (Nova York, 1960), cap. 7.
 55. G. Chinard, *The Commonplace Book of Thomas Jefferson*, pp. 64-65, extraído de Hill, "Norman Yoke", p. 94.
 56. O professor Dumas Malone, num artigo publicado logo depois de Roosevelt chegar à Casa Branca, "Jefferson and the New Deal", *Scribner's Magazine* 93 (1933) 356-59, sugeriu que "Jefferson daria sua bênção simbólica a Franklin D. Roosevelt assim que o novo presidente afivelasse sua espada de Hamilton", ao passo que "a filosofia e a prática de domínio de classes" de Hamilton, e "seu desprezo pela estupidez das categorias menos importantes da humanidade, em nossos dias levariam diretamente ao fascismo".
 57. Brogan, "Ghost", p. 92; cf. o colunista do *New York Times* que escreveu em 14 de abril de 1936: "Este é um ano muito próspero para Thomas Jefferson..."

- Todos os partidos e facções políticas do país chamam-no de pai" (citado por Peterson, *Jefferson*, p. 363).
52. O professor Beales chamou minha atenção para um exemplo interessante, pouco conhecido, que se passou na Bélgica em 1787. Joseph II da Áustria decretara subitamente uma mudança radical na organização administrativa e judiciária tradicional, mas foi forçado por protestos que brotaram de todas as partes a cancelar a nova medida. Flanders não ficou satisfeito; em 5 de junho o Parlamento flamengo relembrou o Governador Geral: "a nação flamenga... notou com tristeza que a declaração... promete apenas recolocar as coisas nos lugares em que elas estavam antes das inovações", e não "que tudo seria recolocado sobre a mesma base de duzentos anos atrás". Seguiu-se um clima festivo, diz o cronista, como se "a nação tivesse acreditado seriamente na lenda dos *Bons Tempos Antigos*". Veja P. A. F. Gérard, *F. Rapedius de Berg: Mémoires et Documents pour Servir à l'Histoire de la Révolution Brabançonne* I (Bruxelas, 1842) 228-29.
 53. Extraído de Brogan, "Ghost", p. 88.
 54. Veja Wolff, "Normenkontrolle", p. 69.
 55. É uma falha no argumento de Pocock, tanto em *Ancient Constitution* quanto em "Burke and the Ancient Constitution — A Problem in the History of Ideas", *Historical Journal* 3 (1960) 128-34, reeditado em sua obra *Politics, Language and Time* (Londres, 1972), capítulo 6 (à qual voltarei), porque ele subestima esse ponto, quando não o ignora. Em vista de minha discordância com algumas de suas conclusões, eu gostaria de registrar minha dívida para com o trabalho de Pocock, bem como para com todos que escrevem nessa área.
 56. Veja Hill, "Norman Yoke", pp. 96-99.
 57. Benson, "An Approach", p. 543.
 58. *Works* VII (Londres, 1899) 264-65; veja também a nota 78.
 59. "Historical Past and Existential Present", em *The Dissenting Academy*, ed. T. Roszak (Londres, 1969), pp. 92-109, na p. 108. Para uma demonstração prática de "uma vigorosa crítica do consenso histórico" dos historiadores da Nova Esquerda, veja *Towards a New Past. Dissenting Essays in American History*, ed. B. J. Bernstein (Nova York, 1968; Londres, 1970).
 60. J. H. Plumb, *The Dead of the Past* (Londres, 1969), p. 40.
 61. Douglas, *Scholars*, p. 14.
 62. L. M. Hacker, *Alexander Hamilton in the American Tradition* (Nova York, 1957), pp. v-vi. Apesar do título, trata-se de uma reavaliação pessoal de Hamilton, com pouca coisa sobre a última imagem do homem.
 63. F. E. Manuel, "The Use and Abuse of Psychology in History", *Daedalus* 100 (1971) 187-213, na p. 194. Essa resenha crítica favorável com uma forte inclinação para o neofreudianismo apresenta uma boa exposição recente da situação. Republicado em *Historical Studies Today*, ed. F. Gilbert e S. R. Graubard (Nova York, 1972), pp. 211-237.
 64. Hill, "Norman Yoke", pp. 68-69.
 65. Malone, "Jefferson", p. 358. Cf. G. E. Mowry, "The Uses of History by Recent Presidents", *Journal of American History* 53 (1966) 5-18, na p. 16, escrevendo sobre Roosevelt e Kennedy: "No conjunto, suas inferências" estavam "dentro dos limites da verdade discutível".
 66. "Norman Yoke", p. 69.
 67. Para uma avaliação de como uma classe superior material próspera volta-se para o passado remoto para buscar consolo, veja E. L. Bowie, "Greeks and Their Past in the Second Sophistic", *Past and Present* 46 (1970) 3-41, republicado em *Studies in Ancient Society*, ed. M. I. Finley (Londres, 1974) capítulo 8. Otimistas que acreditam na ideia do progresso, por mais definida que seja ela, naturalmente

- voltam-se para o passado em busca de um outro tipo de sanção, uma sanção que espera sua transcendência.
69. Veja Paul Fraisse, *The Psychology of Time*, traduzido por Jennifer Leith (Londres, 1964), índice s. v. Patologia, com bibliografia completa.
 70. *Time in Literature* (Berkeley e Los Angeles, 1952), p. 52.
 71. A significação do *oikos* na tragédia grega foi plenamente examinada por John Jones, *On Aristotle and Greek Tragedy* (Londres, 1962). Talvez eu deva dizer explicitamente que minha ênfase sobre o lado familiar de Édipo não tem nenhuma ligação com o complexo freudiano; veja J.-P. Vernant, "Oedipe sans Complexe", em Vernant e P. Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne* (Paris, 1972), capítulo 4.
 72. Veja principalmente Jacoby, *Atthis*, especialmente capítulo 3, parte 2.
 73. Veja J. R. Goody, *Death, Property and the Ancestors* (Londres, 1962), especialmente parte IV e a resenha da literatura, pp. 13-30; cf. Goody e Ian Watt, "The Consequences of Literacy", em *Literacy in Traditional Societies*, ed. Goody (Cambridge, 1968), pp. 27-68, nas pp. 30-34.
 74. A análise básica foi feita por Erwin Rohde em 1893; veja seu livro *Psyche*, traduzido da 8ª ed. por W. B. Hillis (reedição, Londres, 1950) parte I, capítulo 4; cf. B. A. Van Groningen, *In the Grip of the Past* (Leiden, 1953), capítulo 3; A. Brelich, *Gli eroi greci. Un Problema storico-religioso* (Roma, 1958), pp. 129-51.
 75. Veja Jacoby, *Atthis*, p. 223.
 76. *Death*, p. 382, nota I.
 77. *Reflections on the Revolution in France*, ed. Conor Cruise O'Brien (Pelican Classics, 1968), pp. 119-121; cf. parágrafo final de *An Appeal from the New to the Old Whigs*, em *Works IV*, 214-15.
 78. O primeiro ensaio de *The Search for a Usable Past* (Nova York, 1967).
 79. Manuel, em "Use and Abuse", pp. 199-200, toca nesse ponto brevemente, embora sob outros aspectos.
 80. As passagens isocrateanas sobre a *pátrios politeia* foram reunidas adequadamente, por K. Jost, em *Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren beider attischen Redner und Geschichtsschreibern bis Demosthenes [Rhetorische Studien 19]* (Paderborn, 1936) pp. 140-145; Fuks, *Ancestral Constitution*, pp. 7-13.
 81. Drácon e Clístenes são mencionados no diálogo infeliz e espúrio, *Axiochos* 365D.
 82. Platão, *The Statesman (Política)*, trad. e ed. por J. B. Skemp (Londres, 1952), p. 205, nota 3 (em edição de bolso, 1961). Se essa análise estiver correta, ela elimina a base cronológica do argumento de Ruschenbusch (veja notas 10 e 14). Várias vezes, nessa passagem, Platão refere-se às "leis escritas e não escritas"; interpreto isso como um outro modo de dizer que tanto faz que se empregue ou não o código ateniense de leis em vigor, que proíbe qualquer referência às "leis não escritas" (isto é, as não incorporadas ao código), ou às leis mais antigas. Como mais um exemplo da deliberada insinuação de indícios em *The Statesman*, nota 296B: se um médico, devido às circunstâncias, mudasse de opinião e fizesse uma nova prescrição contra a vontade de seu paciente, chamaríamos essa atitude de *napà rfā* Téxvny? O sarcasmo a respeito da *graphe paronomon* (sobre a qual veja "Normenkontrolle", de Wolff) é inequívoco.
 83. W. K. C. Guthrie, *In the Beginning* (Londres, 1957), p. 99.
 84. Sobre "história paradigmática" veja capítulo I, nota 2. É verdade que Aristóteles acreditava que houvera experiência suficiente para testar ao máximo ideias e normas éticas, e que, portanto, algumas normas éticas tradicionais devem ser aceitas como válidas, desde que não contrariem as normas racionalmente estabelecidas (por exemplo, *Política*, 1264a1-5, 68b25-69a28), mas isso não contradiz a posição que tomei. E tampouco o fato de que ele e sua escola produziram estudos de 158 "constituições". Como Jacoby disse corretamente, em *Atthis*, p. 210, do estudo ateniense,

- "Aristóteles pretende escrever não um tratado histórico ou sobre o passado, mas uma descrição de uma entre muitas formas de constituição, cujos relatos devem servir como material para um estudo filosófico (no sentido antigo) do Estado em geral".
81. *The English Works*, ed. Sir William Molesworth (Londres, 1839-45), VI 259, extraído de Q. Skinner, "History and Ideology in the English Revolution", *Historical Journal* 8 (1965) 151-78, na p. 161.
 82. Uma recente tentativa de fazer dele um pensador sistemático — B. T. Wilkins, *The Problem of Burke's Political Philosophy* (Oxford, 1967) — não é convincente.
 83. John Dunn, "The Identity of the History of Ideas", *Philosophy* 43 (1968) 85-104, na p. 87.
 84. O volume importante da *Correspondence* é o VI, ed. A. Cobban e R. A. Smith (Cambridge, 1967). Quanto à forma como a reação de Burke à Revolução Francesa evoluiu, veja *Burke and the Nature of Politics* (2 vols., Univ. of Kentucky Press, 1957-64), II, capítulos 13 e 14.
 85. Quanto à posição de Burke em relação à França, veja *ibid.*, índice s. v. Burke, Edmund: e a Revolução Francesa.
 86. Veja, por exemplo, *Correspondence* VI, 26-27, 37, 44, 81, 91-95, 125 ss., 141.
 87. Veja, por exemplo, as páginas iniciais de Pocock, "Burke".
 88. *Time*, pp. 212-213 e 229, respectivamente. Nem todos os leitores do artigo parecem ter prestado atenção suficiente à modéstia do apelo de Pocock, expresso claramente no parágrafo final. As mudanças de nuance em sua opinião sobre problemas do tradicionalismo no pensamento político e histórico que refletiram-se em seu artigo posterior, "Time, Institutions and Action — An Essay on Traditions and Their Understanding", em *Politics and Experience, Essays Presented to Professor Michael Oakeshott*, ed. P. King e B. C. Parekh (Cambridge, 1968), pp. 209-237 (republicado em seu livro *Time*, capítulo 7) também devem ser observadas.
 89. Algumas das melhores passagens são citadas por R. Schlatter, *Private Property. The History of an Idea* (Londres, 1951), pp. 178-181. Schlatter faz o comentário exato: "Sua defesa da estrutura da política inglesa foi tanto uma teoria da propriedade quanto uma teoria política", embora se possa contestar o rótulo de "teoria".
 90. Não vejo como justificar a ideia de que Burke, em qualquer ocasião, possa ter retirado a severa crítica do direito consuetudinário encontrada em *Abridgement* (op. cit. na nota 43). O fato de Burke não ter completado nem publicado essa obra é explicado por razões que nada têm com nosso problema; veja Cone, *Burke* I, 30-33; *Correspondence* I, ed. T. W. Copeland (Cambridge, 1958), p. 124, nota 5, p. 164, nota 1. Também duvido que, em qualquer momento, Burke possa ter identificado tão intimamente tradição e costume ao direito consuetudinário como Pocock o teria feito.
 91. Naturalmente essa não é a opinião de todos. Quando Paul Veyne, por exemplo, em *Comment on écrit l'Histoire. Essai d'Epistémologie* (Paris, 1971), considera o surgimento da historiografia como um "problema puramente filológico, sem interesse para a filosofia da história" (p. 98), isso se baseia numa conclusão prévia de que a história não passa de "uma atividade intelectual que serve para fins de simples curiosidade" (p. 103). A sugestão de que a história está ligada em primeiro lugar à identidade de grupo é descartada, de modo característico, em quatro palavras: "Quel esprit de sérieux!" (p. 97). De um modo diferente, C. G. Starr, *The Awakening of the Greek Historical Spirit* (Nova York, 1968), considera "espírito histórico" de modo excessivamente amplo, com um "despertar" de mais de dois séculos e meio, culminando com Heródoto.
 92. Quanto ao que aconteceu com as crônicas, a obra de Jacoby é indispensável: *Atthis* e a introdução e notas referentes à sua edição, *Fragmente der griechischen Historiker*, 3B Supl. (2 vols., Leiden, 1954).

98. Pode-se alegar que a insuficiência do calendário e dos documentos gregos é um obstáculo. No começo do século III a.C. Timeu superou a dificuldade cronológica recorrendo às Olimpíadas para determinar datas; as leis de Sólon ainda estavam disponíveis para um exame direto; mesmo documentos insatisfatórios podem ser analisados.
99. Não subestimo os grandes estudiosos da Antiguidade de qualquer época, mas sustento firmemente que seu papel crítico restringiu-se no mais das vezes ao estabelecimento e publicação de material-fonte, e que eles, portanto, não eram historiadores no sentido que tentei especificar. Kurt von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung*, vol. I (Berlim, 1967), afasta a distinção, e subestima os historiadores gregos também, quando diz em sua introdução (*allgemeine Grundlagen*) que o "espírito crítico" deles era "dirigido para os fatos". Em seguida, ele tenta emendar-se com noções vagas como *geschichtliche Lebendigkeit* (p. 4).
100. *Atthis*, p. 205.
101. A respeito de tudo isso, veja Douglas, *Scholars*. Não me esqueci de John Selden, mas ao que parece ele não participou dessa discussão.
102. Veja principalmente A. Momigliano, "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D.", em *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. Momigliano (Oxford, 1963), pp. 79-99, republicado em *Terzo Contributo alla Storia degli Studi Classici...* (2 vols., Roma, 1966), pp. 87-109; cf. seu livro "Popular Religious Beliefs and the Late Roman Historians", reeditado em *Quinto Contributo* (Roma, 1975) II, 73-92.
103. Veja a frase inicial do último capítulo de *The English Constitution*, ratificada numa nota de rodapé da 2ª ed. (1872).
104. *Collected Papers* III, 451.
105. Skinner, "History and Ideology", p. 177.
106. Sobre essa passagem veja Jacoby, *Atthis*, pp. 158-164; A. Momigliano, "L'excursus di Tucide in VI, 54-59", reeditado em *Quinto Contributo* (Roma, 1975) II, 677-81 (com bibliografia completa).
107. L. Pearson, "Historical Allusions in the Attic Orators", *Classical Philology* 36 (1941) 209-29, na p. 217; cf. Jost, *Beispiel*, capítulo 5, e com referência ao mundo antigo em geral, as páginas iniciais de H. Strasburger, *Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung [Sitzungsberichte d. Wiss. Gesellschaft... Frankfurt/Main, V 3* (1966)].
108. A frase entre aspas é de R. B. Perry, *General Theory of Value* (Cambridge, Mass., 1962), p. 486.
109. H. Butterfield, *The Englishman and His History* (Cambridge, 1944), p. 6.
110. *Ibid.*
111. J. A. Barnes, "The Collection of Genealogies", *Rhodes-Livingstone Journal* 5 (1947) 48-55; cf. Goody e Watt, "Literacy", pp. 57-60.
112. Será irrelevante chamar atenção para o argumento de E. Durkheim de que "a investigação livre" na religião aumenta o risco do que ele chamou de "suicídio egoísta"? (*Suicide*, trad. por J. A. Spaulding e G. Simpson, Londres, 1954), pp. 156-170.
113. *The Historian's Craft*, trad. por P. Putnam (Manchester, 1954), p. 30.
114. Meyerhoff, *Time*, p. 105. É uma ficção, que para os historiadores ingleses constitui uma realidade, que nem Spengler nem Toynbee têm sido considerados seriamente pelos profissionais de sua área. Embora isso talvez seja correio na Inglaterra, o mesmo não acontece em outros lugares. Nos primeiros 18 volumes (1950-67) de *Saeculum*, no subtítulo *Jahrbuch für Universalgeschichte*, há sete artigos sobre Toynbee, seis sobre Goethe (cinco do mesmo autor), quatro sobre Marx, dois respectivamente sobre Engels, Huizinga, Jaspers e Mommsen, e não mais que um sobre qualquer outra pessoa.

100. As referências necessárias são encontradas em W. H. Walsh, em sua judiciosa crítica, "The Practical and the Historical Past", em *Politics and Experience* (op. cit. na nota 76), pp. 5-18.
101. *The Practice of History* (ed. Fontana Library, Londres, 1960), pp. 67-68.
103. *The Myth of the State* (ed. Doubleday Anchor Book, Nova York, 1955), p. 373.
104. *Practice*, p. 67.
105. Inaugural Lecture on the Study of History (Londres, 1895), reeditado em seus *Essays on Freedom and Power*, ed. G. Himmelfarb (Londres, 1956), p. 29.

3 Generalizações em história antiga

1. Londres, 1955.
10. Starr voltou ao problema, indagando se o historiador deve ou não julgar (ou deixar de fazê-lo) as instituições e o comportamento das sociedades antigas. E ele vincula explicitamente sua discussão com seu ensaio anterior sobre generalização: "The Roman Place in History", em *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ed. H. Temporini, vol. I i (Berlim e Nova York, 1972), pp. 3-11.
11. "Die Sklaverei in der griechisch-Römischen Welt", em *Rapports* do XI Congresso Internacional de Ciências Históricas, vol. 2 (Uppsala, 1960), pp. 71-97, na p. 81; reeditado em *Gymnasium* 68 (1961), 370-95.
12. Veja *Ancient Slavery and Modern Ideology*, de minha autoria (Londres e Nova York, 1980), capítulo 2; e dois ensaios em *Economy and Society in Ancient Greece*, também de minha autoria, ed. B. D. Shaw e R. D. Saller (Londres e Nova York, 1981), capítulos 7 e 8.
13. Extraído da 2ª ed. (Cambridge, 1952). Existe agora uma 3ª ed. (1972), tão completamente revisada por Barry Nicholas que "poucas são as páginas que ficaram sem alguma alteração". No capítulo que estou considerando, Nicholas eliminou uma falha na periodização tirando o período I de Jolowicz e reagrupando os períodos 2-4. Portanto, uma de minhas objeções ao esquema de Jolowicz é obsoleta. Porém, todas minhas outras citações tiradas do capítulo (e seu título) sobreviveram à revisão e, portanto, deixei meus comentários originais como estavam, num livro no qual, durante 35 anos, foram formadas várias gerações de estudantes de direito.
14. Oxford, 1946, p. 101.
15. M. Mandelbaum, "A Note on History as Narrative", *History and Theory* 6 (1967) 413-19, na p. 417.
16. "Some Observations on Causes of War in Ancient Historiography", disponível de modo mais adequado em seus *Studies in Historiography* (Londres, 1966), capítulo 7.
17. Mas agora veja Y. Garlan, *War in the Ancient World*, trad. por J. Lloyd (Londres, 1975); cf. meu livro *Ancient History*, capítulo 5.
18. Veja, de minha autoria, "Aristotle and Economic Analysis", *Past and Present* 47 (1970) 3-25, reeditado em *Studies in Ancient Society*, ed. Finley (Londres, 1974), capítulo 2.
19. "Traders and Manufacturers in Greece", em *Essays in Greek History and Literature* (Oxford, 1937), pp. 42-66.
20. Sobre tudo isso, veja, de minha autoria, *The Ancient Economy* (Londres, Berkeley, Los Angeles, 2ª ed., 1985).
21. Berkeley e Los Angeles, 1951, p. viii.
22. J. V. A. Fine, *Horoi, Studies in Mortgage, Real Security and Land Tenure, Hesperia*, Supl. 9 (1951), pp. v-vi.

81. Pode-se alegar que a insuficiência do calendário e dos documentos gregos é um obstáculo. No começo do século III a.C. Timeu superou a dificuldade cronológica recorrendo às Olimpíadas para determinar datas; as leis de Sólon ainda estavam disponíveis para um exame direto; mesmo documentos insatisfatórios podem ser analisados.
82. Não subestimo os grandes estudiosos da Antiguidade de qualquer época, mas sustento firmemente que seu papel crítico restringiu-se no mais das vezes ao estabelecimento e publicação de material-fonte, e que eles, portanto, não eram historiadores no sentido que tentei especificar. Kurt von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung*, vol. I (Berlim, 1967), afasta a distinção, e subestima os historiadores gregos também, quando diz em sua introdução (*allgemeine Grundlagen*) que o "espírito crítico" deles era "dirigido para os fatos". Em seguida, ele tenta emendar-se com noções vagas como *geschichtliche Lebendigkeit* (p. 4).
83. *ATMs*, p. 205.
84. A respeito de tudo isso, veja Douglas, *Scholars*. Não me esqueci de John Selden, mas ao que parece ele não participou dessa discussão.
85. Veja principalmente A. Momigliano, "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D.", em *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. Momigliano (Oxford, 1963), pp. 79-99, republicado em *Terzo Contributo alla Storia degli Studi Classici...* (2 vols., Roma, 1966), pp. 87-109; cf. seu livro "Popular Religious Beliefs and the Late Roman Historians", reeditado em *Quinto Contributo* (Roma, 1975) II, 73-92.
86. Veja a frase inicial do último capítulo de *The English Constitution*, ratificada numa nota de rodapé da 2ª ed. (1872).
87. *Collected Papers* III, 451.
88. Skinner, "History and Ideology", p. 177.
89. Sobre essa passagem veja Jacoby, *Atthis*, pp. 158-164; A. Momigliano, "L'excursus di Tucídide in VI, 54-59", reeditado em *Quinto Contributo* (Roma, 1975) II, 677-81 (com bibliografia completa).
90. L. Pearson, "Historical Allusions in the Attic Orators", *Clássica! Philology* 36 (1941) 209-29, na p. 217; cf. Jost, *Beispiel*, capítulo 5, e com referência ao mundo antigo em geral, as páginas iniciais de H. Strasburger, *Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung [Sitzungsberichte d. Wiss. Gesellschaft... Frankfurt/Main, V 3* (1966)].
91. A frase entre aspas é de R. B. Perry, *General Theory of Value* (Cambridge, Mass., 1962), p. 486.
92. H. Butterfield, *The Englishman and His History* (Cambridge, 1944), p. 6.
93. *Ibid.*
94. J. A. Barnes, "The Collection of Genealogies", *Rhodes-Livingstone Journal* 5 (1947) 48-55; cf. Goody e Watt, "Literacy", pp. 57-60.
95. Será irrelevante chamar atenção para o argumento de E. Durkheim de que "a investigação livre" na religião aumenta o risco do que ele chamou de "suicídio egoísta"? (*Suicide*, trad. por J. A. Spaulding e G. Simpson, Londres, 1954), pp. 156-170.
96. *The Historian's Craft*, trad. por P. Putnam (Manchester, 1954), p. 30.
97. Meyerhoff, *Time*, p. 105. É uma ficção, que para os historiadores ingleses constitui uma realidade, que nem Spengler nem Toynbee têm sido considerados seriamente pelos profissionais de sua área. Embora isso talvez seja correto na Inglaterra, o mesmo não acontece em outros lugares. Nos primeiros 18 volumes (1950-67) de *Saeculum*, no subtítulo *Jahrbuch für Universalgeschichte*, há sete artigos sobre Toynbee, seis sobre Goethe (cinco do mesmo autor), quatro sobre Marx, dois respectivamente sobre Engels, Huizinga, Jaspers e Mommsen, e não mais que um sobre qualquer outra pessoa.

15. *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (Filadélfia, 1955), p. 18. Numa inteligente *tour de force* P. F. Lazarsfeld disse tudo o que é preciso ser dito sobre o senso comum na introdução de "The American Soldier — an Expository Review", *Public Opinion Quarterly* 13 (1949) 377-404.

4 A tradição histórica: os *Contributi* de Arnaldo Momigliano

10. Turim, 1931; reeditado em Amsterdam, 1968.
11. Nesse contexto, veja por exemplo sua análise de *Tacitus*, de Syme (III, 739-744), "Marginal Notes on the History of Classical Philology" (I, 379-87), ou a queixa (I, 343) sobre a falta de informações sobre os anos de Rostovtzeff na Rússia.
12. *Science and Society* 10 (1946), 361-91.
13. Bradford Welles, que deve ter tomado conhecimento do artigo de Reinold, omitiu-o da nota bibliográfica anexa à terceira e mais longa de suas apreciações sobre Rostovtzeff, em *Architects and Craftsmen in History. Festschrift für A. P. Usher* (Tubingen, 1956), p. 57, nota 6.
14. *Journal of Hellenic Studies* 88 (1958) 156.
15. Deveria ser chamada atenção para o importante livro de B. Bravo, muito influenciado por Momigliano, *Phitologie, Histoire, Philosophie d'Hisloire. Etude sur J. G. Droysen, Historien de l'Antiquité* (Wroclaw, Varsóvia, Cracóvia, 1968).
16. Veja a resenha de Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (III, 759-64), ou "Time in Ancient Historiography" (IV, 13-41).
17. H. Langerbeck, in *Gnomon* 34 (1962) 101.
18. *Paideia: the Ideais of Greek Culture*, vol. I, trad. da 2ª ed. por G. Highet (Oxford, 1939), pp. xvii, xviii. O prefácio da primeira edição alemã é datado de outubro de 1933, o da segunda, de julho de 1935. Cf. W. Schadewaldt, "Lebenswerte des Griechischen", em *Der Lebenswert des Griechischen*, ed. H. Gehrig [*Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg*, 29 (1973)], pp. 65-75, que lembra, involuntariamente, é claro, uma longa paródia de D. H. Lawrence sobre os etruscos.
19. Veja o "Chiarimento" que se seguiu à resenha de Berve, publicada em *Athenaeum*, sem especf. 43 (1965), 441-43, mencionado mas não reeditado no *Terzo Contributo*.
14. A versão em inglês é uma reedição (I, 361-54), a em italiano não, *Rivista Storica Italiana* 65 (1953) 481-95, que cobre a mesma área, mas não é uma mera tradução.
15. Com respeito a tudo isso veja agora A. Momigliano, *Alien Wisdom* (Cambridge, 1975).

5 Arqueologia e história

3. *Studies in Historiography* (Londres, 1966), p. 91.
4. L. R. e S. R. Binford, *New Perspectives in Archaeology* (Chicago, 1968); cf. o artigo-crítica "Renouveau des Méthodes et Théorie d'Archéologie", de S. Cleuziou e outros, *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 28 (1973) 35-51.

3. *Ancient Europe* (Edimburgo, 1965), pp. 4-5.
4. *Dawn of the Gods* (Londres, 1968), p. 6.
5. Talvez não adiante nada *miss* Hawkes ser uma das mais enérgicas defensoras do romance da arqueologia contra a doutrina rigorosa e o emprego cada vez maior de uma bateria de testes científicos; veja seu artigo, "The Proper Study of Mankind", *Antiquity* 42 (1968) 255-62. Mas, de forma alguma, ela é a única: veja, por exemplo, a introdução de *They Found the Buried Cities*, feita por R. Wauchope (Chicago, 1965).
6. *Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete...* (Londres, 1968), parte II.
7. *Analytical Archaeology* (Londres, 1968), p. 17.
8. Esse ponto de vista foi levantado por C. Renfrew no início de sua resenha do livro de Ucko em *Man* 4 (1969) 297-8.
9. *Ibid.*
10. "The Interpretation of Prehistoric Anthropomorphic Figurines", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 92 (1962) 38-54.
11. *Op. cit.*, pp. 21-22.
12. Um argumento comparável, baseado no material de Malinowski, sobre as ilhas Trobriand, encontra-se em M. A. Smith, "The Limitation of Inference in Archaeology", *Archaeological News Letter* 6 (1955) 307, do qual a afirmação mais comumente citada chamei de posição pessimista.
13. *Op. cit.*, pp. 11, xiii, 3; cf. A. C. Spaulding, em Binford, *op. cit.*, p. 33. Meu "argumento volta-se para (1) o verdadeiro abandono pelos dois grupos [arqueólogos e antropólogos sociais] da noção de explicação histórica como uma categoria válida de atividade intelectual e, mais ainda, de atividade científica".
14. Clarke, *op. cit.*, p. 13.
15. *Ibid.*, p. 22.
16. *Ibid.*, pp. 21-22.
17. *Ibid.*, p. 13.
18. Veja B. G. Trigger, "Major Concepts of Archaeology in Historical Perspective", *Man* 3 (1968) 527-41. Esse artigo e os livros de Clarke e dos Binford apresentam bibliografias mais antigas e completas sobre as novas perspectivas. O volume de publicações relevantes entre 1975 e 1985 tornou-se imenso e não pode ser considerado nesta revisão mínima.
19. Clarke, *op. cit.*, pp. 112-13.
20. *Ibid.*, p. 392.
21. *Ibid.*, pp. 618-624. O estudo original é o de G. A. Fedorov-Davydov, "On Dating Types of Artefacts from Burial Assemblages", *Sovetskaya Arkheologia* A5, 3 (1965) 50-65, reeditado em inglês em *Soviet Anthropology and Archaeology* 5, 2 (1966) 22-33.
22. Qualquer pessoa que acredite que pode ser fácil tirarem-se conclusões seguras de, pelo menos, certos tipos de objetos aproveitará a leitura de P. J. Ucko, "Penis Sheaths: a Comparative Study", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute... for 1969*, pp. 27-67.
23. Veja, por exemplo, M. I. Finley e outros, "The Trojan War", *Journal of Hellenic Studies* 84 (1964) 1-20, mais recentemente, meu livro *World of Odysseus* (2ª ed., Nova York e Londres, 1977), cap. 1.
24. Veja E. H. Warmington, ed., *Remains of Old Latin* IH-IV, na *Loeb Classical Library*.
25. E. Gjerstad, *Early Rome* (6 vols., Lund, 1953-73).
26. Veja A. Momigliano, *Terzo Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico* (2 vols., Roma, 1966) parte III, e *Quarto Contributo...* (Roma, 1969), parte III; meu resumo em *Ancient History: Evidence and Models* (Londres e Nova York, 1985), capítulo 2.

27. Talvez o melhor relato introdutório seja o de John Boardman, *The Greeks Overseas* (3ª ed., Penguin, 1980).
28. Devemos estar atentos para a nova e promissora investigação agora em andamento, baseada na distribuição, no sul da Itália e Sicília, da cerâmica ateniense importada; veja o breve relato de G. Vallet, com discussão, em *La Circolazione della Moneta A teniese in Sicilia e in Magna Grécia* (publicado como suplemento dos vols. 12-14 dos *Annali* do Instituto Italiano di Numismática, 1969), pp. 225-37. Cf. S. Dimitriu e P. Alexandrescu, "L'Importation de la Céramique Attique dans les Colonies du Pont-Euxin avant les Guerres Médiques", *Revue Archéologique*, sem especf. (1973), n° i, pp. 23-38.
29. Veja meu relato sobre a Grécia clássica em *Trade and Politics in the Ancient World*, vol. 1 dos *Proceedings* da segunda Conferência Internacional de História Económica, Aix-en-Provence, 1962 (Paris e Haia, 1965), pp. 11-35.
30. Charles Singer e outros, *A History of Technology* (Oxford, 1954-58). Fiz uma severa crítica do vol. 2 em *Economic History Review*, 2ª ser., 12 (1959) 120-25, e não tenho nenhuma razão para fazer qualquer reconsideração. Na verdade, minhas objeções são reforçadas pela perniciosa influência que essa obra continua a exercer; a mais recente, *Technology in the Ancient World* (Londres, 1970), uma introdução popular escrita por um conhecido especialista, H. Hodges, para a qual as "duas fontes principais" são o livro de Singer e o último livro-múltiplo de R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology* (Leiden, 1955), revela pouco interesse pelas evidências não arqueológicas e, a julgar pelo texto, pouco conhecimento. Forbes, apressa-me a dizer, não pertence a essa escola de pensamento.
31. Veja M. Renard, *Technique et Agriculture en Pays Trévire et Remais* (Bruxelas, 1959); J. Kolendo, "La Moissoneuse Antique en Gaule Romaine", *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* (1960) 1099-1114, e *Postep techniczny sily roboczej w rolnictwie starozytniej Italii* (Academia Polonesa de Ciências, 1968), com sumário em francês, pp. 184-87, e em *Acta Polónias Histórica* 18 (1968) 51-62; K. D. White, *Agricultural Implements of the Roman* (fo/-W(Cambridge, 1967).
32. C. Renfrew e outros, "Obsidian in the Aegean", *Annual of the British School at Athens* 60 (1965) 225-47.
33. Veja C. Renfrew e J. S. Peacey, "Aegean Marble: a Petrological Study", *ibid.*, 63 (1968) 45-66. Um exemplo de como foram tiradas conclusões históricas de uma falsa suposição sobre a origem de uma placa de mármore na qual fora inscrito um decreto é discutido por A. Georadiadès e W. K. Pritchett, "The Koan Fragment of the Monetary Decree", *Bulletin de Correspondance Hellénique* 89 (1965) 400-40.
34. *Op. cit.*, p. 45.
35. *The Social and Economic History of the Hellenistic World* (3 vols., Oxford, 1941), pp. 775-776.
36. As sérias falhas na situação atual foram expostas por J.-Y. Empereur no *Bulletin de Correspondance Hellénique* 106 (1982) 219-33.
37. Veja P. Courbin na introdução de um livro editado por ele, *Eludes Archéologiques* (Paris, 1963), pp. 14-16.
38. A. M. Snodgrass, "Barbarian Europe and Early Iron Age Greece", *Proceedings of the Prehistoric Society* 31 (1965) 229-40. Veja também dele, *The Dark Age of Greece* (Edimburgo, 1971), capítulo 5.
39. A situação emerge claramente no fascículo de M. Androniko, *Toienkult*, em *Archaeologia Homérica* (Göttingen, 1968). Enquanto a parte sobre cremação e inumação (pp. 51-76) permite uma quantidade de importantes tabulações e formulações diacrônicas (embora não seja ele quem as fez, preferindo a técnica menos reveladora da prosa contínua), a parte, muito mais curta, sobre objetos enterra-

dos junto com os mortos (pp. 97-102) dificilmente serve para aumentar nosso conhecimento.

40. Londres, 1964.
41. Quanto à Idade do Bronze, foi tomada uma importante providência por W. A. McDonald e R. Hope Simpson, ao catalogarem sítios no Peloponeso; veja *American Journal of Archaeology* 65 (1961) 221-60; 68 (1964) 229-45; 73 (1969) 123-77. Cf. Hope Simpson, *A Gazetteer and Atlas of Mycenaean Sites* [Bulletin, London Institute of Classical Studies, Supl. 16 (1965)].
42. Veja os detalhes, principalmente os referentes à Grécia clássica, em S. C. Humphreys, "Archaeology and the Social and Economic History of Classical Greece", em *Anthropology and the Greeks* (Londres, 1978), capítulo 4.
43. F. M. Cornford, *Microcosmographia Académica* (4ª ed., Cambridge, 1949), p. 16.
44. Veja Courbin, *op. cit.*, p. 15: "As condições de trabalho [em arqueologia] têm muitas vezes destruído as respostas antes que as perguntas pudessem ser colocadas... Por que nos surpreendemos com o fato de que, diante dessas condições, tantas escavações acabem sendo virtualmente inúteis para qualquer outra coisa além da história da arte?"
45. "Die Bedeutung der bemahlten Keramik für den griechischen Handel", *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts* 74 (1959) 114-23.

6 A antropologia e os clássicos

1. A conferência foi reeditada em *Themis*, na edição da University Books (Hyde Park, Nova York, 1962).
2. Extraído de Clyde Kluckhohn, *Anthropology and the Classics* (Providence, 1961), p. 20.
3. Gilbert Murray, *An Unfinished Autobiography*, ed. Jean Smith e Arnold Toynbee (Londres, 1960), p. 140. A parte II, da qual foi extraída essa citação, consiste de "contribuições de seus amigos".
4. *The Greeks and the Irrational* (Berkeley e Los Angeles, 1951), pp. 104 e 122, nota 5.
5. *Myth: Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures* (Cambridge, Berkeley e Los Angeles, 1970), p. 273.
6. Mesmo Louis Gernet, o mais tenaz durkheimiano de todos os helenistas, parece não ter se envolvido muito com os estudos antropológicos desenvolvidos no norte da África, durante os trinta anos que lecionou na Universidade da Argélia, de 1917 a 1947; veja S. C. Humphreys, "The Work of Louis Gernet", *History and Theory* 10 (1971) 172-96, na p. 176.
7. Veja R. Ackerman, "Jane Ellen Harrison: The Early Work", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 13 (1972) 209-30.
8. Introdução a Thorne Deuel, *The Human Factor in the Behavior of Peoples* (Illinois State Museum, Springfield, 1971), p. ix. Cf. a apresentação feita por A. L. Kroeber para o compêndio que ele editou, *Anthropology Today* (Chicago, 1953).
9. Em *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, ed. R. Firth (Londres, 1957), p. 136.
10. *Op. cit.*, p. 22.
11. E. E. Evans-Pritchard, *Essays in Social Anthropology* (Londres, 1962), p. 15.
12. Evans-Pritchard disse-o elegantemente, a respeito da história em geral: *ibid.*, capítulos I e 3.

13. "Implications of Literacy in Traditional China and India", em *Literacy in Traditional Societies*, ed. J. Goody (Cambridge, 1968), pp. 70-84, nas pp. 70-72.
14. A frase é de Philip Abrams, "The Sense of the Past and the Origins of Sociology", *Past & Present*, 55 (1972) 18-32, na p. 20.
15. As duas conferências encontram-se em seus *Essays*. A frase citada está na p. 46.
16. *History and Social Anthropology*, ed. I. M. Lewis (Londres, 1968), p. xiv.
17. *Ibid.*, p. xxv.
18. A. G. Spaulding, em *New Perspectives in Archaeology*, ed. L. R. e S. R. Binford (Chicago, 1968), p. 33. Veja de modo geral o capítulo 5.
19. *Essays*, p. 20.
20. Deuel, *op. cit.*, p. 148; cf. sua afirmação seguinte: "As pessoas têm de trabalhar para obter comida e outras necessidades." C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, trad. por C. Jacobson e B. G. Schoepf (Londres, 1968), p. 13, cita algumas afirmações de Malinowski exatamente nesse mesmo nível de generalidades inúteis.
21. "Some Problems of Methodology in the Social Sciences", reeditado em seu livro *Race, Language and Culture* (Nova York, 1940), pp. 260-269, na p. 268.
22. *Rethinking Anthropology* (Londres, ed. corrigida, 1966), capítulo 1.
23. "Sociology and History" (um artigo-crítica), *Past & Present*, 52 (1971), 118-25, na p. 122. Cf. a clara formulação de W. G. Runciman, "A Sociologia Guntamente com a história e a antropologia) é uma consumidora de leis, não uma produtora delas". *Sociology in Its Place* (Cambridge, 1970), p. 10.
24. Runciman, *op. cit.*, capítulo 1, aceita a possibilidade de leis num "sentido va go" em história, antropologia e sociologia, mas essa distinção não invalida minha argumentação.
25. J. A. Barnes, "Time Files like an Arrow", *Man*, sem especif. 6 (1971) 537-52, na p. 541.
26. F. Boas, "History and Science in Anthropology: a Reply", *American Anthropologist*, sem especif. 38 (1936) 137-51, reeditado em seu *Race Language*, pp. 305-311, na p. 305.
27. L. Rosen, "Language, History, and the Logic of Inquiry in Lévi-Strauss and Sartre", *History and Theory* 10 (1971) 259-94, na p. 286.
28. *Ibid.*, p. 285. Espero que ninguém faça objeção ao fato de eu ter citado um comentador em vez das *ipsissima verba* de Lévi-Strauss.
29. Extraído da tradução inglesa (Londres, 1966), p. 262. Cf. R. Nisbet, "The Myth of the Renaissance", *Comparative Studies in Society and History* 15 (1973) 473-92.
30. Em *Comparative Studies in Society and History* 13 (1971) 357.
31. *Op. cit.*, p. 545.
32. Cf. as frases iniciais de Abrams, "Sense of the Past": "A Sociologia é uma tentativa de compreender a direção da mudança. Mais exatamente, é a ciência do desenvolvimento social."
33. J. Piaget, *Structuralism*, trad. por C. Maschler (Londres, 1971), p. 12.
34. *Essays*, p. 19.
35. Lewis, *op. cit.*, p. xi.
36. Veja Leach, *Rethinking Anthropology*, ou, a respeito desse assunto, todo seu *Political Systems of Highland Burma* (Londres, 1954).
37. "Malinowski and the Study of Social Change", em Firth, *op. cit.*, pp. 229-244, na p. 243.
38. Leach, em Firth, *op. cit.*, p. 131, citando "Modes of Thought", de Lienhardt, em E. E. Evans-Pritchard e outros, *The Institutions of Primitive Society* (Londres, 1954), pp. 95-107, na p. 97.
39. *Essays*, pp. 16-17.
40. *Literacy*, p. 28.

41. *Ibid.*, especialmente sua introdução e o primeiro capítulo (de Goody e Ian Watt).
42. Veja Evans-Pritchard, *Essays*, pp. 23-24; cf. Abrams, "Sociology and History".
43. Gough, *op. cit.*, apresenta um bom exemplo.
44. *Literacy*, p. 2.
45. M. G. Smith, "A Structural Approach to Comparative Politics", em *Varieties of Political Theory*, ed. David Easton (Englewood Cliffs, N. J., 1966), pp. 113-128, nas pp. 114-115.
46. *Modern Revolutions* (Cambridge, 1972), p. 242.
47. *African Political Systems*, ed. M. Fortes e E. E. Evans-Pritchard (Londres, 1940), pp. xx-xxi.
48. *Political Anthropology*, trad. por A. M. Sheridan Smith (Penguin, 1972), pp. vii-viii, 187, 195.
49. *Ibid.*, pp. 1, 23.
50. *Ibid.*, p. 149.
51. F. G. Bailey, *Stratagems and Spoils. A Social Anthropology of Politics* (Oxford, 1969), pp. xiii, 1, ix. Não estou assustado com as ameaças preliminares de Bailey (p. xi): "Agarrar-se às diferenças e usá-las para classificar os povos como superiores e inferiores é cientificamente inútil (porque impede a investigação sistemática), e também imoral."
52. E. A. Winckler, "Political Anthropology", em *Biennial Review of Anthropology 1969*, ed. B. J. Siegel (Stanford, 1970), pp. 301-86, nas pp. 305-306.
53. *Ibid.*, pp. 303, 307-309.
54. I. Schapera, *Government and Politics in Tribal Societies* (1956), pp. 61-62, 205; e Lucy Mair, *Primitive Government* (Penguin, 1964), p. 111.
55. Mair, *ibid.*, p. 138.
56. *Op. cit.*, p. 13; cf. pp. 18 e 42 (Gluckman).
57. *Anthropologie de la Grèce Ancienne*, ed. J.-P. Vernant (Paris, 1968), III.
58. A frase citada é de Abrams, da citação, mais completa, na nota 23.
59. S. C. Humphreys, em *Man*, sem espcf. 5 (1970) 528.
60. Veja W. Nippel, "Die Heimkehr der Argonauten aus der Südsee", *Chiron* 12 (1982) 1-39; o artigo bibliográfico de G. Dalton, "Economic Anthropology", *American Behavioral Science* 20 (1977) 635-56; simpósio de Polyani em *Annales, E. S. C.* 29 (1974) 1309-80, reeditado em inglês em *Researches in Economic Anthropology* 4 (1981) 1-98.
61. Veja Finley, *The Ancient Economy* (2ª ed., Londres, Berkeley e Los Angeles, 1985); mais especificamente "Aristotle and Economic Analysis", *Past & Present* 47 (1970) 3-25.
62. Veja Runciman, *op. cit.*, capítulos 1 e 2, mais sucintamente nas pp. 16-17.
63. Eu desenvolvi essa questão e dei exemplos concretos em meu *Ancient History: Evidence and Models* (Londres e Nova York, 1985).
64. *Highland Burma*, p. 16.
65. Veja E. Gellener, *Cause and Meaning in the Social Sciences*, ed. I. C. Jervie e J. Agassi (Londres e Boston, 1973), capítulo 7.

7 Os gregos antigos e sua nação

1. *A History of Greece*, vol. 2 (Londres, 1862), pp. 39-41.
2. Houve outra agitação em torno de um Estado mundial (ou "um só mundo"), proposto imediatamente após a Segunda Guerra Mundial, como, por exemplo, Norman Cousins, *Modern Man Is Obsolete* (Nova York, 1945).

3. Um protesto notável é o de H. Strasburger, "Der Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen", *Historische Zeitschrift* 177 (1954) 227-48, reeditado em *Studien zur alten Geschichte*, ed. W. Schmitthenner e R. Zoepffel (Hildesheim, 1982) I 423-48 (cito a paginação original). Outro, tendencioso, será observado mais tarde: H. E. Stier, *Grundlagen und Sinn der griechischen Geschichte* (Stuttgart, 1945).
4. Walbank, "Nationality in Roman History", pp. 146-148. O Léxico de Liddell-Scott-Jones está igualmente errado: a definição básica dada para *patris*, originalmente uma forma poética feminina de *pátrios* (que encontramos no capítulo 2), que depois caiu no uso comum, é "pátria, país", e, como acepção secundária, "cidade natal". O fato é que *patris* normalmente só significa "pátria, país" no sentido particular de "cidade natal"; veja Stier, *op. cit.*, pp. 117-119. Na verdade, em Homero, *patris* tinha a conotação ainda mais estrita de "patrimônio da família": Strasburger, *op. cit.*, pp. 230-232.
5. John Stuart Mill, citado de C. K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning* (10ª ed., Londres, 1949), antecedendo a p. 1.
6. Num ensaio de publicação póstuma, "La Nation", *L'Année Sociologique* (1953-4) 7-68, Mareei Mauss demonstrou que o elo conceitual íntimo entre nação e Esta do ressalta a conhecida história da dificuldade de se definir "nação" satisfatoriamente. "Nação", incidentemente, não pode ser traduzida para o grego antigo, e "Hélade" foi empregada em vários sentidos, inclusive "Grécia antiga" na acepção estrita do mundo grego antes da grande expansão oriental e ocidental (por exemplo, Tucídides, 1.2.1).
7. *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Génesis des deutschen Nationalstaates* (Munique e Berlim, 1908), p. 7. Citei apenas uma parte da prolongada (e misturada) metáfora biológica, até certo ponto porque frases como "Selbstbestimmungsdrang der Nationen" estão acima de minha capacidade de tradução.
8. Stier, *op. cit.*, pp. 108-110, 167-70, criticando Meinecke, nega isso. A *polis*, diz ele, era uma *Staatsnation* propriamente dita, mas ele discorda inteiramente de Meinecke quanto aos termos deste último, como convém a um historiador com uma associação intelectual íntima com Spengler.
9. Walbank, "Nationality in Roman History", p. 148. O argumento seguinte de que a grande dispersão dos gregos impediu a unificação política de toda a Hélade é uma tentativa para desviar o assunto. Deixemos de lado Fase ou Sinope na Ásia Menor, Marselha na Gália. Não houve movimento algum para unificar a península grega ou a Sicília grega, onde as condições de contiguidade e tamanho controlável foram atendidas: cada qual tornou-se uma província romana individual antes do fim do século II a.C.
10. Por trás da ideologia da linhagem comum estão aspectos mais amplos das origens humana e étnica, que os gregos manipulavam de vários modos para situar-se acima e além dos bárbaros; veja E. J. Bickerman, "Origines Gentium", *Classical Philology* 47 (1952) 65-81.
11. Xenófanos, frag. 11 e 15, ed. Diels-Kranz.
12. Heráclito, frag. 40 e 57, ed. Diels-Kranz.
13. Examinei algumas das implicações em meu livro *Democracy Ancient and Modern* (2ª ed., New Brunswick e Londres, 1985).
14. Heráclito, frag. 107. Epicuro tinha um ponto de vista semelhante de acordo com Clemente de Alexandria, *Stromata*, 1.15.67.1.
15. Para um exemplo modesto das descobertas possibilitadas por tal análise quantitativa, veja Helen H. Bacon, *Barbarians in Greek Tragedy* (New Haven, 1961). Abstei-me de usar o termo técnico "análise de conteúdo" empregado na pesquisa de comunicação moderna porque ele parece enfurecer alguns historiadores clássicos. A maior parte do trabalho atual parece concentrar-se na comunicação

- de massa, na propaganda e política, ou na psicoterapia, todas contemporâneas. Para o historiador, a introdução mais útil ainda é B. Berelson, *Content Analysis in Communication Research* (1952, reeditado em Nova York, 1971); cf. a introdução à parte I, por K. Krippendorff, e a extensa bibliografia em *The Analysis of Communication Content*, ed. G. Gerbner *et al.* (Nova York, 1969). Quanto à aplicação das técnicas a uma questão histórica, veja, por exemplo, G. Shapiro *et al.*, "Quantitative Studies of the French Revolution", *History and Theory* 12 (1973) 163-91.
16. As traduções de Hesíodo são de H. G. Evelyn-White na Loeb Classical Library.
 17. Não levarei em conta a distinção sugerida por R. K. Merton entre "grupos" e "categorias" porque, embora útil em certas análises, ela introduziria uma complicação desnecessária na presente discussão; veja Merton e A. K. Rossi, "Contribution to the Theory of Reference Group Behavior", em *Readings in Reference Group Theory and Research*, ed. H. H. Hyman e E. Singer (Nova York e Londres, 1968), pp. 26-68, reeditado parcialmente em *Social Theory and Social Structure*, de Merton (ed. rev., Glencoe, 111., 1957), pp. 225-275. Hélade é naturalmente uma categoria nessa terminologia. Há outras categorias, que não me dei o trabalho de incluir em minha lista, tais como lacedemônios e jônios.
 18. A melhor edição de Enéias, em versão inglesa e comentários detalhados, é a de L. W. Hunter, rev. por S. A. Handford (Oxford, 1927). Modifiquei ligeiramente sua tradução.
 19. Veja L. P. Marinovitch, "Greece in the Fourth Century B.C. Social Struggle and Mercenaries in the Work of Aeneas Tacticus", *Vestnik drevnei istorii* (1962) 49-77 (em russo).
 20. É digno de nota que não tenha havido um estudo completo antes da publicação de *Stasis* (Munique, 1985), livro de 400 páginas de H.-J. Gehrke. E, infelizmente, ele restringe o sentido de *stasis* à guerra civil, uma definição muito limitada, como o demonstrou D. Loenen na aula inaugural *Stasis* (Amsterdam, 1953), obra não incluída na bibliografia de Gehrke.
 21. Veja a documentação referente aos séculos V e IV a.C. em Gehrke, *op. cit.*, pp. 268-308.
 22. Cf. a generalização de que a formação de uma nação autoconsciente sempre "começa com um núcleo social relativamente pequeno, cuja influência, depois de difundir-se intensamente, atinge milhões de pessoas... Ela se origina com líderes individuais independentes em várias esferas da atividade cultural..." (grifos meus): F. Znaniecki, *Modern Nationalities: A Sociological Study* (Urbana, 111., 1952), p. 24.
 23. Não posso entrar numa discussão sobre as ligas gregas. Sobre isso veja J. A. O. Larsen, *Greek Federal States* (Oxford, 1968) e sua obra anterior *Representative Government in Greek and Roman History* (Berkeley e Los Angeles, 1955). Alguas mas eram na realidade impérios em miniatura, nos quais uma *polis* procurava dominar a outra. Outras eram tentativas mais genuínas de uma federação voluntária em áreas limitadas, e o fato surpreendente é que estas surgiram precisamente nas regiões mais atrasadas, notadamente a Etólia e a Aquéia, nas quais a *polis* era pouco desenvolvida. De qualquer modo, elas não eram mais imunes à *stasis* que as cidades que as formavam.
 24. Veja a documentação em Walbank, "Nationality in Roman History", p. 147.
 25. O estudo fundamental encontra-se em A. Aymard, "L'Évolution du Protocole Royal Grec et son Évolution", *Revue des Études Anciennes* 1 (1943) 232-63, reeditado em seus *Études d'Histoire Ancienne* (Paris, 1967), pp. 73-99. A única e rara exceção ao que acabei de dizer, a monarquia "tribal" (daí "rei dos macedônios"), é irrelevante aqui.

26. Diógenes Laércio, *A Vida dos Filósofos*, 6.63. Cf. Marco Aurélio, *Meditações*, 4.23.
27. No Egito ptolomaico, uma "cidade" grega, em muitos casos, continuava sendo, por longo tempo, a cidade da qual ele ou seus ancestrais tinham emigrado para o Egito e, portanto, não tinha importância jurídica: veja E. Bickermann, "Der Heimatsvermerk und die staatsrechtliche Stellung der Hellenen im ptolemäischen Ägypten", *Archiv für Papyrusforschung* 8 (1927) 216-39; D. Nór, "Origo. Studien zur Orts-, Staats-, und Reichszugehörigkeit in der Antike", *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 31 (1963) 525-600, nas pp. 539-549.
28. Veja a sutil distinção, na esfera da cidade-ef/mos, descoberta por J. Roy, "Arcadian Nationality as Seen in *Xenophon's Anabasis*", *Mnemosyne*, 4? ser., 25 (1972) 129-36.

8 O problema da unidade do direito grego

1. Leipzig, 1891, reeditado em 1963, pp. 61-62.
2. H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, 1961), p. 171.
3. Fez-se a sugestão plausível de que o que Estrabão (3.3.7) tinha em mente sobre os lusitanos era um contraste com os baleares, entre os quais, segundo Diodoro (5.18.1), era costume primeiro os parentes do noivo terem relações sexuais com a noiva.
4. A melhor redação encontra-se em *Inscriptiones Graecae Siciliae...*, ed. V. Arangio-Ruiz e A. Olivieri (Milão, 1925).
5. H. J. Wolff, em *Seminar* 3 (1945) 104, reeditado em seu *Beiträge zur Rechtsgeschichte Altgriechenlands...* (Weimar, 1961), pp. 243-258.
6. Isso foi satisfatoriamente formulado por L. Gernet nas páginas finais (cciii-ccvi) de sua introdução no volume I da edição Budé das *Leis* (Paris, 1951).
7. M. I. Finley, "Marriage, Sale and Gift in the Homeric World", *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 3? ser., 2 (1955) 167-94, reeditado em meu livro *Economy and Society* (veja capítulo 3, nota 4), capítulo 14.
8. H. J. Wolff, "Die Grundlagen des griechischen Eherechts", *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 20 (1952) 1-29, 157-81.
9. *Ibid.*, p. 160.
10. A cidadania dos diferentes tipos de *nothoi* não está inteiramente clara; veja de modo geral A. R. W. Harrison, *The Law of Athens: The Family and Property* (Oxford, 1958), pp. 61-70.
11. "Eherecht", p. 167. Não me convenceu uma recente tentativa de interpretar o documento de 311 a.C. como permanecendo estritamente dentro da "tradição grega de casamento por *engyesis*"; C. Vatin, *Recherches sur le Mariage et la Condition de la Femme Mariée à l'Époque Hellénistique* (Paris, 1970), pp. 165-67.
12. Wolff, "Eherecht", pp. 159, 162. Compare a conclusão tirada da mesma evidência por U. E. Paoli, "Diritto Attico e Diritto Greco", em *Scritti... in Onoredi Contarò Ferrini* (Milão, 1946), pp. 571-593.
13. *Elephantine-Papyri*, ed. Rubensohn (Berlim, 1907), n? I, reeditado em *Grundzüge und Chrestomathie der Papyrskunde*, de L. Mitteis e U. Wilcken (Leipzig e Berlim, 1912), II, n? 283.
14. O documento é "duplo". Na primeira cópia o escriba omitiu cuidadosamente o nome da cidade do noivo, Temenos na Ásia Menor, que consta da segunda cópia. O editor original chamou atenção para o fato; este, porém, foi descon siderado por Mitteis-Wilcken e pelos estudiosos desde aquela época, inclusive eu,

- a despeito de um protesto de J. Bingen em *Chronique d'Egypte* 41 (1966) 403. Obviamente não há motivo para elegermos a cidade da noiva, mais que a do noivo, como modelo, e o paralelo cosiano é o único que se enquadra nessa categoria. Não obstante, mantive meu texto original porque o tipo de raciocínio que estou criticando não pode ser contestado por meio da eliminação de um único texto.
15. *Sammlung der griechischen Dialektinschriften*, n° 3624.
 16. Em *Beiträge*, p. 221, Wolff compara essa passagem com a frase de Demóstenes, 57.53, "fosse eu um *nothos* ou um *xenos*". As duas passagens juntas provam que os *nothoi* não eram *xenoi*, não eram membros de outra comunidade, o que é irrefutável, mas não muito esclarecedor.
 17. *The Definition of Law*, ed. A. H. Campbell (Cambridge, 1958), p. 4.
 18. Veja E. Rabel, "Nachgeformte Rechtsgeschäfte", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung* 21 (1906) 290-335; 28 (1907) 311-79, reeditado em seu *Gesammelte Aufsätze*, vol. 4, ed. H. J. Wolff (Tübingen, 1971), pp. 9-104.
 19. Veja F. Bómer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom* 2 [Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse* (1960), n° 1], pp. 29-49.
 20. *Inscriptiones Graecae* XII Sup., n° 347, linhas 1-2.
 21. Veja J. Modrzejewski, "La Règle de Droit dans l'Égypte Ptolémaïque", *American Studies in Papyrology* 1 (1966) 125-73.
 22. Houve falha de difusão mesmo neste campo, veja rapidamente meu livro *Ancient Economy*, pp. 162-63, a respeito dos tribunais comerciais atenienses (*dikai emporikai*).
 23. Veja W. Kamps, "L'Origine de la Fondation Culturelle dans la Grèce Ancienne", *Archives d'Histoire du Droit Oriental* 1 (1937) 145-79.

9 A alienabilidade da terra na antiga Grécia

1. Para uma apresentação completa das fontes e da bibliografia veja D. Asheri, *Distribuzioni di Terre nell'Antica Grécia* [Memória dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali..., 4ª ser. (166), n° 10], suplementado com seu "Supplementi Coloniali e Condizione Giuridica della Terra nel Mondo Greco", *Rivista Storica dell'Antichità* 1 (1971) 77-91. Um sumário e uma crítica úteis poderão ser encontrados em F. Cassola, "Sull'Alienabilità dei Suoli nel Mondo Greco", *Labeo* 11 (1965) 206-19. Embora tenha se concentrado inicialmente no período antigo, a discussão sofreu uma mudança de direção originada pelo argumento, que foi apoiado por alguns historiadores, de que em Atenas a terra continuou inalienável até o fim do século V a.C.: J. V. A. Fine, *Horoi* [*Hesperia*, Sup. 9 (1951)], capítulo 8.
2. Veja W. Kamps, "La Fiducie dans le Droit de Grande-Grèce et l'Origine de la Mancipatio Familiae", *Revue Historique de Droit Français*, 4ª ser., 15 (1936) 142-55. Os textos encontram-se publicados em *Inscriptiones Graecae Siciliae...*, ed. V. Arangio-Ruiz e A. Olivieri (Milão, 1925) n°s 18-20. Quanto à datação veja L. H. Jeffrey, *The Local Scripts of Archaic Greece* (Oxford, 1961), pp. 258-259.
3. *Sylloge inscriptionum graecarum*, 3ª ed., n° 141, *Inscriptiones von Milet* I 3, n° 333e, e *Sylloge* n° 490, respectivamente.
4. *Sylloge* n° 1106 B, 43-46. Veja de modo geral W. Kamps, "L'Origine de la Fondation Culturelle dans la Grèce Ancienne", *Archives d'Histoire du Droit Oriental* 1 (1937) 145-79.

5. As tentativas de alterar a posição afirmando-se que a palavra *chremata* exclui a propriedade imobiliária são lexicamente indefensáveis, como deixam claro duas passagens do Código, II 48-50 e VIII 42-53, e o modo pelo qual *chremata* é res- trita pela *epipolaia* em V 41 quando se deseja especificar "bens móveis". Além do mais, é fácil demonstrar que jamais poderá ser atribuído a *chremata* um sen- tido mais preciso do que "posses" ou "riqueza" sem a ajuda do contexto: veja A. Kränzlein, *Eigentum und Besitz im griechischen Recht* (Berlim, 1963), pp. 23-24. Cabe também protestar contra a introdução de nuances estimuladas etimologi- camente na palavra *Meros* toda vez que ela é empregada. O uso da palavra ingle- sa "lot" (lote) nos registros de terra atuais deve servir como antídoto suficiente.
6. Atenas: Lysias, 19-37; Terá: *Inscriptiones Graecae* XII 3, 330 B 29-33.
7. Cortina: VI 31-36; Tegéia: *Sylloge* 306, partes 2, 7 (324 a.C.).
8. *Distribuzioni*, p. 21.
9. A história aparece em Ateneu, IV, 167D.
10. Veja Fine, citado na nota 1.
11. L. Gernet, "Droit et Prédroit en Grèce Ancienne", *L'Année Sociologique* (1948-9) 21-119, reeditado em sua *Anthropologie de la Grèce Antique* (Paris, 1968), pp. 175-260.

10 Esparta

1. Em "The Credibility of Early Spartan History", *Historia* 14 (1965) 257-72, C. G. Starr definiu sucintamente a situação (p. 258): "As vezes acho que corremos o risco de nos tornar historiadores helenísticos boateiros." Quem quiser pode encontrar a bibliografia completa nas notas de rodapé de *Lakonien und Sparta*, de F. Kiechle (Munique e Berlim, 1963), mas nenhuma frase que explique como uma informação antiga tão exata foi transmitida a Píndaro, que então reuniu-a em uma espécie de *Burke's Peerage*, isso para não mencionar o *Erinnerungen* de Estéfano de Bizâncio.
2. J. Boardman, "Artemis Orthia and Chronology", *Annual of the British School at Athens* 58 (1963) 1-7.
3. Cf. agora Claude Mossé, "Sparte Archaique", *Parola del Passato* 28 (1973) 7-20.
4. A chamada Grande Rhetra, se autêntica, era um decreto-lei primitivo, curto e sentencioso, sobre o governo, particularmente sobre o processo legislativo. Não há uma concordância geral entre os historiadores mesmo sobre a data, mas a maio- ria a situa antes da "revolução do século VI", como eu o faço sem a menor he- sitação.
5. Sobre os vários ritos veja W. den Bóer, *Laconian Studies* (Amsterdam, 1954), III.
6. *Eunomia* tornou-se um termo ambíguo: de "boa ordem" passou para "governo estável", e *eunomia* transformou-se num lema de propaganda contra a mudança política, em particular a mudança para a democracia. Heródoto certamente es- tava pensando no sentido primário. Veja A. Andrewes "Eunomia", *Clássica!* *Quarterly* 32 (1938) 89-102; V. Ehrenberg, *Polis und Imperium* (Zurique e Stut- tgart, 1965), pp. 139-158.
7. O fato de que *homoioi* primeiro aparece como um "termo técnico" em Xeno- fonte, ou de que só Xenofonte fala dos *hypomeiones*, inferiores, não tem para mim importância alguma. A terminologia social espartana estava cheia de subs- tantivos e participios aos quais se atribuía um sentido técnico, como *tresantes* (que treme), *agathoergoi* (benfeitores), *neodamodeis* (os recentemente libertados).
8. L. Moretti, "Olympionikai, i vincitori negli antichi agoni olimpici", *Memorie*

- da Accademia nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, 8ª ser., 8 (1959) 55-198.
9. No sentido global sigo a interpretação de *krypteia* dada por H. Jeanmaire, *Couroiet Courètes* (Lille, 1939), pp. 540-569. Aristóteles, segundo Plutarco, *Licurgo* 28, liga-a inteiramente ao policiamento dos hilotas, mas que essa é uma interpretação excessivamente restrita, parece ser uma inferência legítima tirada das generalidades cuidadosamente veladas de Xenofonte (4.4), dos poucos detalhes que temos sobre a supressão da revolta de Cinadon e, se podemos confiar nisso, da referência à *krypteia* feita por Plutarco em *Cleómenes*, 28.3. Por outro lado, não acredito que o silêncio de Platão em *Leis*, 633B-C (e nas exegeses sobre a passagem), justifique nossa rejeição à tradição aristotélica como pura invenção que reflete a imagem do mundo exterior da brutalidade espartana para com os hilotas.
 10. Xenofonte, 11.2, 13.11; cf. sua obra *Agésilas*, 1.26; Tucídides, 4.80.5. Pierre Vidal-Naquet lembrou-me que o Estado ateniense dava a cada efebo uma arma dura e uma lança, pelo menos no século IV a.C. (Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 42.4). Essa comparação reforça minha preferência.
 11. As principais passagens de Heródoto são: 3.148, 5.51, 6.50, 6.72, 8.5.
 12. A inscrição foi reimpressa em E. Schwyzler, ed., *Dialektorum Graecarum exempla...*, n.º 12.
 13. Veja Aristóteles, *Política*, 1334a35-39.
 14. Veja A. Andrewes, "The Government of Classical Sparta", em *Ancient Society and Institutions. Studies Presented to Victor Ehrenberg*, ed. E. Badian (Oxford, 1966), pp. 1-20.
 15. Tucídides, 5.15.1 (embora seja preferível corrigir o texto alterado), 5.34.2.
 16. Veja G. E. M. de Ste. Croix, *The Origins of the Peloponnesian War* (Londres, 1972), pp. 94-101.
 17. *The History of Militarism* (Nova York, 1937), pp. 11, 13.
 18. Isócrates, 6.81; Platão, *Leis*, 666E.
 19. Traduzido por Richmond Lattimore (Chicago, 1947).
 20. Por exemplo, E. Kirsten, "Ein politisches Programm in Pindars ersten pythischen Gedicht", *Rheinisches Museum*, n.F. 90 (1941) 58-71.
 21. O fragmento é o n.º I na edição de Schroeder; veja E. Will, *Doriens et Ioniens* (Paris, 1956), p. 59.
 22. Tradução de C. M. Bowra, *Pindar* (Oxford, 1964), p. 152, do fragmento 189 de sua edição.
 23. Jeanmaire, *Couroi*, pp. 463-465.

11 Utopismo antigo e moderno

1. Traduzido em *From Alexander to Constantine*, de Ernest Barker (Oxford, 1959), pp. 58-59.
2. F. E. Manuel, "Toward a Psychological History of Utopia", *Daedalus* 94 (1965) 293-322, na p. 293.
3. Veja Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt, 1950), p. 549.
4. "Varieties of Literary Utopias", *Daedalus* 94 (1965) 323-47, nas pp. 330, 339.
5. Isso não é dito como crítica à obra fundamental de Erwin Rohde, *Der Griechische Roman und seine Vorläufer* (reedição, Darmstadt, 1960), II.
6. Essa distinção foi formulada para diferenciar "utopia d'evasione" e "utopia di ricostruzione" por A. Giannini, "Mito e Utopia nella Letteratura Greca Prima

- di Platone", *Rendiconti* do Instituto Lombardo, Classe di Lettere, 101 (1967) 101-32. A objeção levantada por Braunert em sua conferência reitoral em Kiel, de que a distinção não tem respaldo em textos antigos, não convence: H. Braunert, *Utopia* [Veröffentlichungen derschleswig-holsteinischen Universitäts-gesellschaft, n.F. 51 (1969)], p. 7.
7. Veja J.-P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs* (Paris, 1965), capítulo 1.
 8. Citado em Diógenes Laércio, 6.85.
 9. Sobre Evêmero veja especialmente Diodoro, 5.41.4-56.7; sobre lâmbulo, Diodoro, 2.55.1-60.1.
 10. Veja Bodo Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen* (Hildesheim, 1967), pp. 114-128.
 11. Veja F. Bómer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom* III [Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse* (1961), n.º 4], pp. 173-195.
 12. *Oráculo sibyllina*, 3.743-50, traduzido em *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, de A. O. Lovejoy e G. Boas (Baltimore, 1935), p. 86.
 13. Vejal. Hahn, "Die soziale Utopie der Spätantike", *Wissenschaftliche Zeitschrift... Halle, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Klasse* I (1962) 1357-61. Essa opinião é descartada peremptoriamente por Alan Cameron, *Claudian* (Oxford, 1970), p. 369: "Mas esses são clichês vazios. Cláudio não estava enganando a ninguém — muito menos a si próprio." Em outro local (p. 46) ele insiste na "distinção crucial entre a mera lisonja e a verdadeira propaganda", uma distinção na qual não vejo utilidade.
 14. Diodoro, 2.59.7.
 15. Para um sumário do relato e um levantamento bibliográfico, veja Ed. Will, *Histoire Politique du Monde Hellénistique* II (Nancy, 1967), pp. 350-356, ao qual acrescento agora Cl. Mossé, "Les Utopies Égalitaires à l'Époque Hellénistique", *Revue Historique* 241 (1969) 297-308.
 16. Veja Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (reeditado, Harper Torchbooks, 1961); E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels* (Manchester, 1959), capítulos 4 e 6.
 17. Veja J. Vogt, *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, trad. de T. Wiedemann (Oxford, 1974), capítulo 3; Finley, *Ancient Sicily* (ed. rev., Londres, 1979), capítulo 11; E. A. Thompson, "Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain", *Past & Present*, 2 (1952), 11-23, reeditado em *Studies in Ancient Society*, ed. Finley (Londres e Boston, 1974), capítulo 14.
 18. Em *Millennial Dreams in Action*, ed. S. L. Thrupp [Comparative Studies in Society and History, Supl. 2 (1962)], p. 215.
 19. J. H. Hexter, *More's Utopia* (reedição, Harper Torchbooks, 1965), pp. 70-71.
 20. A tentativa de Braunert, em *Utopia*, pp. 15-16, de contestar essa afirmação foi respondida por B. Kytzler, "Utopisches Denken und Handeln in der klassischen Antike", em *Der utopische Roman*, ed. R. Villgrader e F. Krey (Darmstadt, 1973), pp. 45-68, nas pp. 66-68.
 21. Lewis Mumford, "Utopia, the City and the Machine", *Daedalus* 94 (1965) 271-92, na p. 277; cf. Y. Garlan, *Les Esclaves en Grèce Ancienne* (Paris, 1982), pp. 143-155.
 22. Veja as citações preservadas em Ateneu, 6.94-98 (267E-270B).
 23. As tentativas de corrigir as confusões em Diodoro não alteram em nada meu ponto de vista; veja, por exemplo, H. Braunert, "Die Heilige Insel des Euhemeros in der Diodor-Ueberlieferung", *Rheinisches Museum für Philologie*, n.F. 108 (1965) 255-68.
 24. Veja R. J. Buck, "Communalism in the Lipari Islands", *Classical Philology*, 54 (1959) 33-39.

25. J. H. Hexter, em sua introdução da edição de *Utopia*, dele e de E. Surtz (New Haven e Londres, 1965), p. cxxiii. O igualitarismo de More não era completo: havia os sifograutes "com sua perpétua liberdade, desde o trabalho até o aprendizado", havia também os criminosos e os prisioneiros de guerra que eram reduzidos a uma semi-escravidão. Todavia, é exagero contestar o radicalismo e igualitarismo essenciais e originais de More com base em falhas como essas do sistema, como o desmedido ataque de S. Avineri em "War and Slavery in More's *Utopia*", *International Review of Social History* I (1972) 260-90; veja o artigo-crítica de Quentin Skinner em *Pasi & Presení*, 38 (1967), 153-68.
26. Frye, "Literary Utopias", p. 327.
27. Chad Walsh, *From Utopia to Nightmare* (Londres, 1962).
28. *Ibid.*, p. 11.
29. H. Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston e Londres, 1964), p. x.

12 A herança de Isócrates

1. E. R. Curtius, *Kritische Essays zur europäischen Literatur* (Berna, 1950), pp. 313, 322.
2. A. R. Evans, Jr., em *On Four Modern Humanists*, ed. Evans (Princeton, 1970), p. 144.
3. Esse é o título da tradução inglesa feita por W. R. Trask (Nova York, 1953), que citarei.
4. *Essays*, p. 433.
5. *European Literature*, p. x (do prefácio do autor para a tradução inglesa).
6. *Deutscher Geist in Gefahr* (Stuttgart e Berlim, 1932), p. 126, foi reeditado, na versão ligeiramente abreviada que citei, no primeiro esboço da introdução de *European Literature*, que fora publicada no jornal *Die Wandlung* em 1945. No livro foi substituída por outra introdução, e depois reeditada como um apêndice para os *Essays*, onde a passagem citada aparece na p. 432.
7. *Education & the University* (Londres, 1943), p. 48. O Dr. Leavis ainda se aferra a seus primeiros princípios: veja seu livro *Nor Shall My Sword* (Londres, 1972).
8. *European Literature*, p. 589, um apêndice (só na ed. inglesa) reproduzindo sua conferência na Ooethe Bicentennial Convocation realizada em Aspen, em 1949. Em *Deutscher Geist* ele chama Scheler de "o último pensador universal da Alemanha" (p. 54); Toynbee também consegue ser admitido no círculo de ouro, de um modo oblíquo e misterioso: *European Literature*, pp. 4-7; *Essays*, pp. 347-379.
9. *European Literature*, p. 589.
10. *Education*, pp. 41-42.
11. *Ibid.*, pp. 24-25.
12. A citação vem de E. Mikkola, " 'Schole' bei Aristoteles", *Arctos*, sem espcf. 2 (1958) 68-87.
13. Veja M. K. Hopkins, "Social Mobility in the Later Roman Empire: the Evidence of Ausonius", *Classical Quarterly*, sem espcf. 11 (1961) 239-49.
14. Sobre esse procedimento veja R. Joly, *La Thème Philosophique des Genres de Vie dans l'Antiquité Classique* [*Mémoires* da Académie Royale de Belgique, Classe des lettres...], 51, 3 (1956); A. Grilli, // *Problema della Vita Contemplativa...* (Milão, 1953).
15. R. L. Nettleship, *The Theory of Education in Plato's Republic* (1880, reeditado, Oxford, 1935), p. 27.
16. G. Ryle, numa resenha em *Mind* 56 (1947) 167-72, nas pp. 169-170, reeditado

- em *Plato, Popper and Politics*, ed. R. Bambrough (Cambridge e Nova York, 1967), pp. 85-90. Sobre as dificuldades lógicas de Platão com seu paralelo alma-sociedade, veja B. A. O. Williams, "The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*", em *Exegesis and Argument* [Phronesis, Supl. 1 (1973)], pp. 196-206.
17. Pseudo-Plutarco, *As Vidas de Dez Oradores* (em Plutarco, *Moralia*) 838C.
 18. E. Mikkola, *Isokrates* (Helsinque, 1954). Citei Mikkola porque seu esforço é o mais sério (mas não o mais persuasivo) para livrar Isócrates dessa acusação e para vê-lo como um pensador político, e até filosófico, de certa estatura.
 19. Veja F. Kiihnert, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike* [Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 30 (1961)].
 20. Trad. por E. S. Haldane e F. H. Simpson (1894, reeditado, Londres, 1955) II, 242.
 21. Quanto ao que vem a seguir, veja M. Fuhrmann, *Das systematische Lehrbuch. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in der Antike* (Göttingen, 1960).
 22. Essa é a obra que acabou insinuando-se na coleção dos escritos de Aristóteles, sob o título (em latim) de *Rhetor ad Alexandrum*.
 23. H.-I. Marrou, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité* (4ª ed., Paris, 1965), p. 297.
 24. Veja Kiihnert, *Allgemeinbildung*, pp. 22-25.
 25. *Ibid.*, pp. 3-4.
 26. Compilei esses números de R. A. Pack, *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt* (2ª ed., Ann Arbor, 1965). Nem todas as identificações são seguras, de modo que alguns de meus números podem ser um pouco altos.
 27. R. A. Nisbet, "Sociology in the Academy", em *Sociology and Contemporary Education*, ed. C. H. Page (Nova York, 1964), p. 65.
 28. De longe o melhor e mais completo relato da situação que conheço é John Hajnal, *The Student Trap* (Penguin, 1972), ao qual devo muito.
 29. Um resumo adequado, e um tanto desanimador, encontra-se em *Report of the Consultative Committee on Secondary Education*, conhecido comumente como Relatório Spens (H.M.S.O., 1938), apêndices IV-V.
 30. R. Broger e A. E. M. Seaborne, *The Psychology of Learning* (Penguin, 1966), p. 144.
 31. E. L. Kelly, "Transfer of Training: an Analytic Study", em *Psychological Concepts in Education*, ed. B. P. Komisar e C. B. Macmillan (Chicago, 1967), pp. 30-50, na p. 37.
 32. "Grosso modo, o aprendizado direto é de 3 a 20 vezes mais eficaz [que o indireto], segundo a natureza da tarefa." C. Burt, "Transfer of Training", *Educational Review* 12 (1960) 77-93, na p. 80.
 33. R. V. Jones, na Conferência em Memória de Joseph Payne, 1963-4, do College of Preceptors, p. 41, citado de Hajnal, *Student Trap*, p. 149.
 34. Hajnal, *Student Trap*, pp. 163-164.
 35. L. Hudson, "Selection and the Problem of Conformity", *British Journal of Psychology* 51 (1960) 67-73, reeditado em *Genetic and Environmental Factors in Human Ability*, ed. J. E. Meade e A. S. Parkes (Edimburgo e Londres, 1966), pp. 90-99.
 36. Devemos ter em mente um erro semelhante, quanto ao estreitamento de conceitos de ensino e aprendizagem. Uma "consequência do crescimento do conhecimento é que as crianças devem aprender mais... o fardo que a criança enfrenta cresce de ano para ano": Michael Young, *Innovation and Research in Education* (Londres, 1965), p. 5. A falácia é desmascarada rapidamente por Borger e Seaborne, *Learning*, pp. 230-231.
 37. R. M. Cook, *Greek Art* (Londres, 1972), p. 181.
 38. Leavis, *Education*, *passim*.
 39. C. Segal, "Ancient Texts and Modern Literary Criticism", *Arethusa* 1 (1968) 1-25, nas pp. 8-9.

40. *Essays*, p. 300.
41. R. Wellek, "Literary Criticism and Philosophy", *Scrutiny* 5 (1937) 375-83. A resposta de Leavis foi publicada no vol. 6 (1937) 59-70, reeditada em seu *The Common Pursuit* (Penguin, 1962), pp. 211-222.
42. *Education*, p. 18.
43. Liam Hudson, *Frames of Mind* (Penguin, 1970), p. 16.
44. P. Marris, *The Experience of Higher Education* (Londres, 1964), p. 49.
45. Hudson, *Frames of Mind*, p. 29.
46. E. Durkheim, *Education and Sociology*, trad. por S. D. Fox (Nova York e Londres, 1956).
47. M. Fuhmann, *Die Anike und ihre Vermittler [Konsianzer Universitätsreden, 9(1969)]*, p. 20; cf. U. Hölscher, *Die Chance des Unbehagens* (Göttingen, 1965), pp. 68-80. Naturalmente é igualmente ilógico sustentar os deméritos desse ensino partindo-se da experiência alemã, ou afirmar, como Leavis, que a inglesa é superior à clássica porque Robert Bridges desaprovou Gerard Manley Hopkins e porque outros críticos de formação clássica apreciaram *A Shropshire Lad*, P. G. Wodehouse, Thornton Wilder e Charles Morgan: *Education*, pp. 39, 135.
48. Hajnal, *Student Trap*, p. 147 e *passim*.
49. Veja P. Bourdieu, "L'École Conservatrice. Lês Inégalités devant l'École et devant la Culture", *Revue Française de Sociologie* I (1966) 325-47. Os totais são o que interessa neste contexto, não as percentagens.
50. *Education and Sociology*, p. 67.
51. P. Bourdieu, "Systems of Education and Systems of Thought", *International Social Science Journal* 19 (1967) 338-58, nas pp. 341-342. A obra de Bourdieu é fundamental sobre esse ponto; veja especialmente Bourdieu e J.-C. Passeron, *The Inheritors*, trad. por R. Nice (Londres, 1979). A tradução dessa obra francesa de 1964 preenche uma séria lacuna na literatura escrita em inglês sobre esse assunto.
52. Z. Bauman, "Some Problems in Contemporary Education", *International Social Science Journal* 19 (1967) 324-37, especialmente pp. 325-329.
53. *The Times* de 16 de setembro de 1972, p. 16.
54. *Essays*, p. 8.
55. "A Definition of the Humanities", em *The Meaning of the Humanities*, ed. T. M. Greene (Princeton, 1940), pp. 1-42, na p. 37. Não sei se Perry pensava especificamente em Curtius, mas o comentário se aplica a todos esses "retornos ao passado".
56. "Religion and Literature", em *seus Essays Ancient and Modern* (Londres, 1936), p. 93.
57. Ernest Gellner, *Thought and Change* (Londres, 1964), p. 212, nota 1.
58. Conor Cruise O'Brien, *The Suspecting Glance* (Londres, 1972), pp. 90-91.
59. Q. D. Leavis, *Fiction and the Reading Public* (1932, reeditado, Londres, 1965), p. 265.
60. Para uma análise global dos absurdos a que essas pretensões podem chegar, veja L. Lowenthal, "Die Auffassung Dostojewski im Vorkriegsdeutschland", *Zeitschrift für Sozialforschung* 3 (1934) 343-81.
61. D. P. Ausubel, em *School Learning*, ed. Ausubel e F. G. Robinson (Londres, 1971), p. 9.
62. Citado em A. P. Stanley, *The Life and Correspondence of Thomas Arnold* (12^a ed., Londres, 1881), II 32.
63. T. M. Greene, em *Meaning of the Humanities*, ed. Greene, p. xv.

64. Citado de Hölischer, *Chance des Unbehagens*, p. 24.
65. Esse é de fato o argumento de H. J. Gans, "Popular Culture in America: Social Problem in a Mass Society or Social Asset in a Pluralist Society?", em *Social Problems, a Modern Approach*, ed. H. S. Becker (Nova York, 1966), capítulo 11. Um de seus alvos principais continua incólume: Leo Lowenthal, *Literature, Popular Culture and Society* (1961, Pacific Books, 1968).
66. Cf. E. Chinoy, "Popular Sociology", em Page, *Sociology and Education*, capítulo 5.
67. *Abinger Harvest* (edição de bolso, Londres, 1953), p. 111.
Hölischer, *Chance des Unbehagens*, p. 64.