

## NÓS E O OUTRO: A CIDADE-ESTADO E OS DILEMAS DE UMA POLÍTICA SEM ROSTO

Marta Mega de Andrade<sup>1</sup>

Houve uma época em que a existência do Estado como forma de governo era para nós tão indicativa do espaço da política que mesmo quando se tratava de perscrutar a inserção dos excluídos da cidade-estado grega na vida política ainda buscávamos pelos parâmetros dessa instituição. “A Cidade das Mulheres”, dizia eu (Andrade, 2001, 2003, p. 115-148), defendendo a possibilidade de uma cidadania feminina como forma de traduzir positivamente a relação imediata que havia nas tragédias atenienses entre as mulheres e a pólis. Contudo, a ambição de encaixar a expectativa de que a atuação política se configure num tipo de cidadania ao fato de que havia *algo ali*, onde não era possível enxergar um estatuto jurídico bem definido, atrapalhou mais do que esclareceu essa pesquisa sobre o espaço político das mulheres na pólis dos atenienses. Com este comentário ao artigo “La polis, el Estado y los ciudadanos de la democracia ateniense como una comunidad indivisa”, de Diego Paiaro, vou discutir a questão do espaço político das mulheres à luz da problemática da política e da cidade-estado, acompanhando o autor inclusive no que se refere ao recurso à antropologia do poder. Mas com outros desdobramentos, a partir dos quais espero ampliar mais ainda essa discussão de suma importância para aqueles que buscam, na história, a agência dos *sem história*.

### *Nós e o Outro*

Num artigo de 1983 sobre *As Leis*, de Platão, Paul Veyne formulara a seguinte questão: podemos nós, historiadores da Antiguidade grega e romana, adotar como invariante uma concepção de política que por si só tem uma história? (Veyne, 1984, p. 57-60) Inspirado pelos seminários de Foucault no Collège de France (publicados no Brasil, em particular em 2005, 2008 e 2010), Veyne considerava a possibilidade de pensar o Estado moderno como efeito de práticas políticas difusas que atuavam não tanto sobre um território soberano quanto sobre uma figura do “governado” muito recente, a população (Foucault, 2005, p. 285-316, 2008, p. 341-487; Veyne, 2008, p.

---

<sup>1</sup> Professora associada do Instituto de História da UFRJ. Apoio CNPq. E-mail: martamega@gmail.com

313-349). O poder do Estado seria melhor definido, então, não com relação ao território governado, mas antes em relação à sua população, cuja vida em seus fluxos (de materiais, de pessoas, de ideias etc.) ele teria por objeto regular (Veyne, 1984, p. 59-62; Foucault, 2008, p. 341-487). Esta maneira de colocar o problema inicia pelas práticas, pelo que o poder “faz”; chega-se ao poder coercitivo do Estado por um caminho diferente, mas a meu ver complementar à teoria da dominação legítima e ao conceito de Estado de Weber (2000, p. 3-35). Mas essa concepção do Estado como agente de coerção e efeito de poderes disciplinares no mundo moderno não nos ajuda a compreender os textos políticos gregos, para os quais a pólis, num sentido bem estrito, pode ser definida como uma “comunidade de cidadãos” cujo ideal é justamente a não coerção e a não divisão (Loroux, 1997, p. 11-40, 59-84, 2009, p. 137-156). No entanto, como afirma Diego Paiaro, cunhamos para a história grega clássica a noção de cidade-estado por um bom tempo naturalizada e atualmente posta em cheque pelos dilemas da nossa própria experiência política.

Veyne propõe aos seus leitores contemporâneos que, ao pensar na pólis em termos comparativos, utilizem não a imagem weberiana do Estado mas uma outra imagem, a do partido político que sobrevive, cresce ou estagna na cadência da mobilização de seus militantes (Veyne, 1982, p. 884-887, 1984, p. 59-62). A pólis não seria, portanto, uma forma de Estado; e a forma do Estado nos desviaria da compreensão dos pressupostos das comunidades de cidadãos na Antiguidade greco-romana. Qual o cerne do problema no artigo de Veyne? A pólis emerge da sociedade, ela é fruto da militância política direta do corpo de cidadãos, enquanto o Estado moderno já nasce amparado pelo modelo da soberania de uma instância de governo que se destaca do povo para regulá-lo, administrando as relações recíprocas e as relações dos súditos com o Estado por meio da coerção (Veyne, 1984, p. 59). A forma simples e didática com que Veyne traz à luz esse problema é suficiente, a meu ver, para que identifiquemos através dela a diferença entre o governo de *nós* e o governo do *outro*, esse ente hobbesiano que se impõe ao transcurso da vida de um povo. Isto é suficiente, contudo, para eliminar a pólis da lista das formações políticas de tipo coercitivo?

A comunidade de cidadãos é dotada de instituições relativamente estáveis, atua com leis que regem as relações mútuas entre as famílias cidadãs e os habitantes e compreende um território sobre o qual se estende uma força reconhecida de governo. Como argumenta Moses Finley (1997, p. 67-88), as políticas negociadas e decididas

pelos cidadãos em seus quadros institucionais, por mais movente que sejam tais decisões, se desdobra dentro de parâmetros de uma arena institucional, a despeito do que o pensamento político grego pensa, a despeito da insistência com que a pólis e a *politeía* sigam confundindo-se naquilo que lemos um pouco em cada pensador – Platão, Xenofonte, Aristóteles, Tucídides etc. – que insistem em formalizar a pólis como idêntica a sua *politeía*, o corpo dos cidadãos idealmente *isói* que se autogoverna, “esquecendo”, assim, a multiplicidade na multidão. Nesse sentido, do ponto de vista daqueles que não integram *juridicamente* o corpo de cidadãos, a pólis ou os governa de fato ou não lhes diz respeito. Mas a pólis os governa na medida em que se organiza como comunidade sobre bases territoriais, ancorada na propriedade da terra pelas famílias cidadãs, então ela não pode não lhes dizer respeito. Se o acento for colocado na capacidade de uma institucionalidade exercer seu predomínio sobre os habitantes de um determinado território, a cidade, como conjunto de instituições e meios de coerção simbólica e física, ela pode ser comparada ao Estado. Aparelho de Estado nas mãos dos notáveis, aparelho de Estado nas mãos do *demos*, já que o *demos* não é tudo. Um dos maiores equívocos que se pode fazer é desconsiderar aquilo que Ober chamava *geopolis* – a cidade habitada – no cômputo geral da questão da cidade-estado. (Ober, 1993, p. 129-158) Como dizem Luciano Canfora (1994, p. 103-130) e Nicole Loraux (1997, p. 41-58), *democracia* não é o nome da harmonia, mas do *krátos*, do poder pela força.

Isso elimina a possibilidade da pólis institucional não dizer respeito ao conjunto dos habitantes. Resta indagar se a questão dos habitantes não cidadãos se resolve no governo legítimo exercido sobre eles pelos cidadãos ou se o tema da comunidade de cidadãos una e indivisa afeta a comunidade territorial de uma outra maneira. As conclusões de Veyne, não nos auxiliam a dizer mais sobre o poder da pólis sobre os não-cidadãos, já que o pressuposto da militância descreve apenas a dinâmica não estatal da mobilização da *politeía* em torno da duração da pólis.

Precisarei refazer o percurso dessa questão diferindo um pouco e tangenciando o caminho seguido por Paiaro. Porque a meu ver esse caminho (cidade com ou cidade sem Estado a dividir para um lado a cidade dos habitantes e para outro a comunidade indivisa dos cidadãos) nos leva ao dilema de não poder ir além do problema do Estado com todos os seus corolários: jurisdição, instituição, força, direito de cidadania, poder como capacidade de ação de certos indivíduos sobre outrem, dominação como poder de fazer obedecer (Weber, 2000, p. 33-35). Pois como poder de coerção, a cidade-

estado dos homens se impõe sobre mulheres e escravos, e a questão de saber em que medida a comunidade institucionalizada pela cidade poderia exercer a força já se esgotaria no aparato consuetudinário e jurídico do *oîkos*. Sob o prisma da comunidade de cidadãos una e indivisa que se autogoverna, por seu turno, a questão da legitimidade do uso da força não nos levaria muito além da força do povo em armas, neutralizada ideologicamente pelos discursos da *isonomia*, *isegoria*, *homonoia* (Loraux, 2009, p. 137-156). Chegaríamos a sugestão de que a pólis obedece a si mesma, o que me leva a concluir num primeiro momento que o problema é o modo como formulamos a pergunta, dando precedência ao poder como coerção, ou ao que Clastres (1975, p. 5-24) chama *poder* coercitivo. Uma pesquisa sobre a “cidade das mulheres” para aí, na evidência institucional da minoridade de mulheres e subordinação dos escravos diante da comunidade de cidadãos.<sup>2</sup> E mesmo assim, para aqueles que se acostumaram a imergir nessas fontes do pensamento político que pensa a pólis como *koinônia* e *politeía*, a evidência de que essa cidade não é “o Outro”, como um indivíduo moderno poderia facilmente representar o Estado, a evidência de que é sempre um “nós” (Veyne 1982, p. 887; Loraux, 1987, p. 155-171, 2009, p. 137-156) que está em questão mesmo que enfatizemos a exploração dos escravos e submissão das mulheres, e a experiência de que é esse “nós” que dá o tom das respostas ideológicas do corpo de cidadãos (Veyne, 1982, p. 883-908) nos força retomar a pergunta de uma outra maneira: é *adequado* àqueles que buscam compreender como política a relação entre uma pluralidade de grupos sociais e a pólis na forma de um *nós* ainda perseguir a trajetória de um “tipo de” Estado ou seu oposto, um “tipo” sem Estado? Não seria mais apropriado colocar a questão, como Clastres (1975, p. 20-21), daquilo que existe na ausência (do Estado, certamente, não do poder)? Em outros termos, diríamos que a pólis pode ser outra coisa, mais além de uma “cidade que se autogoverna” e mais além do que uma comuna de cidadãos.

### *O Que Existe na Ausência*

A instigante opção de Paiaro pela antropologia do poder tendo como referência maior o trabalho de Pierre Clastres poderia ter contextualizado um pouco mais a problemática da cidade “com” ou “sem Estado”, dois polos entre os quais oscila, com

---

<sup>2</sup> Ver Loraux. (1985, p. 7-39, 2004, p. 477-530) Em seus estudos sobre a cidade indivisa e a divisão dos sexos, Nicole Loraux persegue o *tópos* do *natural feminino* como *adúnatos*, “sem força”.

naturalidade, a aceitação do poder como coerção. (Clastres, 1975, p. 5-24)<sup>3</sup> Para romper com essa polaridade que considera etnocêntrica e evolucionista, Clastres elabora a expressão “sociedades contra o Estado”, elemento fundamental de toda análise sobre a fraqueza do chefe. Da tese das sociedades contra o Estado, Paiaro enfatiza as características da chefia sem poder e as aplica comparativamente ao caso da pólis dos atenienses. Eis um movimento arriscado, já que as comunidades indígenas de Clastres não são comunidades de cidadãos, como é a pólis dos atenienses em todos os estudos citados por Paiaro sobre o dilema da cidade-estado. E por isso mesmo, a análise de Clastres não se restringe ao grupo dos homens-guerreiros e nem poderia, já que sob o ponto de vista da guerra o chefe exerce autoridade e precisa ser obedecido (Clastres, 1975, p. 25-46, 2004, p. 100-106, 158-222). É na vida social, em que operam a palavra autorizada, a partilha do dom, o parentesco (Clastres, 1975, p. 25-46) e, finalmente, a estrutura binária de papéis de gênero configurada pelo “arco” e o “cesto” (Clastres, 1975, p. 99-126) que Clastres percebe os mecanismos que asseguram a fraqueza da chefia indígena. Daí a expressão: toda uma sociedade contra o Estado ou o “mau desejo”<sup>4</sup> e não simplesmente um conjunto de pares que usam a palavra, a reciprocidade, o parentesco, as instituições para esconjurar a autoridade de um só. Então, a comparação deveria atentar para essa necessária conexão entre a sociedade, toda a sociedade, e a recusa ativa do poder de um só e suspeitar que, se há entre os atenienses um discurso político que combate a divisão, esse discurso, para ser eficaz, teria que comprometer ou comprometer-se com o todo da comunidade e não apenas com parte dela. Estou defendendo aqui, portanto, que a separação entre, de um lado, uma político-polis dos cidadãos e de outro uma geopolis dos habitantes não pode ser feita *a priori*, teoricamente; melhor seria aventar a hipótese de que uma comunidade de cidadãos indivisa precisa lidar não apenas com o fantasma da divisão mas ainda com o cotidiano da multiplicidade da vida em comum e mesmo assim seguir impedindo o “Estado” de pensar-se como poder de coerção.

Na ausência não necessariamente de instituições mas do poder de coagir, o que existe? Na tradição do pensamento político grego há uma palavra para expressar um poder cujo fundamento não é a coerção, e esta palavra é usada para designar as honras

---

<sup>3</sup> “Não se pode repartir as sociedades em dois grupos: sociedades de poder e sociedades sem poder. Julgamos, pelo contrário (em toda a conformidade com os dados da etnografia) que o poder político é *universal*, imanente ao social (quer o social seja determinado pelos «laços de sangue» quer pelas classes sociais), mas que se realiza com base em dois modelos principais: poder coercivo, poder não coercivo.” (Clastres, 1975, p. 20)

<sup>4</sup> O “amor à obediência”, ver Clastres (2004, p. 107-120).

dos cidadãos, as magistraturas. São *archai*, do nominativo singular *arché*. (Muscato, 2005, p. 21-22) *Arché* se traduz por poder na medida em que expressa um princípio de movimento, uma capacidade de mudar/não mudar, em síntese, possibilidade de agir conduzindo algo ao seu fim (McKirahan, 1998, p. 461-462; Muscato, 2005, p. 21-23; Deslauriers, 2015, p. 48). No contexto weberiano, somos levados a representar essa capacidade de agir como potência individual, daí poder (potência de agir) e mando (dominação) reportarem-se a um agente (Ver Muscato, 2005, p. 16-19). Esse não é, contudo, o sentido em que se traduz a questão do poder nos textos de filosofia política, precisamente Platão e Aristóteles. Não se trata aqui de propor a (velha) questão de se devemos dar mais crédito aos nossos conceitos ou ao que dizem “os próprios gregos”, mas de usar do “anacronismo controlado”<sup>5</sup> para trazer os argumentos dos filósofos gregos à nossa própria luz.

Carmelo Muscato destaca na filosofia de Platão a questão do poder formulada sob o trinômio *dúnamis*, *arché* e *krátos*. Tendo iniciado seu estudo pela aproximação imediata dos conceitos platônicos aos conceitos da teoria política weberiana, Muscato passa em seguida a diferenciá-los, analisando na economia do texto platônico uma visão do poder político que entrelaça a potência (*dúnamis*) e o bem, a *arché* e a ideia ou princípio que conduz à unidade do múltiplo e, por fim, *krátos* à dominação.

Passando ad esaminare il concetto di *arché*, si può notare come anch'esso in Platone risulti fortemente caratterizzato dal legame con un altro concetto metafisico, e precisamente con l'idea di unità. Il luogo dove Platone parla più diffusamente dell' *arché* è il *Politico*, in quanto la tecnica propria “dell'uomo politico”, che è l'argomento del dialogo, è appunto l'esercizio dell'*arché*. Occorre precisare che il legame tra *arché* e unità non è così esplicito come quello sopra esaminato tra *dúnamis* e bene, tuttavia ritengo che attraverso una certa lettura del dialogo tale legame possa risultare ugualmente evidente. Questa chiave di lettura è l'identificazione tra *arché* e scienza, che rivela il legame che Platone ha in mente tra *arché* intesa come potere politico e *arché* intesa come principio o fondamento ontologico. In tal senso in analogia con la funzione propria del principio ontologico che è l'idea, ossia la funzione di ricondurre il molteplice all'unità, la funzione dell'*archein* come governo risulta essere quella di realizzare l'unità della *polis* (2005, p. 22).

---

<sup>5</sup> “É preciso usar de anacronismo para ir à Grécia antiga, sob a condição de que o historiador assuma o risco de fazer justamente ao seu objeto grego perguntas que não sejam gregas, de que ele aceite submeter seu ‘material’ antigo a interrogações que os antigos não fizeram ou, ao menos, não formularam, ou melhor, não consideraram como tais.” (Loraux, 2009, p. 194)

E ainda

[...] Platone attribuisca a *krátos* il significato di “potere di una parte”, distinguendolo da *arché*, che è invece il potere di ricondurre le parti all’unità. In questo senso, come abbiamo precedentemente osservato, sembrerebbe che, mentre *dúnamis* e *arché* risultano chiaramente collegati come sono collegati bene e unità, *krátos*, rimanendo in qualche modo separato dagli altri due termini, non rivesta un ruolo significativo nella concezione platonica del potere (2005, p. 26).<sup>6</sup>

No contexto da filosofia platônica, a potência (*dúnamis*), a *arché* que passaremos a traduzir por *condução*, a dominação (*krátos*) estão inseridos na questão do governo dos cidadãos como aquele que deve conduzir ao bem e, portanto, quando se trata de governar e ser governado, *krátos*, dominação, é um péssimo sinal. Mas existe um espaço na filosofia platônica para a positividade do *krátos* que é o da *enkrateia*, o domínio de si (Muscato, 2005, p. 27 e seq.). Não é meu propósito nem está em minhas possibilidades discutir de um modo mais aprofundado a filosofia de Platão nesse sentido. Aceitarei aqui a condução de Muscato e realizarei aquele corte parcial extraindo a prioridade da *arché* como forma de falar do poder na dimensão da unidade do *comum* ou no horizonte do *bem*.

Essa escolha pela *arché* no estudo do exercício do poder aparece também nos dois livros iniciais da *Política*, de Aristóteles. Depois de propor a análise da formação das comunidades humanas desde o princípio e das suas partes, o livro I da *Política* apresenta sua visão:

Dizíamos que toda *pólis* parece ser uma comunidade e toda comunidade, como forma de união, segue em direção ao bem (já que todas as ações de todos são praticadas tendo em vista o bem). É assim evidente que, na medida em que toda comunidade visa o bem, a comunidade suprema e que inclui todas as outras em seu seio almeja o bem mais supremo; e esta é aquela que se chama *pólis*, a comunidade política [*koinonía politiké*]. Desta maneira, os que veem o político, o soberano, o econômico e o despótico como sendo o mesmo [*tòn autòn eínai*], não falam adequadamente [...] A melhor maneira de teorizar sobre este assunto como sobre outros é observar o aparecimento das coisas desde o princípio. A necessidade [*anánke*] faz com que

---

<sup>6</sup> Remeto aqui ao artigo de Muscato (2005) e convido o(a) leitor(a) a lê-lo na íntegra. A análise do poder como *dúnamis*, *arché*, *krátos* não é simples e Muscato está preocupado com a filosofia platônica e o lugar do poder nessa filosofia, portanto, ele vai bem além dos meus propósitos ao citá-lo. Sobre tudo a relação final entre *krátos* e o bem na acepção do governo de si (*enkrateia*) mereceria maior atenção.

primeiro se juntem aqueles que não têm a capacidade [*mè dunaménous*] de existirem um sem o outro, união esta como a que se dá entre o feminino e o masculino, requerida para a geração (e isto não por deliberação própria, mas antes porque também em outros animais e plantas um impulso natural faz com que desejem deixar para trás um outro semelhante a si mesmo), e como a que ocorre entre aquele que guia [*árchon*] por natureza e aquele que é guiado [*archómenon*] por natureza, em vista da salvaguarda (pois aquele capaz [*dunámenon*] de agir nesta direção com previsão constitui-se como condutor por natureza e senhor por natureza, enquanto que aquele capaz [*dunámenon*] de fazer o mesmo com o corpo constitui-se como conduzido e escravo por natureza; daí que senhor e escravo tenham o mesmo interesse) [...] (Arist. *Pol.* 1.1252a-b, tradução minha).

Utilizo o texto da *Política* com a forma solta de um diálogo para propor dois exercícios que nos guiem na problematização da *arché*. No trecho inicial do livro I, as comunidades formam-se por necessidade ou deliberação, envolvendo em ambos os casos uma convergência de interesses ancorada não no livre-arbítrio das partes (mesmo quando se delibera) mas numa capacidade (*dúnamis*) por natureza. Nosso exercício número um será compreender a convergência de interesses como *tendência*. Nosso exercício número dois será o de analisar o discurso da *Política* apesar daquilo que nos parece inaceitável: que por um momento deixemos de priorizar o que Aristóteles *valoriza* para verificar a proposição de uma natureza da comunidade (seu ideal) sem *krátos*.

Ao ressaltar na convergência de interesses a *tendência* à união das partes que se tornam incapazes uma sem a outra, pretendo enfatizar a ausência da vontade individual ou coletiva na origem do interesse. Pois é a capacidade (um devir por natureza) que *tende* à relação e não um homem e uma mulher em particular, o senhor e o escravo em particular. A positividade da relação, seu aspecto de convergência, acordo, atesta, por seu turno, o acordo de cada parte: efetuando aquilo que é sua tendência (como diz Xenofonte no *Econômico* sobre a relação conjugal), aqueles que agem nesse sentido constituem-se como condutores e conduzidos.

Estou ciente de que o pensamento de Aristóteles, Platão e outros não pode ser tomado como evidência do que eram as relações de dominação em Atenas. Estamos todos cientes ainda de que a pólis dos atenienses não era *de fato* uma comunidade indivisa, mesmo quando a consideramos somente como “clube de homens cidadãos”. Contudo, devemos aguçar os sentidos para compreender essa necessidade ímpar que o pensamento político que pensa a comunidade grega tem de rechaçar o poder como

dominação e de apresentar aos que governam e aos que são governados a *arché* como conceito e princípio do poder, efetuando a tendência comum de toda potência natural ao bem. Existe aí uma visão não coercitiva da comunidade e das relações de poder, certamente, mas não estamos lidando com uma sociedade sem classes e sem coerção. Em outras palavras, se a realidade da força de uns sobre outros não contradiz a realidade da premissa do governo não coercitivo, é possível pressupor a forma da comunidade sem postular o poder de coação e/ ou consenso, isto é, sem pressupor a garantia da obediência pela posse dos instrumentos objetivos e subjetivos da força. O problema da política não aparece a Aristóteles como um problema dos meios legítimos/ilegítimos de coagir mas como processos pelos quais a condução de um governante (pai, senhor, marido) *tende* à realização da potência das partes que convergem.

#### *A Vida Comum e a Cidade das Mulheres*

Por que? Dentro dos limites da teoria do Estado, estamos muito inclinados a identificar nos argumentos de Aristóteles a defesa da complementaridade das partes e da ausência de coerção como ideologia oligárquica. Pois o pressuposto da teoria do Estado é o de que onde há poder, há coerção e há grupos que tem interesse em governar pela força e pela persuasão. As sociedades com Estado são todas, segundo Clastres (1975, p. 5-24), sociedades desiguais e o Estado expressa a desigualdade nas relações de força.

A pólis dos atenienses era uma sociedade desigual que promoveu efetivamente um governo popular no período clássico. (Ober, 1989) Dizíamos que democracia não é expressão de um bom regime político, mas expressão da preponderância (*krátos*) do povo sobre a comunidade territorial. Quando Nicole Loraux (1997) aborda o tema da cidade indivisa, ela nos sugere uma dimensão que vai além da luta de representações, ela nos fala da ambiguidade em torno da configuração daquilo que se esquece e no entanto fundamenta a política, que é o conflito (*stasis*), por exemplo, entre os “poucos” e os “muitos” quando restringimos o questionamento ao corpo de cidadãos de pleno direito. A historiadora opta pelo caminho aberto pela psicanálise para sugerir que no discurso do um e do dois (poucos e muitos, mas ainda cidadãos e não cidadãos, homens e mulheres, homens livres e escravos) opera o horizonte de um recalque e, como recalque, a possibilidade de emergência ou retorno da divisão faz parte do recorte da

representação do campo político: ele exclui (a divisão) para incluí-la como um palimpsesto.<sup>7</sup>

*Arché* é o nome do poder no qual os cidadãos são investidos quando acedem a honras (*archai*) na pólis. E, no entanto, como nome do poder, ele não *pode* dizer, justamente, divisão nem posse; não pode dizer obediência nem coação. Compreendemos isso quando aplicamos essa noção à comunidade de cidadãos, mas Aristóteles a aplica às formas de comunidade, mesmo aquelas que não implicam deliberação. Há maneiras de discutir essa utilização pela lógica do argumento do mesmo autor na *Metafísica* 5.1, mas não vou seguir esse caminho das categorias aristotélicas *per se*. A conexão entre princípio formador e poder na experiência da *arché* é o que explica o seu uso político, não o que se pensa antes ou apesar do uso político dessa expressão, porque justamente não há fundamento político em saber se o poder coage ou não. De antemão, como *arché* ele imprime a atividade do governante a figura daquele e daquilo que *não pode coagir*.

Não falo da relativização da força, da violência nem do conflito. Falo da sociedade políade, em que a força, a violência estão presentes sem se apresentarem como elementos pensáveis do poder que, enquanto político, não é poder de se fazer obedecer mas poder de agir, como sustenta Hannah Arendt em sua filosofia política (2002, 2007, p. 188-219). Não porque uma ideologia oligárquica esconda a realidade da coerção, mas porque a coerção (não o conflito)<sup>8</sup> é uma outra realidade que não é política e subentende não tanto a *stasis* mas a guerra e o estrangeiro (ou o bárbaro). O fato da comunidade dos cidadãos diante de uma associação humana muito mais ampla governada pela pólis começava a ser pensado antes de qualquer coisa por essa potência de agir, conduzindo e/ou sendo conduzido por outrem,<sup>9</sup> essa *arché* que se configura agora apropriadamente como governo não coercitivo.

---

<sup>7</sup> Aproximadamente como discute Agamben (2007, p. 9-22) na introdução do *Homo Sacer*.

<sup>8</sup> Não confundir a ausência de coerção na definição da *arché* com ausência de conflito no pensamento da comunidade indivisa. Este último faz parte do modo como a política dos cidadãos se expressa entre eles mesmos, esconjurando a *stasis*. Já a definição da *arché* como poder não coercitivo diz respeito ao que é poder, não ao que é autogoverno.

<sup>9</sup> A questão de saber se os atenienses possuíam forças capazes de coagir os próprios cidadãos e os habitantes, se os arqueiros citados funcionavam como aparelhos de coerção (polícia), se os hoplitas o faziam, leva a uma busca um tanto fora de lugar. Aristóteles (*Pol.* 7) e Platão (*Leg.*), ao refletirem sobre a cidade ideal, mencionam grupos de magistrados que controlam as taxas, o comércio, os portos, as mulheres etc. Mas a premissa da obediência não precisa fixar os alicerces do poder para que a cidade garanta a ordem. De fato, o contrário pode ser verdadeiro e a ausência epistemológica da estrutura mando-obediência explicaria em muito a necessidade cotidiana de negociar a hegemonia dos cidadãos sobre o espaço habitado. (Andrade, 2002)

O que os textos políticos e históricos atenienses preferem negar ao feminino é o poder de agir (Loraux, 1985, p. 7-39, 1988, p. 113-124, 2004, p. 7-42, 477-530). Mas eles renegam esse poder problematizando-o, reiterando com frequência que as palavras femininas são vãs (Andrade, 2009, p. 111-122), sua organização é caótica, sua intervenção política aproxima-se da sedição (Loraux, 1985, p. 7-39). Então, do ponto de vista da pólis dos cidadãos, enfraquecer a ação feminina é preservar-se como comunidade indivisa. E se, como afirma Nicole Loraux (2004, p. 7-10), isso não nos esclarece nada sobre a vida das mulheres na sociedade poliáde, talvez possa nos dizer alguma coisa sobre a pertinência do estudo do Estado para a abordagem desse necessário e reiterado enfraquecimento da capacidade feminina de agir.

É novamente o filósofo estagirita testemunho de um caso curioso envolvendo a reflexão sobre as formas de comunidade e o papel das mulheres. Na *Política* (1.1259b) ele define a relação conjugal como política, isto é, uma relação análoga a que se espera que ocorra entre os cidadãos que ocupam as *archai*, com uma diferença: como a natureza masculina é mais hegemônica do que a feminina, o feminino estará sempre na posição do conduzido (*archómenos*), o que não se passa na pólis dos cidadãos que intercambiam as posições de *archontes* e *archomenos*. As mulheres são *akuron*, não possuem domínio apesar de deterem a parte deliberativa da alma, e assim não podem assumir uma posição de guia (*Pol.* 1.1260a). Curioso, porque se a parte deliberativa da alma feminina não tendesse à realização da potência, não seria necessário argumentar que a relação conjugal é uma relação política. Há meios jurídicos de coação, há meios consuetudinários de coação, há força e há violência subsumida no casamento e na posição das mulheres numa casa. Esses meios determinam que as mulheres sejam “sem domínio” aos olhos do grupo social e do *oîkos*. Contudo, eles não determinam a posição das mulheres e do feminino frente à constituição continuada da pólis como comunidade humana. Pela frequência e ubiquidade da problematização das mulheres e do feminino em torno da *arché*, da condução política, creio que, ao menos na teoria política grega que se elabora na pólis ateniense, não seja possível pensar a comunidade de cidadãos sem colocar o problema da capacidade (ou incapacidade) de ação das mulheres.

Parece que tomei demasiada distância do problema da cidade-estado segundo o modelo de dominação legítima. Isso foi feito para conferir à pólis uma outra imagem do poder, uma sociedade sem Estado em que uma comunidade de cidadãos busca governar com hegemonia um território habitado, uma comunidade política que

designa um lugar à parte na discussão do poder às (femininas) mulheres, enfim, uma *koinônia* para a qual não se sustenta o espanto de um poder *strikingly weak* (Morris, 2009, p. 136 *apud* Paiaro), porque o problema do poder – e o espaço da política (Clastres, 1975, p. 20-21) – está em outro lugar.

Citei Hannah Arendt para formular a proposição do poder como potência de agir e tendência – o que não difere de Max Weber a não ser por uma observação fundamental. A potência de agir não tem origem na vontade individual, e, portanto, essa expectativa de poder agir sobre outrem e ser obedecido presente em Weber (2000, p. 33-34) dá lugar à dimensão da ação em uma política sem rosto, *práxis* coletiva e humana que produz posições, rostos, sujeitos, objetos. O vocabulário dessa política deve ser aplicado à abordagem daquilo que se diz entre os atenienses acerca da gestão não apenas da comunidade de cidadãos (o autogoverno) mas principalmente da vida comum à qual os cidadãos oferecem sua unidade mais como escudo que como força. (Andrade, 2002) Essa negociação entre grupos que se organizam, comunidades que existem dentro da comunidade, associações que vão além e aquém da comunidade de cidadãos (Taylor & Vlassopoulos, 2015, p. 1-36), faz parte da constituição, da ordem e da condução dos cidadãos em uma pólis, é esperada, tematizada, muitas vezes obliterada por eles. O conflito está efetivamente na base da política, é o problema da política e a razão de ser das instituições atenienses. Mas como se lida com o conflito quando o princípio contratual da obediência ao poder constituído não é uma opção? Como se lida com a multidão sem ser seu príncipe ou, para falar como Clastres em seu prefácio a Étienne de la Boétie, sem o estranho pressuposto do *amor* do povo à obediência? (Clastres, 2004, p. 107-120)

Comentário recebido em 17.07.2018, aprovado em 21.07.2018.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

##### *Fontes Primárias*

Aristóteles. *Política*. W.D. Ross (ed.) Oxford: Clarendon Press, 1957.

##### *Bibliografia Crítica*

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*. Tradução de Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

Andrade, Marta Mega de. *A Cidade das Mulheres: Cidadania e Alteridade Feminina na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: LHIA, 2001.

\_\_\_\_\_. *A Vida Comum: Espaço, Cotidiano e Cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. A cidade das mulheres: Cidadania feminina ou a polis revisitada. In: Feitosa, Lourdes et al. (orgs) *Amor, Desejo e Poder na Antiguidade: Relações de Gênero e Representações do Feminino*. Campinas: EDUNICAMP, 2003, p. 115-148.

\_\_\_\_\_. *Logos gunaikos*. In: Bustamante, R. M.; Lessa, F. S. *Dialogando Com Clio*. Rio de Janeiro: Mauad, 2009, pp. 111-122.

Arendt, Hannah. *O Que é Política?* Tradução de Reinaldo Guarany. 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2002.

\_\_\_\_\_. *A Condição Humana*. Tradução de Celso Lafer. 10ª edição. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

Canfora, Luciano. O cidadão. In: Vernant, Jean-Pierre (ed.) *O Homem Grego*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 103-130.

Clastres, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. Tradução de Bernardo Frey. Porto: Afrontamento, 1975.

\_\_\_\_\_. *Arqueologia da Violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

Deslauriers, Marguerite. Political rule over women in *Politics I*. In: Lockwood, Thornton; Samaras, Thanassis (eds) *Aristotle's Politics: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 46-63.

Finley, Moses. A política. In: *A Política no Mundo Antigo*. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 67-88.

Foucault, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Segurança, Território, População*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Governo de Si e dos Outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Loroux, Nicole. La cité, l'historien, les femmes. *Pallas*, 32, 1985, p. 7-39.

\_\_\_\_\_. Notes sur l'un, le deux et le multiple. In: Abensour, Miguel (ed.) *L'Esprit des Lois Sauvages. Pierre Clastres ou Une Nouvelle Anthropologie Politique*. Paris: Seuil, 1987, p. 155-171.

\_\_\_\_\_. Notes sur un impossible sujet de l'histoire. *Les Cahiers du Griff*, 37/38, 1988, p. 113-124.

\_\_\_\_\_. *La Cité Divisée: L'Oubli dans la Mémoire d'Athènes*. Paris: Payot, 1997.

\_\_\_\_\_. El operador femenino. El natural femenino en la historia. In: *Las Experiencias de Tiresias: Lo Masculino y lo Femenino en el Mundo Griego*. Traducción de Cristina Serna Alonso e Jaume Pòrtulas Ambròs. Barcelona: Acontilado, 2004, p. 7-42, 477-530.

\_\_\_\_\_. A cidade grega pensa o um e o dois. O elogio do anacronismo em história. In: *A Tragédia de Atenas: A Política Entre as Trevas e a Utopia*. Tradução de Paula Sílvia Rodrigues Coelho da Silva. São Paulo: Loyola, 2009, p. 137-156, 187-204.

McKirahan, Richard. *Arché*. In: *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998, p. 461-462.

Morris, Ian. The greater Athenian state. In: Morris, Ian; Scheidel, Walter (eds) *The Dynamics of Ancient Empires: State Power From Assyria To Byzantium*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 99-177.

Muscato, Carmelo. *Dúnamis, arché, krátos*: Il problema del potere in Platone. *Itinerari – Seconda Serie Quadrimestrale dell'Università di Chieti-Pescara*, 1/2, 2005, pp. 15-33.

Ober, Josiah. The polis as a society: Aristotle, John Rawls and the Athenian social contract. In: Hansen, Mogens Herman (ed.) *The Ancient Greek City-state*. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1993, p. 129-158.

\_\_\_\_\_. *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Taylor, Claire; Vlassopoulos, Kostas. Introduction: An agenda for the study of Greek history. In: *Communities and Networks In The Ancient Greek World*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 1-36.

Weber, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 3ª edição. Brasília: UNB, 2000, vol. 1.

Veyne, Paul. Critique d'une systématization: Les *Lois* de Platon et la réalité. *Annales ESC*, 37, 1982, pp. 883-908.

\_\_\_\_\_. Os gregos conheceram a democracia? *Diógenes*, 6, 1984, p. 57-82.

\_\_\_\_\_. Foucault revoluciona a história. In: *Como Se Escreve a História*. Tradução de Antônio José da Silva Moreira. 2ª edição. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 313-349.