

METECOS CONTEMPORÂNEOS

hospitalidade, política e subjetividade na Grécia antiga e no Mundo globalizado

Fábio Augusto Morales Soares *

Poucos hoje em dia diriam que, a despeito do slogan “nação dos imigrantes”, os Estados Unidos seria um país hospitaleiro: o muro com/contra o México é um argumento eloqüente. Igualmente poucos usariam o termo “hospitalidade” para definir o tratamento do governo francês dado aos imigrantes e descendentes de origem africana (especialmente argelinos) das periferias de Paris, os mesmos que o então ministro do Interior francês, Nicolas Sarkozy, se referiu certa vez como *racaille*, “escória” (Victor, 2005). Entre os Estados Unidos e a mãe, aliás, existem duas semelhanças aparentemente casuais: primeira, ambos os países já tiveram em suas pautas políticas a expulsão em massa de imigrantes; segunda, ambos os países, cada um a sua maneira, consideram-se como herdeiros legítimos da democracia como princípio político tal qual legada pela da cultura clássica, ou greco-romana¹. Estas semelhanças permitem, mesmo que casualmente, a questão: as práticas de restrição e repressão da imigração de França e Estados Unidos encontrariam algum paralelo no mundo antigo?

Se tomarmos como exemplo a cidade de Atenas, a resposta pode ser sim e não. Sim, se utilizarmos as leis de 450 a. C.,

atribuídas ao famoso político ateniense Péricles. Segundo estas leis, só seria cidadão ateniense aquele que fosse não apenas adulto, livre e nascido em Atenas, mas também era necessário ser filho de pai e mãe ateniense: em uma cidade em grande crescimento demográfico, isso significava que algumas milhares de pessoas perderiam imediatamente o direito de participar politicamente da cidade – ou seja, sim, Atenas era restritiva. Por outro lado, não era: um autor conhecido como Velho Oligarca escrevia, cerca de meio século depois das leis de Péricles, que Atenas, devido à sua democracia, concedia uma liberdade exagerada a todos, cidadãos ou não, tanto que se chegava ao absurdo (e daí se entende porque ele ficou conhecido como “Oligarca”) no qual um cidadão, diante de um estrangeiro ou de um escravo, não tem o “direito de neles bater” (Pseudo-Xenofonte, *Constituição dos atenienses*, I.10-12). E além disso, muitos estrangeiros que residiam em Atenas, os chamados metecos, contribuíram para o que chamamos de “cultura ateniense”: os pintores Zêuxis e Parrásios, o arquiteto Hipodamos, o historiador Heródoto, o filósofo Aristóteles, todos eram (ou foram boa parte de suas vidas) metecos atenienses.

Mas, elencar as práticas mais ou

menos restritivas tanto de Estados-nação contemporâneos (Estados Unidos e França) quanto de cidades antigas (Atenas) resolve a questão da hospitalidade ao estrangeiro? A tese central deste texto é que para se pensar tal questão é não somente necessário como também imperativo que se ouça a (ou, no caso da pesquisa histórica, se vasculhe o passado atrás da) voz daqueles que são objeto das políticas restritivas ou inclusivas dos governos que controlam o território de destino; em outras palavras, pensar dialeticamente tanto a objetividade quanto a subjetividade do migrante, tanto no mundo antigo quanto na contemporaneidade.

Este texto se propõe a pensar, portanto, a questão da hospitalidade ao estrangeiro em duas realidades históricas: de um lado, a cidade de Atenas no século V a. C.; de outro, os Estados-nação (particularmente Estados Unidos e mãe) na época da globalização. Para isto, está dividido em três partes: uma introdução à questão da hospitalidade ao estrangeiro na atualidade; a problematização da questão da hospitalidade ao estrangeiro na Atenas do século V a. C.; uma tentativa de comparação entre as duas realidades históricas.

De início, dois esclarecimentos se fazem necessários. Primeiro, sobre o lugar da questão aqui tratada: a questão da hospitalidade ao estrangeiro é aqui entendida como parte integrante da mais ampla “questão do estrangeiro”, que envolve processos históricos mais gerais, como a circulação de pessoas (atualmente, as “migrações nacionais e internacionais”), os regimes políticos, os sistemas econômicos, as tradições culturais etc: a questão da hospitalidade ao estrangeiro, em sua especificidade, é atravessada por estes processos mais gerais, ao mesmo tempo que diz respeito aos movimentos de (re)significação e (re)produção destes mesmos processos. Segundo, sobre a pertinência de uma comparação passado-presente: ora, a questão da hospitalidade ao estrangeiro está presente tanto na antiguidade quanto na atualidade, especialmente nos pólos de atração demográfica (Atenas, França, Estados Unidos), assim como a questão democrática (com sua constante e problemática referência atual à democracia antiga, ateniense); além disso, esta comparação, incomum nos estudos historiográficos que exibem o passado em sua pretensa “pureza” (livre, pois, dos problemas do presente), tem como objetivo básico a contribuição para (e conseqüente intervenção no) debate atual dos temas levantados no texto a partir das discussões realizadas no campo da História Antiga: não se trata, pois, de discriminar as semelhanças e as diferenças entre o passado e o presente, que são, aliás, historicamente variáveis – trata-se, isso sim, de conferir o conteúdo eminentemente político ao conhecimento histórico, tantas vezes envolto na opacidade da erudição crítica.

A QUESTÃO DO ESTRANGEIRO HOJE: LINHAS GERAIS

A relação dos Estados Nacionais contemporâneos com a “questão do

estrangeiro”, especialmente no caso estrangeiro residente, está longe de ser simples. Democracia, direitos humanos, soberania nacional, identidade, multiculturalismo, igualdade e diferença: tais temas são fundamentais no complexo jogo das contradições inerentes ao processo de migrações internacionais na época da globalização. Destas contradições, duas são de importância central para a questão da hospitalidade: primeiro, a contradição inclusão econômica / exclusão política; segundo, a contradição monólogo da gestão migratória pelos Estados de destino / diálogo das sociedades de destino com os movimentos sociais dos migrantes.

A primeira contradição pode ser expressa, em linhas gerais, nos seguintes termos: os Estados Nacionais, especialmente os considerados “desenvolvidos”, recebem mão-de-obra não-qualificada para preencher os cargos que a população nativa não está disposta a ocupar (por exemplo, tarefas ligadas à limpeza pública e privada), ao mesmo tempo que criam medidas restritivas à integração social e política dos imigrantes ilegais, excluindo-os tanto do processo decisório quanto dos benefícios das políticas públicas. O migrante ideal, neste sentido, seria aquele que contribui para o Estado de destino com seu trabalho e como recompensa tem tanto novas oportunidades de trajetória pessoal quanto pode enviar parte de seu sucesso ao seu país de origem na forma de “remessas” que, segundo análises otimistas do Banco Mundial, pode contribuir para a redução da pobreza mundial; em outros termos, o migrante ideal seria o objeto passivo face às políticas de gestão migratória segundo os interesses econômicos e geopolíticos dos Estados de destino (Patarra, 2006).

A questão do migrante como objeto nos leva à segunda contradição: face ao monólogo dos Estados de destino gestores, constroem-se no mundo contemporâneo diálogos mais amplos sobre o tema das migrações, nos quais

os migrantes se tornam sujeitos dos debates. Esta contradição objetificação / subjetivização dos migrantes pode assumir contornos explosivos, sendo que as revoltas urbanas da periferia de Paris no final de 2005, foram talvez o maior exemplo.

Enunciadas estas duas contradições, é preciso que não se restrinja a questão da hospitalidade a determinações seja de ordem política, seja de ordem econômica. Em primeiro lugar, o regime político não determina exclusivamente as relações do Estado de destino com o migrante: se, por um lado, os Estados Unidos, em sua atual “cruzada democrática” (Hansen, 1998), pode derrubar ditaduras em nome dos direitos humanos enquanto que pode democraticamente (por meio de legislação específica) ignorar os direitos humanos dos imigrantes ilegais (que apesar de “indocumentados”, estão integrados na vida econômica estadunidense), por outro lado, ditaduras de forte apelo nacional podem utilizar a questão do estrangeiro de modo central em sua legitimação (a Alemanha hitlerista seria o maior exemplo). Em segundo lugar, a posição econômica do migrante não explica os mecanismos de inclusão na sociedade de destino: bolivianos e nordestinos residentes na cidade de São Paulo não têm as mesmas relações sociais de hospitalidade / hostilidade, assim como, em nível internacional, turcos e italianos na Alemanha, ou chineses e albaneses na Itália – as identidades étnicas, reforçadas em contexto de migração coletiva, também são vetores de sociabilidade tão importantes quanto a posição econômica. Enfim, a questão do estrangeiro no mundo contemporâneo, articulada à problemática das migrações internacionais, só pode ser entendida levando-se em conta tanto os processos globais quanto os processos específicos das sociedades nas quais ela se manifesta, numa complexa rede de condições econômicas, políticas e culturais.

A QUESTÃO DA HOSPITALIDADE AO ESTRANGEIRO NA ATENAS CLÁSSICA

A cidade diante dos metecos

Os estrangeiros residentes na cidade de Atenas eram chamados de metecos, “aqueles que moram junto”², formando um grupo social distinto juridicamente tanto dos cidadãos quanto dos escravos. Para se compreender as relações da cidade com os metecos (relações estas inseridas na questão da hospitalidade), é preciso retomar alguns aspectos históricos da cidade de Atenas no período clássico (séculos VI-IV a. C.).

Em primeiro lugar, Atenas era uma democracia. Dos objetos de reflexão no pensamento ocidental, a democracia ateniense tem sido um dos mais constantes e polêmicos: seja festejada como modelo de liberdade a ser perseguido, ou temida como modelo de desordem a ser evitado; seja enaltecida como primeira experiência de liberdade na História da Humanidade, seja rebaixada como mais uma das formas de dominação dos homens sobre os homens, a democracia ateniense é frequentemente tomada como contraponto tanto das experiências políticas contemporâneas, quanto das teorias a respeito da política em si. De que se tratava, afinal, a democracia em Atenas no período clássico?

Em seus aspectos institucionais (talvez os menos polêmicos na historiografia), a democracia de Atenas era formada pela Assembléia, pelo Conselho, pelas Magistraturas e pelos Tribunais; de todas elas, a Assembléia era a que tomava as principais decisões políticas da cidade, e era o espaço por excelência do exercício da soberania popular: estava aberta a todos os cidadãos, ou seja, os homens adultos, livres e atenienses (Mossé, 1979). Ainda que esta definição de quem era cidadão pareça hoje restrita, a extensão da cidadania àqueles que não tinham

“berço” (ou seja, aos pobres, o demos) era motivo de escândalo no mundo grego (Ober, 2002). Nesta democracia direta, virtualmente todo cidadão tinha chances de ocupar qualquer cargo público, e o método do sorteio para escolha da maioria dos cargos era um exemplo disto (Finley, 1985). A política era exercida por meio da liberdade de expressão na Assembléia, sendo a palavra pública entendida, segundo alguns historiadores, como o meio fundante de participação do cidadão na coletividade, e consequente vivência da liberdade (Vernant, 1970; Meier, 1995). A democracia também se definia pela oposição a outros dois regimes políticos: à tirania, na qual a cidade ficaria entregue aos impulsos e desmedidas de um único homem; e à oligarquia, na qual a liberdade era restrita a poucos homens (geralmente escolhidos segundo suas rendas), que poderiam seja oprimir a maioria dos pobres, ou destruir a cidade devido a suas desavenças pessoais (cf. Heródoto, *Histórias*, III.80-2; Pseudo-Xenofonte, *Constituição dos Atenienses*, I.8).

Em segundo lugar, Atenas era um império. Com o fim das guerras médicas, na primeira metade do século V a. C., Atenas tornou-se a principal cidade daquela que seria a Liga de Delos; na metade do século, as cerca de duzentas cidades-membro da Liga contribuíam não apenas com barcos, mas também com tributos em dinheiro (Guarinello, 1994), fazendo com que Atenas se fortalecesse cada vez mais, constituindo a maior frota entre as cidades gregas, e ao mesmo tempo criando uma vasta rede comercial que ligava amplas regiões do Mediterrâneo (Horden & Purcell, 2000). Com o crescimento econômico ateniense, houve o aumento significativo das atividades comerciais e artesanais, além da ampliação do uso do trabalho escravo. (Austin & Vidal-Naquet, 1972) Seja por este crescimento econômico, seja pelo prestígio militar e cultural, a cidade de Atenas passou a ser um foco de migração

populacional, fazendo com que Atenas fosse a cidade mais habitada do mundo grego, com mais de 300 mil habitantes – a média das cidades gregas era de 10 a 15 mil (Cohen, 2000).

É nesta Atenas democrática e imperial que se desenvolvem os metecos como grupo juridicamente definido. O meteco é definido, do ponto de vista da cidade, antes de tudo, negativamente: não é nem cidadão, nem escravo – ainda que livre, não tem o direito de participar das reuniões da Assembléia, não pode se tornar magistrado, não pode ser escolhido para o Conselho, não pode conduzir um processo jurídico sem um “tutor”, não pode ser proprietário de terra nem de residência própria, além de pagar o metoikion, um imposto especial aos metecos. O meteco poderia ter benefícios, devidos, especialmente, por serviços prestados à cidade, como a igualdade fiscal, o direito de propriedade sobre a residência etc, além de obter, o que raramente acontecia, a plena cidadania ateniense. Mas mesmo sem estes benefícios, os metecos tinham algumas formas de integração reconhecidas pela cidade: prestavam serviço militar, participavam das procissões, assim como poderiam fazer parte de clubes aristocráticos (Whitehead, 1977; Cohen, 2000). Em suma: meteco é aquele que não pode participar politicamente da cidade, e que, para usufruir dos benefícios econômicos de morar na sede de um império, tem de respeitar uma série de restrições e obrigações, ainda que com algumas formas de integração social.

Esta definição de “meteco”, conforme ressaltado, é oriunda do ponto de vista da cidade, observada tanto em textos oficiais (decretos) quanto em textos literários. Parte de uma oposição básica entre público (*koinos*) e privado (*idios*), entre a cidade (*polis*) e a casa (*oikos*): aos cidadãos cabem a vida pública, o cuidado com a polis (a política), sendo a cidade o espaço no qual os cidadãos se relacionam enquanto

iguais; aos não-cidadãos, cabem a vida privada e a casa, onde impera o cidadão. Assim, o meteco deve se reduzir ao *homo oeconomicus*, sem mais ambições do que prestígio e/ou riqueza, mas de modo algum a política, dentro da cidade dos cidadãos: em outras palavras, o meteco como objeto da política, não como sujeito (cf. Platão, *República*, I; Xenofonte, *Reverus*, 2; Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1233a28-30³).

É justamente contra a “cidade dos cidadãos” que alguns historiadores têm procurado, recentemente, alternativas para o estudo de Atenas como um todo e especialmente na sua relação com os não-cidadãos, a saber, mulheres, estrangeiros e escravos (Ober, 1996; Hansen, 1998; Cohen, 2000; Andrade, 2000). A visão dos cidadãos sobre os não-cidadãos, e especificamente sobre as mulheres, é vista pela historiadora Marta M. de Andrade como uma ideologia, uma tentativa de ordenamento social; oposição público/privado é tomada como ideologia, pois “essa experiência só poderia se referir a uma vivência do espaço social do ponto de vista do cidadão e das relações mútuas entre cidadãos”, únicos que “tinham o privilégio de ‘circular’ entre a casa e a cidade” (Andrade, 2000: 103). No entanto, segundo a autora, esta cidade dos cidadãos repousava sobre a cidade habitada, por cidadãos e não-cidadãos, que travavam relações não somente político-institucionais, mas também econômicas, religiosas, e, de acordo com a tese central da autora, cotidianas: a partir da análise, principalmente, de textos de Aristófanes, Platão e Aristóteles, a autora propõe uma categoria de vida cotidiana na Atenas clássica: a “vida comum” ou “vida doméstica” (*kat’oikían*), vida cotidiana da cidade dos habitantes, abarcando relações de amizade, formas específicas de uso do espaço urbano, hábitos, interações entre cidadãos e não-cidadãos, entre os homens e mulheres, políticas e não-políticas – ou seja, relações sociais

que ultrapassam as dimensões do público e do privado; neste contexto, a ideologia do público/privado acaba por deixar um vazio conceitual para as atividades da vida cotidiana (a confusão entre vida cotidiana e vida doméstica é um indício), que, por sua vez, aparecem como resistência a exclusão política – constituiu-se, pois, uma “política do cotidiano”, espaço de participação de mulheres (como ressalta a autora), estrangeiros e escravos (Andrade, 2000:246-258).

O fundamental da noção de “política do cotidiano” é que torna possível a emergência dos grupos não-cidadãos como sujeitos políticos. Mas como se daria esta subjetivação política dos metecos atenienses? É possível falar em participação política dos metecos, ou somente na sua existência econômica?

Os metecos diante da cidade

Um episódio particular da história da democracia ateniense pode contribuir para a discussão da questão da hospitalidade ao estrangeiro e sua relação com a subjetividade dos metecos na democracia ateniense: a restauração democrática de 403 a. C. Segue, em linhas gerais, a narrativa⁴:

A cidade de Atenas, após a derrota na batalha de Aigos-Potamos, em 405 a. C. – batalha que marcaria a vitória definitiva de Esparta na Guerra do Peloponeso – assiste a suspensão de sua democracia sob o governo dos Trinta Tiranos, que, apoiados pelos espartanos e por setores do corpo da cidadania, instituíram um regime autoritário que matou “não menos de mil e quinhentas pessoas”, segundo Aristóteles em *Constituição de Atenas* (xxxv, 4). Os exilados pelo regime encontraram asilo em Tebas e em Mégara, onde chefes democratas como Trasíbulo, contando com o apoio dos metecos do Pireu, organizavam a guerra para o restabelecimento da democracia. Em 403 a. C., diante do avanço do exército democrata no Pireu, os Trinta são depostos pelos cidadãos, e, com a

mediação do rei espartano Pausânias, ocorre a conciliação entre os ocupantes do Pireu e aqueles que haviam apoiado o regime dos Trinta, resultando na “restauração democrática”. Com a democracia restabelecida, alguns metecos que lutaram a favor do exército democrata recebem, por decreto proposto por Trasíbulo e aprovado pela Assembléia, o direito de cidadania plena; no entanto, tal decreto tem curta duração, pois Arquino, democrata moderado, moveu processo de ilegalidade contra o decreto, o que resultou em sua anulação. Depois disso, a democracia não seria ameaçada até o tempo da hegemonia macedônica, passados mais de setenta anos: os metecos continuariam sem direito de voto ou expressão na Assembléia.

Logo após a restauração, um meteco que havia participado ativamente escreve um discurso (que segundo a tradição foi pronunciado por ele mesmo em tribunal) contra um dos Trinta, responsável pelo assassinato de seu irmão: o discurso Contra Eratóstenes. Este meteco, Lísias, logógrafo (ou seja, escritor de discursos para outrem) e professor de oratória, era filho do renomado fabricante de armas Céfalos, que segundo este mesmo discurso fora convidado pelo próprio Péricles a se fixar em Atenas. Segundo Lísias, antes da restauração democrática, seu irmão Polemarco foi assassinado pelos Trinta pois estes precisavam de dinheiro, e decidiram prender, executar e confiscar os bens de alguns dos ricos metecos de Atenas (Lísias e Polemarco, particularmente, tinham mais de cem escravos); o próprio Lísias conseguiu escapar pois conhecia a casa onde ficou preso, e atravessando o mar, uniu-se ao exército de Trasíbulo que acabaria por restaurar a democracia.

Este relato traz diversas questões, como a relação dos estrangeiros residentes com a política, com os cidadãos, com o espaço urbano, com a democracia etc. Mas, o que aqui parece merecer maior destaque é a emergência

da vida cotidiana no discurso meteco e o modo pelo qual é (re)articulada a ideologia da oposição público/privado. Lísias tinha acesso à casa de outros habitantes de Atenas, inclusive cidadãos (como Damnípus, dono da casa onde ficou preso); este acesso dos metecos às casas dos cidadãos, e vice-versa, pode ser encontrado também no livro I da *República* de Platão: o primeiro diálogo sobre a justiça ocorre na casa de Céfalos, meteco pai de Lísias e Polemarcos – um indício, a partir do campo das representações, de que tal prática era socialmente plausível. Esta convivência dos habitantes (cidadãos e não-cidadãos), na cidade (polis) e em suas casas (*oikos*), não se enquadra na oposição público/privado, ressaltando assim o papel da vida cotidiana no estabelecimento e mobilização de relações sociais específicas: no caso de Platão, a casa de um meteco poderia se tornar em espaço (público) de debate intelectual a respeito da cidade, assim como, no caso de Lísias, na casa de cidadãos poderiam ser realizadas táticas dos metecos contra a cidade (governada pelos Trinta) ou a favor da cidade (democracia). Aqui, acredito, se situa a política cotidiana dos metecos atenienses.

Contudo, podemos ir mais além ao perceber que a mesma ideologia da oposição público/privado, negada na vivência cotidiana do espaço urbano de Atenas pelos não-cidadãos, poderia ser mobilizada a seu favor. Lísias, ao concluir a narrativa do assassinato, reforça o peso da acusação aos Tiranos: “Mas a ação que melhor ilustra o caráter e a sua insaciável ganância foi essa: na sua primeira entrada na casa [de Polemarcos], Melóbius [um dos Tiranos] rasgou a orelha da esposa de Polemarcos para pegar seus brincos de ouro” (Contra Eratóstenes, 19). Aqui, um triplo crime: o primeiro, a ganância, o desejo de riqueza, oposta à ética do bom cidadão; o segundo, a utilização do poder da polis para o interesse particular (*idios*); o terceiro, a invasão do *oikos*, representado

pela casa, pela mulher, e pela propriedade. Assim, a ideologia da oposição público/privado é utilizada para demonstrar a não-cidadania dos Tiranos, e a conformidade dos metecos com os princípios da polis.

Outros elementos poderiam ser elencados para a discussão do papel dos metecos na/para a democracia ateniense, como a profissão de logógrafo e professor de oratória de Lísias, além da propriedade de uma fábrica de armas pro Céfalo – dois dos fundamentos da polis, a saber, a palavra e a guerra. Contudo, acredito que a discussão sobre o cotidiano e sobre a ideologia da oposição do público/privado já trazem contribuições para se pensar as estratégias e táticas possíveis na sociedade ateniense no período clássico; especialmente, publicizar o privado cotidianamente, ou até mesmo agir democraticamente mesmo estando excluído – uma espécie de democracia pelo avesso.

CONCLUSÃO

Retomemos algumas idéias. Das migrações no mundo contemporâneo, a primeira contradição enunciada foi a entre inclusão econômica/exclusão política. Como vimos, no caso da Atenas Clássica estas contradições também são existentes: os metecos respondem a necessidades econômicas do império ateniense ligadas especialmente às atividades comerciais, produtivas e militares. Daí a justificação (sempre a partir da ideologia cívica), por um lado, de sua presença em solo ateniense; porém isso não bastava para o direito de participação política formal, nas instituições democráticas já tão exageradamente abertas aos olhos dos inimigos da democracia da época. Ora, o povo (demos) ateniense era soberano na democracia: mas quem era o povo ateniense? Institucionalmente, eram os filhos de pai e mãe ateniense, ou seja, ser ateniense era uma questão de

hereditariedade. Mas “ateniense” é uma identidade social, e como tal não se limita ao sangue materno e paterno: as identidades sociais são construídas social e historicamente, e se entendermos que a hereditariedade como fator decisivo da identidade ateniense é também uma construção, poderemos estar aptos a investigar outras formas de construção da identidade, para além da ideologia cívica. Cada grupo social pode criar sua identidade sempre em relação à identidade que lhes é atribuída por outros grupos: assim os metecos são metecos a partir da relação entre as suas próprias concepções e as concepções dos cidadãos. Se a ideologia cívica constrói a imagem do meteco como *homo oeconomicus*, alheio à existência política – e portanto, à liberdade (Arendt, 2000), a identidade dos metecos para si mesmos pode ser construída aceitando ou se contrapondo a essa imagem: como vimos, nos discursos de Lísias existem indícios de que a identidade dos metecos se constrói tendo em conta a possibilidade de prática política: não a prática política formal e institucionalizada, mas uma prática no sentido mais amplo da política, o cuidado com a cidade, se realiza no momento em que se faz o exercício da liberdade coletivamente – a cidade habitada, que engloba cidadãos e não-cidadãos, torna-se, por meio da vida cotidiana plena de significado, o “anfiteatro da política”, na bela definição de Hannah Arendt.

Portanto, a vida cotidiana foi identificada, neste texto, como o lugar da resistência eminentemente política dos não-cidadãos às restrições também políticas dos cidadãos, na realidade histórica da cidade de Atenas no período clássico. Mas aconteceria algo semelhante no mundo contemporâneo? Exercerem a liberdade política também, à sua maneira, os migrantes atuais?

Aqui voltamos à segunda contradição enunciada acima, entre monólogo do Estado de destino / diálogo dos movimentos sociais. Grande parte da

bibliografia a respeito das migrações internacionais diz respeito às medidas tomadas pelos governos para controlá-las: seja para denunciar, seja para ratificar, poucas vezes tais análises levam em conta a voz dos próprios migrantes. Os acontecimentos de 2005 e 2006, nos Estados Unidos e na França, tornam esta postura impraticável: as gigantescas passeatas de imigrantes nos Estados Unidos transtornaram de tal maneira a ordem política estadunidense que, segundo alguns analistas, explicariam a vitória do partido democrata no Congresso (Cunha, 2006) – não que este partido realmente vá mudar o rumo da política migratória estadunidense (não há notícia de políticos democratas influentes que proponham a derrubada do muro com o México; pelo contrário, sua ampliação e reforço são amplamente discutidos), mas a própria existência discursiva dos imigrantes nas falas eleitorais indica seu papel no jogo político formal; na França, muita além da formalidade da política, os incêndios de milhares de automóveis e a situação de revolta urbana demonstrou que os imigrantes e descendentes não mais estão dispostos a serem objetos das ações estatais, ou ainda, objeto da indiferença estatal (lembrando que a não ação estatal também é uma decisão política). E é justamente nestes momentos de crise onde emerge a vida cotidiana plena de significado: estes cortes, seja por meio das passeatas, seja por meio de revoltas, atravessam a alienação moderna que coloniza a cotidianidade (Lefebvre, 1991) e (re)instauram a vivência da política em seu sentido menos estatal, e mais libertário.

* **Fábio Augusto Morales Soares é aluno da pós-graduação em História Social pela USP.**

NOTAS

1 - Não por acaso, os dois centros de estudos sobre a cultura grega possivelmente mais prestigiados atualmente são a Escola Americana de Atenas e a Escola Francesa

de Atenas, criando como que um laço histórico-cultural entre a cultura clássica e os Estados-nação em questão. No âmbito da cultura de massa, tal laço é tecido em grandes produções cinematográficas, programas televisivos e centenas de livros acadêmicos ou não, além de outros meios.

2 - A tradução do termo grego *metoikos* é bastante discutida. Geralmente entendido como “aquele que mora junto”, a palavra deriva de *meta*, que pode utilizado como “junto de”, “que veio de”, “posto em”; e *oikos*, “casa, moradia”. Whitehead (1977) defende que o sentido de *metoikos* incorpora o conceito de mudança, migração.

3 - Surpreendentemente, esta oposição entre cidadão/política e meteco/economia é defendida por Aristóteles, filósofo nascido em Estagira (cidade macedônica) que viveu mais de 30 anos como meteco em Atenas.

4 - Esta narrativa se baseia, de um lado, no manual de Claude Mossé (1979:77-82), e de outro, ainda que superficialmente, nas fontes utilizadas pela autora: Lísias *Contra Eratóstenes*, Xenofonte *Helênicas II*; e Aristóteles, *Constituição de Atenas*.

FONTES

Aristóteles

- *Constituição de Atenas*. Trad. de F. M. Pires. São Paulo, Hucitec, 1995.

- *The Athenian constitution ; The Eudemian ethics ; On virtues and vices*. Trad. De H. Rackham. Cambridge / London, Harvard University Press / W. Heinemann (The Loeb Classical Library), 1952.

Heródoto

- *Histórias*. Trad. De Mario da Gama Cury. Brasília, UnB.

Lísias

- *Lysias*. Trad. de W. R. M. Lamb. London, W. Heinemann (The Loeb Classical Library), 1960.

Platão

- *A República*. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo, Difel, 1965.

Pseudo-Xenofonte (“Velho Oligarca”)

- “La Constitution des Athéniens”. In: CANFORA, L. *La Démocratie comme violence*. Paris, Ed. Desjonquères, 1989.

Xenofonte

- *Helléniques*. Trad. J. Hatzfeld. Paris, Les Belles Lettres, 1973.

- *Cyropédie; Hipparque; Equitation Hieron; Agesilas; Revenus*. Paris, Garnier, 1932.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, M. M. de

(2000) *A “Vida Comum”: Espaço e Cotidiano nas Representações Urbanas da Atenas Clássica*. São Paulo, USP, Tese de Doutorado.

ARENDT, H.

(2000) *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva.

AUSTIN, M. & VIDAL-NAQUET, P.

(1972) *Economia e sociedade na Grécia Antiga*. Lisboa, Edições 70.

COHEN, E. E.

(2000) *The Athenian Nation*. Princeton, Princeton University Press.

CUNHA, M. C. da

(2006) “A virada hispânica”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 12/11.

FINLEY, M. I.

(1985) *Política no mundo antigo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

GUARINELLO, N. L.

(1994) *Imperialismo greco-romano*. São Paulo, Ática

HANSEN, M. H.

(1998) *Polis and city-state : an ancient concept and its modern equivalent* (symposium January 9, 1998). Copenhagen, Munksgaard.

HORDEN, P. & PURCELL, N.

(2000) *The corrupting sea: a study of Mediterranean History*. Oxford, Blackwell.

LEFEBVRE, H.

(1991) *Vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo, Ática.

MEIER, Christian

(1995) *La naissance du politique*. Paris, Gallimard.

MOSSÉ, C.

(1979) *Atenas: a história de uma democracia*. Brasília, UnB.

OBER, J.

(1996) *The Athenian Revolution: essays on Ancient Greek democracy and political theory*. Princeton, Princeton University Press.

OBER, J.

(2002) *Political dissent in democratic Athens: intellectual critics of popular rule*. Princeton, Princeton University Press

PATARRA, N. L.

(2006) “Migrações internacionais: teorias, políticas e movimentos sociais”. In: *Estudos Avançados*, v. 20, nº 57. São Paulo, maio/agosto.

VERNANT, J. P.

(1970) *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro, DIFEL.

VICTOR, F.

(2005) “Sarkozy quer estrangeiros rebeldes expulsos”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 10/11.

WHITEHEAD, D.

(1977) *The ideology of athenian metic*. Cambridge, The Cambridge Philological Society.