



ARTIGO

O SÉCULO XIX E A INVENÇÃO DE UMA CIDADE GREGA ANTIGA: REVISITANDO FUSTEL DE COULANGES*

Contato

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)
Departamento de História
Rua S. Francisco Xavier, 524 – Bloco B – sala 9023
20550-013 – Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – Brasil
gmoerbeck@yahoo.com.br

 **Guilherme Moerbeck****

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – Brasil

Resumo

De Numa Denis Fustel de Coulanges, *La Cité Antique (A Cidade Antiga)* figura entre os trabalhos mais relevantes da segunda metade do século XIX, cuja influência na historiografia francesa até 1930 foi singular, tendo ainda inspirado muitas reflexões na segunda metade do século XX. Este artigo propõe reavaliar a obra em questão à luz da crítica contemporânea, objetivando ampliar, especialmente junto à historiografia brasileira, os debates em torno de uma das obras que foi a base de muitas gerações de historiadores, arqueólogos e estudiosos das letras clássicas.

Palavras-chave

Fustel de Coulanges – cidade antiga – historiografia – Grécia antiga – Antiguidade Clássica

* Todas as obras e todos os documentos utilizados na pesquisa e na elaboração do artigo são citados nas notas e na bibliografia. Agradeço profundamente à Maria Beatriz Florenzano por suas críticas e valiosos comentários à primeira versão deste trabalho. Sem dúvida alguma, suas sugestões elevaram em muito as minhas próprias expectativas quanto a este texto. Agradeço, igualmente, à valiosa “assessoria” de Oldimar Cardoso, que muito me ajudou na sistematização dos campos semânticos que estruturam o texto do Fustel. Essa pesquisa teve o apoio de uma bolsa Pós-Doutorado Júnior (PDJ) do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

** Concluiu pós-doutorado em Ensino de História na Fundação Getúlio Vargas no Rio de Janeiro (FGV-Rio). Pesquisador do LABECA – Laboratório de Estudos Sobre a Cidade Antiga do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, é professor adjunto de Teoria e Ensino de História no Departamento de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, Brasil.



ARTICLE

THE 19TH CENTURY AND THE INVENTION OF AN ANCIENT GREEK CITY: REVISITING FUSTEL DE COULANGES

Contact

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)
Departamento de História
Rua S. Francisco Xavier, 524 – Bloco B – sala 9023
20550-013 – Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – Brazil
gmoerbeck@yahoo.com.br



Guilherme Moerbeck

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – Brazil

Abstract

From Numa Denis Fustel de Coulanges, *La Cité Antique* (The Ancient City) is one of the most important works of the second half of the nineteenth century, whose influence on the French historiography up to 1930 was singular, and also inspired many reflections in the second half of the twentieth century. This article aims to re-evaluate this oeuvre, considering the contemporary criticism, aiming to broaden, especially in the Brazilian historiography, the debates around one of the works that were the basis for many generations of historians, archaeologists, and scholars of ancient literature.

Keywords

Fustel de Coulanges – ancient city – historiography – ancient Greece – Classical era.

Eu deveria dizer que, desde o início de nossas reuniões, considerando-se os povos antigos, eu terei os olhos fixados sobre a Grécia e Roma. A razão de minha preferência é que esses dois povos exerceram a mais potente ação, do que qualquer outro, em relação ao destino da humanidade, fossem como criadores, fossem como propagadores da verdade.
(FUSTEL DE COULANGES, 1901, p. 242-45, tradução nossa)

Não há nada mais potente sobre a alma (...) a ideia religiosa foi, entre os antigos, o sopro inspirador organizador da sociedade.
(FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 164, tradução nossa)

1ª Parte: um pesquisador em seu tempo: Fustel e o século XIX

March Bloch teria dito que Fustel de Coulanges fora um inovador e mesmo o fundador da história social (DOSSE, 2013, p. 37-9). Já para François Hartog, ele era um “*porte-à-faux*” (HARTOG, 2001, p. 7-11)¹. Muitos ainda pontuam que a obra de Fustel de Coulanges fora marcante para o surgimento do funcionalismo francês na sociologia (VLASSOPOULOS, 2007, p. 46) ou que ele foi “um dos mais importantes professores do século, cuja influência se provou ainda mais ampla do que seus próprios escritos” (BENTLEY, 2006, p. 410).

Quanto ao livro *La Cité Antique* – doravante *La Cité* –, afirmou-se: “extremamente influente” (FINLEY, 2013, p. 8-9); “livro inovador” (HANSEN, 2006, p. 118-9); e, até mesmo, o único livro em francês de sua época sobre a cidade antiga que ainda vale a pena ser lido (VIDAL-NAQUET, 2000, p. 22). Ainda que Moses Finley considere o método comparativo presente em *La Cité* mera ilusão, admite, no entanto, ter representado uma linha divisória com o modelo de história precedente, de caráter eminentemente especulativo (FINLEY, 2013, p. 11). O fato é que Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889), doravante apenas Fustel, pode ser resumido em todas essas definições, mas explicado por nenhuma delas, quando tomadas singularmente.

Fustel estudou na *École Normale Supérieure* (ENS), sob a influência de François Guizot. Foi professor no Lycée d’Amiens e no Lycée Saint-Louis de Paris. Em 1862, apenas dois anos após Charles Darwin publicar sua teoria da origem e evolução das espécies, iniciou a carreira universitária em Stras-

¹ A metáfora de Hartog não é das mais claras a um olhar não-francês. Oriunda da área da Arquitetura, *porte-à-faux* é uma viga que está sem um suporte direto, isto é, uma estrutura em balanço. A metáfora em relação à Fustel provavelmente quer sublinhar a postura ambígua deste em relação à política francesa da época, diríamos coloquialmente: “se equilibrar em cima do muro” (HARTOG, 2011, p. 5).

burgo, retornando a Paris em 1870, como *maître de conférences* da ENS. Em 1875, assumiu a cátedra de história antiga da Sorbonne. Depois, coloca-se na direção da ENS, em 1880, e, em 1883, retorna à Sorbonne (CÉZAR, 2010, p. 317).

Fustel integra um conjunto de historiadores que defendiam o status da história como ciência (LORENZ, 2009, p. 393–394). Para ele, a história científica dependia do distanciamento da experiência do presente, o que muito tem a ver com as memórias do Terror na Revolução Francesa, que permeavam sua geração (CARDOSO, 2005; FONTANA, 1998)². A história deveria voltar-se à observação, à busca da verdade por meio de seus métodos, especialmente baseados na leitura e no acúmulo de documentação. Tratava-se de uma mudança profunda nas perspectivas historiográficas oriundas do romantismo, o que Hartog chamou de um novo “regime de evidência”, que pretendia impedir que o passado fosse apropriado no presente, como fizeram os artífices da Revolução Francesa na leitura do igualitarismo espartano de Rousseau. Tratava-se de negar as experiências de J. Michelet e mesmo de horizontes mais esotéricos, que falavam em divina providência na visão da história, como S. T. Coleridge ou G. Bancroft. Fustel está no bojo de um movimento que consolidou o regime moderno de historicidade, ao negar a possibilidade de uma história *magistra vitae*, isto é, que lançasse luz sobre o futuro por meio das experiências e exemplos pretéritos (DOSSE, 2013, p. 33; HARTOG, 2017, p. 157–161; MOMIGLIANO, 2012, p. 333).

Kostas Vlassopoulos sintetizou os debates deste período, especialmente em relação à produção da história da Grécia Antiga na segunda metade do século XIX. As filosofias da história da época visualizavam cada sociedade em processos maiores, dessa maneira, os interesses recaíam sobre: o desenvolvimento do espírito, da civilização, do Ocidente, do Estado etc. Isso podia ser combinado tanto com a visão linear cristã, que projetava um caminho em direção à redenção, quanto com a concepção evolucionista de que o mundo estava em franco progresso. Assim, não havia formas de apropriação, mas “substituições de civilizações” – orientais por gregos; gregos por romanos e assim por diante. “Cada sociedade era erigida sobre as fundações das predecessoras” (VLASSOPOULOS, 2007, p. 33). A história grega começou a ser concebida sob à ótica eurocêntrica, como parte deste desenvolvimento e não era incomum que seu desenvolvimento fosse visto tão somente como uma derivação da história do Império Romano e não em suas características so-

² Não sem razão percebidos como contrarrevolucionários.

cioculturais intrínsecas. Dentro dessa narrativa da gênese europeia, a divisão entre Ocidente e Oriente deveria ser traçada de volta até os fundadores, os gregos (VLASSOPOULOS, 2007, p. 33-5).

Rumo à cidade antiga: alguns diálogos teóricos de Fustel

A compreensão das ideias fundamentais de *La Cité* restará mais clara se nos ativermos a algumas influências teóricas que incidiram sobre seu autor à época da publicação, em 1864. O período anterior ao de Fustel é o do auge do Romantismo na historiografia, que se estende até, aproximadamente, 1820. Predominava, então, o clericalismo católico e a tendência, na França, de valorizar a Idade Média, em especial o estilo arquitetônico Gótico. Uma das marcas dessa época foi a obra que celebrizou François-René de Chateaubriand, *O gênio do cristianismo*, de 1802 (CROSSLEY, 1993, p. 6). Como explica José Antonio Dabdab-Trabulsi, após 1820, a guerra entre gregos e turcos levou a uma mudança de perspectiva em relação aos estudos da Grécia Antiga, viagens e descobertas arqueológicas fizeram esse interesse no mundo grego antigo ganhar ainda mais corpo. À medida que o século avançava e a pesquisa em história política da Grécia Antiga ficava em segundo plano, o interesse acerca da mitologia e religião aumentava cada vez mais (DABDAB-TRABULSI, 1999, p. 27-28).

Uma das influências mais claras a serem discernidas em Fustel é a dos *idéologues*, isto é, conjunto de pensadores franceses do final do XVIII e início do XIX que forjaram a noção de ideologia (Destutt de Tracy), e que reunia, entre outros: Volney, Condorcet e Sieyès. Note-se, ainda, o inegável alcance do pensamento liberal de autores como Thierry e Guizot sobre a obra de Fustel (VINCENT, 1995, p. 13-32). François Guizot foi, provavelmente, um dos pioneiros na França no que tange à perspectiva científica da história, na qual era ressaltada uma relação desta com o corpo. Assim, dever-se-ia estudar: 1) a anatomia – a coleta dos fatos; 2) a fisionomia – as características singulares dos eventos; 3) a fisiologia – as leis que governam os eventos históricos (BENTLEY, 2006, p. 408-410; HARTOG, 2001, p. 15-18; 24-27; LAUNAY, 2015, p. 81-94; LORENZ, 2009, p. 393-395).

Fustel foi também tributário de ideias oriundas de Auguste Comte. Com efeito, ambos estavam imersos em um mundo em franca industrialização e tensões políticas profundas. Nesse contexto nascem as concepções de que a física social, depois chamada sociologia, deveria ser a ciência a desvelar as leis segundo as quais a sociedade se organizava. Segundo Comte, as mudanças históricas estavam ligadas à marcha progressiva do espírito humano

que, por sua vez, tinha fortes implicações na forma pela qual as instituições sociais se organizavam. “[A sociologia deveria estudar a] inter-relação funcional no interior da sociedade [e] o processo de evolução social” (GIDDENS, 1998, p. 175). Acreditava-se ser necessário ir além do pensamento idealista e da metafísica transcendental do século XVIII. Para Comte, havia um conjunto de etapas evolutivas do pensamento humano – teológica, metafísica e positivista –, sendo que apenas nesta última ocorreu o advento da ciência. Fustel se apropria de Comte ao negar a possibilidade do progresso como ruptura radical por meio de guerras e sublevações. Também sob a influência do clericalismo, ambos pensavam ser a destruição do passado e das tradições incompatível com a evolução social, com a passagem a uma nova etapa consistente, já que todo progresso dependia de um ordenamento das coisas (FONTANA, 1998; GIDDENS, 1998, p. 169-177).

Nesse mesmo momento, ganham força algumas considerações de Benjamin Constant, para quem havia uma distinção muito clara entre a liberdade moderna e a liberdade política da antiguidade. Assim, o problema central moderno é que o povo não deveria governar diretamente e sim por meio de seus representantes eleitos. Por fim, há marcas de apropriação e de releitura das ideias de Alexis de Tocqueville nas reflexões fustelianas, especialmente no que concerne à forma pela qual as instituições democráticas puseram demasiado poder nas mãos de uma maioria que se tornou obcecada pela possibilidade de ir além da igualdade jurídica. A busca da igualdade social passa a ser vista como um elemento de dissolução de liberdades burguesas, em um possível governo no qual o povo se tornava despótico, inclusive em relação à minoria dos pensadores e intelectuais. Os “perigos” da igualdade social, cultural e econômica impunham uma agenda política espinhosa ao ambiente mais conservador da época (FLAIG, 2003, p. 10; SIGURDSON, 2004, p. 165-169).

2ª Parte: a cidade antiga em foco

La Cité foi publicada seis anos após Fustel defender as suas teses de doutorado, uma delas, em latim, sobre o culto de Vesta e a outra, sobre Políbio, redigida em francês. A obra está dividida em cinco livros: no primeiro, são analisadas as antigas crenças que uniam o universo indo-europeu em uma religião de culto aos ancestrais; no segundo, são sistematizadas as famílias grega e romana, cuja estrutura era a base para o funcionamento da religião doméstica (*du foyer*); no terceiro, o tema central concerne ao desenvolvimento da cidade e de suas próprias instituições; já no quarto, foi moldada uma narrativa de caráter diacrônico sobre as re-

voluções, ou seja, acerca das mudanças sociais que consolidaram o governo da cidade/da polis e que fizeram surgir a democracia em Atenas; por fim, no último livro, são sublinhadas as transformações no mundo romano que conduziram ao surgimento do cristianismo, ponto de inflexão na argumentação fusteliana no que diz respeito à liberdade do indivíduo.

O objetivo fundamental aqui envolto é apresentar uma leitura sistemática de *La Cité*, a mais exaustiva possível, que trate diretamente ou de forma subsidiária de três questões: da definição do conceito e características fundamentais da cidade antiga grega; das origens da polis; e da caracterização da cidade democrática ateniense. Para além da organização das ideias de Fustel, objetiva-se discutir as principais redes temáticas e tomadas de posição do historiador francês.

Livro I

Do livro I, cujo título é *Antiques Croyances*, foram estudados, respectivamente: capítulo I – *Croyances sur l'âme e sur la mort*; capítulo II – *Le culte des morts*; capítulo III – *Le feu sacré*; capítulo IV – *La religion domestique*.

O ponto de partida de toda a argumentação de Fustel está ligado ao postulado da dispersão indo-europeia, a partir da qual diversos subgrupos étnicos (raças) teriam se espalhado pela Europa. As comparações entre os itálicos e gregos são de especial interesse do autor, muito embora deva-se enfatizar que as amarrações estruturais do seu discurso também estão ligadas à interpretação da religião na Índia Antiga. As ideias centrais de *La Cité* giram em torno de como as raças indo-europeias nutriram a crença de que após a vida havia uma segunda existência, assim as almas dos mortos ainda continuariam sobre a terra, em contato com os vivos (BURCKHARDT, 1999, p. 1-10; MOERBECK, 2018; VLASSOPOULOS, 2007, p. 43)⁵.

Para Fustel, as sepulturas remanescentes são espécies de testemunhos autênticos dessas crenças, “quando se punha um corpo em seu sepulcro, acreditava-se que, ao mesmo tempo, se punha algo de vivo” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 8). A forma primeira de manter esse contato com os mortos foi a construção de uma morada, uma sepultura. Embora a argumentação inicial seja relativamente simples, todo o edifício social, toda a organização da vida em sociedade dependia de um elemento: a religião (FUSTEL DE

⁵ Note-se que, nesse livro, há um capítulo dedicado a Esparta, e uma parte significativa ao regime romano.

COULANGES, 2009, p. 15). Note-se que Camille Jullian já criticava fortemente as ideias centrais de Fustel em 1896 (DABDAB-TRABULSI, 1999, p. 28-29). É no mínimo intrigante que tais ideias tenham resistido e sido influentes por tantas gerações.

Deve-se enfatizar a riqueza de debates de uma época em que, se por um lado Fustel tinha a percepção de que a religião era o vetor fundamental para a organização social, a criação de instituições, hierarquias e relações sociais, por outro, Karl Marx pensava as formas de transformação dessas comunidades por meio de seus vínculos comunitários como condições para a apropriação produtiva da terra. Segundo Marx, em algum momento, essas comunidades se confundiriam com as cidades nas quais a guerra era a grande tarefa comunal. A comunidade/cidade era, assim, uma força militar. No início do século XX, Gordon Childe afirmava que o surgimento da cidade estava intimamente vinculado ao desenvolvimento da agricultura, já que a produção de excedentes foi o que havia permitido ao homem se dedicar a funções que não estavam ligadas à segurança alimentar (KORMIKIARI, 2009, p. 137-172; MARX, 1985, p. 65-112)⁴.

Embora seja impossível dar conta desse debate, já tão esmiuçado pela crítica, algumas pinceladas mostram que

a invenção do discurso racial indo-europeu ajudou, ademais, a tornar mais graves as ligações com o Leste; as contribuições orientais e conexões foram sistematicamente minimizadas e denegridas. A História Grega foi, então, sacada a partir de uma narrativa de história universal; adquiriu o seu próprio começo e fim. (VLASSOPOULOS, 2007, p. 34, tradução nossa)

Martin Bernal, por sua vez, já havia refletido sobre intelectuais centrais ao discurso filosófico europeu, como Hegel e Marx, na sua conhecida obra *Black Athena*. Bernal explica que Hegel havia sido excluído das reflexões sobre os clássicos muito por conta do poder dos filólogos na Alemanha da primeira metade do século XIX, embora fosse impossível obliterar a sua influência no campo da filosofia. Segundo o próprio Bernal, “não há dúvida que Hegel foi um elemento típico de seu tempo. Ele amava a Europa ou, como ele

⁴ O século XIX foi permeado de um tipo de discurso racial como fator explicativo para o mundo antigo que já aparece, por exemplo, em Karl Otfried Müller, por volta de 1817, ou ainda na História Cultural, de Gustav Klemm, na qual o mundo era dividido entre raças ativas e passivas (MOERBECK, 2018; VLASSOPOULOS, 2007, p. 43). Mesmo as opiniões de Jacob Burckhardt impressionam pelo viés conceitual racial (BURCKHARDT, 1999, p. 1-10).

mesmo afirmava, as regiões temperadas; respeitava as montanhas asiáticas e a Índia; odiava o Islã e tinha completo desprezo pela África” (BERNAL, 1987, p. 294, tradução nossa).

O peso de uma visão eurocêntrica, que forçava a invenção de uma Grécia a jusante do processo de formação dos estados modernos na Europa, surge na argumentação de Hegel, muito influente no século XIX. Como fortes marteladas em uma bigorna, forja-se uma quase ineludível narrativa que se fez presente em outros campos, como na formação do próprio objeto da antropologia como ciência que, grosso modo, tratava de demarcar inicialmente os limites entre povos selvagens e civilizações complexas. Nessas narrativas, o Oriente é tornado a infância e a Grécia a adolescência de uma *civilisation* que trilhava em direção a Roma para, a partir de então, imaginar uma origem “digna de nota” para a Europa. Estava demarcada uma origem clássica, a despeito daquilo que outros intelectuais posteriores à Revolução Francesa, geralmente rotulados como românticos, pudessem sustentar, como a noção de que a Idade Média fosse a real origem do velho continente.

Uma vez, Jack Goody, acertadamente, ponderou:

a Turquia se tornou o caso típico de despotismo oriental no início do período moderno, como antes, na Antiguidade, a Pérsia o foi para a Grécia. Como vimos no capítulo *A invenção da Antiguidade*, atitudes etnocêntricas gregas se integraram à historiografia ocidental e à análise cultural. (GOODY, 2008, p. 115)

Na verdade, havia muitos discursos cujo referente era o presente daqueles homens do século XIX. Ainda demoraria mais de um século e duas guerras mundiais para que as raízes dessa narrativa fossem retiradas do solo e postas efetivamente em questão.

Retomando nosso percurso, o capítulo II funciona como um corolário do primeiro e tenta responder à seguinte questão: o que se pode falar da relação entre vivos e mortos? Entramos no campo que, tempos depois, Max Weber chamou de religião intramundana (WEBER, 2004, p. 279-280). Em linhas gerais, trata-se de um conjunto de regras de conduta e de rituais mágico-propiciatórios para que se pudesse suprir as necessidades dos mortos e, dessa maneira, se obtivesse algo em retorno. Notadamente, tratava-se de relações de dom e contradom.

No capítulo III, Fustel avança em algumas questões de caráter teórico para a comprovação da hipótese indo-europeia. Assim, qual seria o indício capital para demonstrar que gregos, itálicos e hindus pertenciam à mesma raça? A comprovação residia no fato de que todos esses povos, ainda que tivessem se dispersado geograficamente, partilhavam a adora-

ção do fogo sagrado em uma religião primeva. O olhar de Fustel é retrospectivo, ou seja, todos esses povos politeístas continuavam a partilhar a adoração pelo fogo doméstico em tempos mais tardios. Dessa maneira, deduz-se que havia uma ligação verdadeira entre Héstia, Vesta e Agni, assim como, analogamente, entre Zeus, Jano e Brahma. A partir dessas premissas, a dispersão Ganges-Mediterrâneo parecia inequívoca ao olhar de Fustel. Um dos saltos interpretativos de *La Cité* foi o de associar o fogo sagrado à uma entidade moral e não apenas física, pois ele criava vínculos entre o mundo dos mortos e dos vivos, não somente como um símbolo, mas como o que de fato conservava a existência da alma dos antepassados, tornando indelével e estruturante a presença do passado no presente⁵. O culto a Vesta, bem como a figura de Vesta-Héstia, estava ligado à religião doméstica. Parece que a inspiração da pesquisa em torno de Vesta viera de J.D. Guigniaut, (Fustel dedica a ele sua tese), que afirmava ser Vesta a deusa tutelar da família e da casa, que se vinculava a um princípio central da cidade (GUIGNIAUT, 1852 apud HARTOG, 2001, p. 34).

As relações entre o passado estudado e o presente vivido por Fustel começam a aparecer no capítulo IV, isto faz parte das contradições mais objetivas entre o que o autor propunha como base epistemológica para a história e o que realmente fazia em sua pesquisa. Um dos intuitos de *La Cité* é marcar as diferenças entre a religião de outrora e a que predominava no século XIX. Assim, se nesse período o cristianismo cumpria dois requisitos fundamentais – ter um Deus único e se endereçar a todos os homens de maneira indistinta –, outrora a religião doméstica pertencia apenas ao círculo familiar (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 33-5). As famílias apenas adoravam os deuses com quem tivessem vínculos sanguíneos, inclusive, a palavra que designava os mortos era *patriadzein*.

Por um lado, realmente Fustel teve o mérito de avaliar o profundo enraizamento da religião naquilo que hoje se pode avaliar como dimensões “autônomas” da vida humana, a economia e a política, por exemplo; por outro, ele acabou por incorrer em um erro central, apontado por Jean-Pierre Vernant: pensar a religião antiga e o cristianismo em termos comparativos mecânicos, em que predominava a noção de “mais ou menos complexo”, em

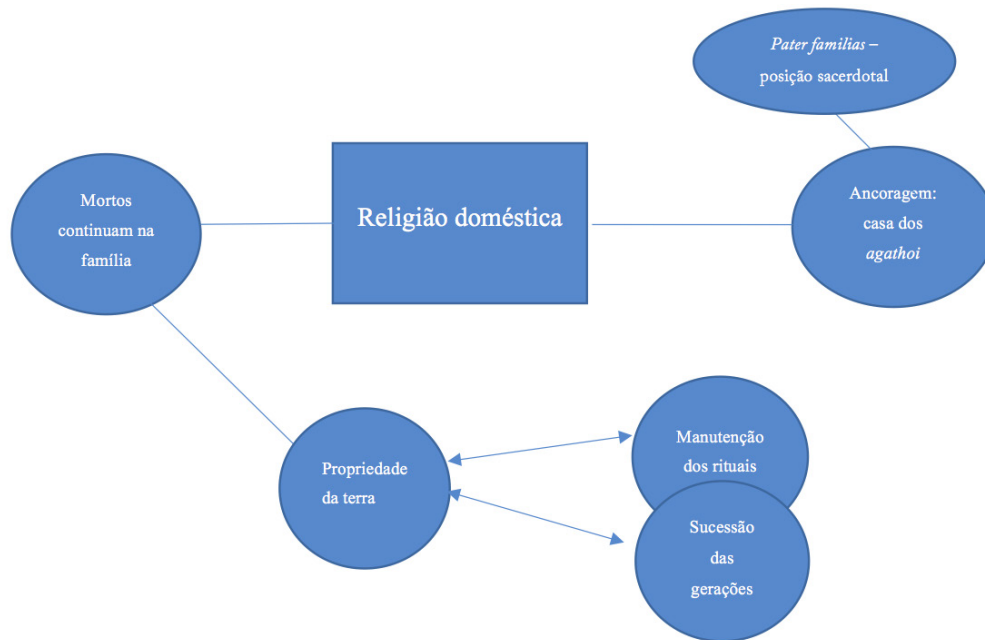
⁵ “Pode-se, então, pensar que o fogo doméstico era simplesmente em suas origens um símbolo do culto aos mortos, que sob a pedra da lareira repousava um antepassado, que o fogo ali iluminava para honrar e que esse fogo parecia manter a vida nele ou representava a sua alma, sempre vigilante” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 627, tradução nossa).

um sentido francamente evolucionista (VERNANT, 2006, p. 1-11). Em certos momentos, Fustel parece se colocar na posição de um crente do século XIX ao falar dos antigos, ainda que considere a possibilidade de refletir em termos relativistas. “Para nós é quase tão difícil compreender as crenças antigas e esses homens, como seria a eles compreender as nossas”. No entanto, mais adiante: “reflitamos que os antigos não tinham a ideia da criação. Da mesma maneira, o mistério da geração era para eles o que o mistério da criação é para nós” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 36, tradução nossa).

Émile Durkheim, Marcel Mauss e Karl Polanyi tiveram, *a posteriori*, a possibilidade de avançar nas imbricações entre política, religião e economia, fosse nas ideias de fato social total; dom e contradom; ou, ainda, uma economia incrustada no social. Para Fustel, o cristianismo marcou o fim da sociedade antiga, porque reconheceu a liberdade do indivíduo em relação à família, que passa a ser vista não como uma associação religiosa, mas natural. Dessa forma, então, a religião e o estado também podiam ser separados (HARTOG, 2001, p. 46; HÉRAN, 1987, p. 67-97).

Deve ficar claro ao leitor que a relação entre vivos e mortos estava inscrita em conjuntos de representações sociais cuja ancoragem mais importante é a do *pater famílias*, ponto de convergência familiar e autoridade sacerdotal (Figura 1). O conjunto de regras, crenças e rituais dão corpo ao núcleo da ideologia, que se convencionou chamar de religião doméstica. Na comunidade sociorreligiosa, estava inscrita a manutenção das gerações pela sucessão, mas também pelo papel central do chefe da família. Os mais velhos cuidavam dos ancestrais no altar sagrado, da mesma maneira que os mais jovens deveriam fazê-lo ao seu próprio tempo. Dessa forma, estava estabelecido um jogo de sucessão, organização geracional e hierarquização social (CARDOSO, 2000, p. 9-39).

Figura 1
Representação social em torno da religião doméstica



Livro II

Do livro II, cujo título é *La Famille*, foram estudados, respectivamente: capítulo I – *La religion a été le principe constitutif de la famille ancienne*; capítulo VI – *Le droit de propriété*; capítulo X – *La gens à Rome et en Grèce*.

Qual o elemento estruturante da família? Esta é uma das primeiras indagações de Fustel no primeiro capítulo do livro. Analogamente a um trabalho estratigráfico, ele parece querer chegar ao núcleo dessa instituição. Para isso, descarta três elementos que, em princípio, poderiam ser tomados como basilares, são eles: 1) a *sucessão das gerações*, que dependia dos movimentos internos dentro da própria família, como os casamentos que podiam retirar os filhos do núcleo familiar; 2) o *afeto*, ainda que fosse importante, pondera: “pode existir [o princípio] ao coração, mas não é nada ante a lei” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 42) – ele aponta que havia contradições profundas entre o que as pessoas faziam pela família e o que dispunham as leis; 3) a *autoridade do pai* – se nos ativermos à estrutura das representações sociais da religião doméstica, o poder do *pater familias* poderia ser, erroneamente, toma-

do como o princípio estruturante da própria família, no entanto argumenta o autor que o poder do pai é mais efeito do que causa.

A autoridade do *pater familias* não poderia derivar senão do poder que lhe era concedido pela religião doméstica, responsável pelo amálgama entre os membros da família. Finalmente, “o que une os membros da família antiga é isso, é algo mais forte do que o nascimento, do que o sentimento, do que a força física; é a religião doméstica e dos ancestrais. Ela faz que a família forme um corpo nessa vida e na outra” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 43, tradução nossa).

Ian Morris retomou as considerações de Fustel para ponderar que havia evidências da presença de tumbas como um importante símbolo e componente social de legitimação da política sobre a propriedade da terra.⁶ Elementos etimológicos indicam que o termo *kedeia* significava tanto o cuidado dedicado aos mortos quanto a relação de casamento. “(...) o mais importante é que o enterro no terreno da família era uma prova de descendência e a inumação em outra região negava isso” (MORRIS, 1987, p. 54, tradução nossa).

Asíntese do argumento principal de *La Cité* aparece no capítulo VI do livro II:

Há três coisas que, desde as mais priscas eras, se encontram fundadas e solidamente estabelecidas nas sociedades grega e itálica: a religião doméstica, a família e o direito de propriedade; três coisas que tiveram entre elas, na origem, uma relação manifesta, e que parecem ter sido inseparáveis (...). Nesta casa, a família é senhora e proprietária; e a sua divindade doméstica lhes assegura o direito. (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 69, 73, tradução nossa)

Fustel tenciona mostrar que a religião antiga é distinta da moderna, da mesma maneira que a concepção contemporânea de propriedade privada não era a mesma dos antigos.⁷ Se, em princípio, a ideia de propriedade privada tinha por base a religião doméstica, apoiada nos deuses protetores de cada família,

⁶ Para o caso da cidade de Atenas, Morris ressalta que, por volta do ano 900 a.C., houve uma mudança significativa: a ocupação de um lote não reservado para a inumação, enquanto havia cemitérios disponíveis. Seria a vontade de manter um chefe ou pessoa sagrada entre os vivos? Pode-se depreender que, provavelmente, a ênfase nesse sistema estava restrita às casas dos *agathoi* (MORRIS, 1987, p. 179-183).

⁷ Ao mesmo tempo que assume as sérias dificuldades em compreender a origem da propriedade privada, Fustel menciona, *en passant*, a propriedade comunal dos germânicos, importante elemento dentro das considerações marxianas. A propósito, não é sem espanto a menção de François Hartog de que a única vez em que Fustel citou Marx tendo sido em uma passagem absolutamente desimportante. Na verdade, Fustel abdica de toda forma de tentar qualquer tipo de querela acadêmica com o filósofo alemão (HARTOG, 2001, p. 79).

com o processo de urbanização, foi diminuindo o espaço entre as próprias marcas sagradas que dividiam as propriedades, ou seja, um sulco no solo que marcava os terrenos e deveria torná-los inexpugnáveis. Isto quer dizer que as edificações unifamiliares estavam se tornando mais próximas umas das outras, o que pode sugerir o surgimento de um campo de tensão entre as famílias dos *agathoi*. No entanto, esta argumentação sequer é sugerida por Fustel.

Pode-se afirmar que a religião doméstica era especialmente anticomunitária em seu sentido cívico. Na medida em que unia a família em torno de um altar sagrado com seus próprios deuses, ratificando o seu direito de propriedade, excluía profundamente os outros membros daquela sociedade, ainda que não fossem estrangeiros. Toda pessoa que não fosse da família era um estranho nessa instituição. Assim, havia uma ligação mais forte do que a vontade humana, aquela ligada aos deuses. A propriedade não era do indivíduo, mas da família – o filho primogênito herdava do pai, pois era o responsável pela conservação do culto, mantendo a propriedade una (MOMIGLIANO, 2012, p. 334).

A ideia de que não se poderia unir duas famílias em um mesmo túmulo funciona também como elemento de exclusão em outras esferas, já que “a religião doméstica, seja na vida, seja na morte, separava cada família das outras e afastava severamente toda aparência de comunidade” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 74, tradução nossa). A ideia que persiste em Fustel é que ninguém possuía o direito de tomar ou mudar a localização da região na qual os parentes estavam enterrados, pois era em torno da tumba que ocorria a transmutação do homem em ser social (HARTOG, 2001, p. 43, tradução nossa).

Por conta do altar irremovível e da sepultura permanente, a família tomava a posse do solo; a terra se tornou, de alguma forma, imbuída e penetrada pela religião ligada ao altar e pelos ancestrais. Sem discussão, sem trabalho, sem sombra de hesitação, se chegou de uma só vez e por virtude de suas crenças à concepção de um direito de propriedade, desse direito que é a origem de toda a civilização, já que para ele o homem beneficia a terra, tonando-se, igualmente, melhor. (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 77, tradução nossa)

Por que o homem não podia se desfazer de sua propriedade? Porque ela é fundada na religião e não no trabalho. Ainda que houvesse um credor, Fustel argumenta que seria mais fácil reduzir um homem à escravidão, ou que lhe tomassem os frutos da terra, do que lhe subtrair a propriedade da terra em si, porquanto pertencia à família.

Não foram as leis escritas que primeiro garantiram o direito de propriedade, mas a religião. O limite inviolável da terra, *Le Terme*, era celebrado ritualmente na Roma Antiga. Os rituais religiosos englobavam objetivos simbólicos de garantir a posse da terra e a “existência” dos ancestrais, mas

também operavam no sentido de ratificar a posse de um lote ante vizinhos cobiçosos? Fustel não se questiona quanto a esse ponto e se deixa levar pela narrativa mítica. Dessa maneira, acaba por escamotear possíveis querelas de ordem mais terrena, como a contumaz tomada de terras por vizinhos mais poderosos. O caráter inalienável da terra não estaria ligado ao fato de ela pertencer a grupos aristocráticos? Estes não utilizariam o estratagema de reafirmar a permanência de sua posição e de seu poder, fazendo ver e crer que a propriedade era elemento imemorial e perene sob os auspícios religiosos? Quais as relações entre a memória cristalizada de certos mitos, as fundações das cidades e a apropriação da terra por grupos aristocráticos? Não é claro se Fustel demonstra uma prática aceita apenas pela ideologia de uma elite, ou, ao contrário, se se tratava de discurso amplamente aceito nas *pólis* gregas. Se fosse desta maneira, como explicar os movimentos de colonização, nem sempre pacíficos, e as tensões internas causadas por eles?

Fustel reconhece que, para o caso de Roma, não há fontes que mostrem a lei mais antiga, pois na Lei das Doze Tábuas, que data do século V a.C., já estava expressa a possibilidade de se alienar a terra. Para reforçar seu argumento, diz que a religião era unicamente quem avalizava o processo por meio de um ritual, pois só se separava aquilo que fora unido pela religião por meio dela própria (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 82–83). Os argumentos de Fustel seriam frágeis para o caso romano? Criava uma hipótese ad hoc?

Com efeito, não significava dizer que os rituais religiosos não fizessem parte do processo de compra de uma propriedade. A ideia da posse da terra como condição moral pode estar ligada a uma determinada ideologia ainda corrente no século IV a.C. O filósofo Xenofonte deixa entrever a imagem de um trabalho agrícola em que é necessário certo tipo de virtude associada à virilidade e à atividade guerreira. Lembre-se de que, após as reformas de Sólon, os pequenos agricultores subiram em status, pois começaram a atuar no exército ateniense. Para Xenofonte não havia uma técnica particular para trabalhar a terra, portanto: “a terra permite discernir os que valem dos que nada valem. Com efeito, os preguiçosos não podem usar, como nas outras artes, o pretexto de que nada entendem disso” (XENOPHON, 1979, p. 4–5, tradução nossa). Uma pergunta similar à que fiz anteriormente: quais são os níveis de idealização de Xenofonte quanto à prática do camponês em pleno século IV a.C.? Vernant alerta que a própria insistência de Xenofonte em valorizar o ideal da agricultura faz supor que a atividade no campo poderia estar num nível alto de despojamento no que diz respeito aos privilégios religiosos (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1989, p. 25).

O substrato do capítulo X é o conjunto de transformações que levará à formação da cidade antiga. A ideia básica, tanto para o caso grego quanto para o romano, é que os *génē*, uma espécie de ramo familiar aristocrático, eram tão mais fortes quanto mais centrados fossem nas famílias que os compunham. Isto significa dizer de antemão que a perda progressiva da força interna no *génos* foi, senão a causa, o sintoma de que havia profundas mudanças ocorrendo silenciosamente no tecido social das *pólis*.

O *génos* e a família são estruturas sociais homólogas. Aquele é a família que ainda não se dividiu, a família nos tempos mais antigos (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 134-135). Tanto um quanto outro possuem seus membros natos, seus deuses protetores, seus cultos, suas tumbas, seus sacrifícios rituais, suas formas de sociabilidade e ajuda mútua (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 126; TURNER, 1971, p. 32-40).⁸ No entanto, não há evidências, a partir de Fustel, de que isso replicasse a ideia de uma propriedade coletiva da terra pelo *génos*, pois ela ainda permanecia restrita à família.

Em síntese, se fosse possível caminhar retrospectivamente até os tempos mais antigos, ver-se-ia que o *génos* era a família que tinha conservado a unidade original em apenas um feixe. A reunião dos *génē* foi a que deu corpo a um governo de tipo aristocrático, no qual os privilégios de eupátridas e/ou de patrícios eram defendidos contra os ataques de grupos sociais sem formação gentilícia – genericamente, a plebe. Se a homologia está correta, pode-se depreender que a família era anticomunitária e o *génos* uma formação anticidadã, especialmente se tomarmos a ideia de cidadania no sentido da igualdade de direitos políticos.

Livro III

Do livro III, cujo título é *La Cité*, foram analisados, respectivamente: capítulo I – *La phratrie et la curie; la tribu*; capítulo II – *Nouvelles croyances religieuses*; capítulo III – *La cité se forme*; capítulo IV – *La ville*; capítulo V – *Le culte du fondateur; la légende d'Énée*; capítulo XVII – *Le Romain; L'Athénien*; capítulo XVIII – *De l'omnipotence de l'État; les anciens n'ont pas connu la liberté individuelle*.

⁸ “A *gens* inteira respondia pela dívida de um de seus membros, ela resgatava prisioneiros, ela pagava a multa dos condenados. Se um deles se tornava magistrado; ela cotizava para pagar as despesas que acarreta toda a magistratura” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p.126, tradução nossa). Bryan Turner (1971, p. 32-40) chama a atenção para o fato destes cultos desempenharem um mecanismo de sedentarização.

O Livro III começa com uma pergunta tácita: como seria possível unir as famílias em um culto suprafamiliar? Se não era possível unir as famílias que pertencessem a diferentes *génē* em um culto comum, o que se poderia fazer? Deste modo, as instituições da cidade entram em cena para prover formas de articulação entre as famílias, que haviam se estabelecido a partir de princípios religiosos: a solução era a construção de uma entidade religiosa superior, de vários deuses, que pudesse uni-las por meio de rituais. Com pouca preocupação cronológica, Fustel acaba por afirmar que – supõe-se no século VI a.C. – surgiram festas religiosas, como: as Apatúrias, Targélias, Osofórias, Panateneias e Dionísias, que punham as famílias em um espaço cada vez mais cidadão. Concomitantemente, ainda que sem explicar de maneira detalhada o processo, enfatiza o aparecimento de duas estruturas análogas e concêntricas, com raios de atuação mais amplos que os da família e do *génos*, eram elas: a fratria e a tribo (*phylé*).

Fustel é abertamente evolucionista ao falar do surgimento da cidade e de suas instituições. A religião politeísta estava dividida em duas variantes: uma menos desenvolvida e estritamente familiar, cujos rituais eram direcionados à adoração das almas de ancestrais e de heróis, que muitas vezes também eram parentes falecidos (*lares, manes, penates*); outra, mais complexa, teve desenvolvimento mais lento e se vinculou, tardiamente, ao culto de deuses superiores e de maior alcance, como os olímpicos. Fustel crê que ambas tivessem a mesma antiguidade, mas a complexidade da segunda requereu mais tempo para que uma doutrina e cultos lhe fossem fixados.

O culto para o desenvolvimento dos deuses de maior alcance social também ocorreu por meio das famílias. É como se os deuses vinculados a forças da natureza fossem “adotados” ou, simplesmente, passassem a ser cultuados no âmbito familiar. Após ganharem fama a partir da proteção de uma família (proeminente decerto), os deuses ganhavam foro público (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 155). Assim, o crescimento desta variante estava intimamente ligado à sofisticação da sociedade como um todo, à inteligência humana e à formação da cidade. Já que não era mais possível prender o deus ao *foyer*, à casa, era preciso levá-lo a um templo. A formação da cidade não poderia ocorrer ao largo dos desenvolvimentos internos da religião antiga. “Não se saberia dizer se o progresso religioso causou o progresso social; o que é certo, é que ambos são produtos recíprocos, em um mesmo tempo e com um notável acordo” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 163, tradução nossa).

A cidade é formada, como explicado no capítulo III, pela acomodação de um conjunto de instituições homólogas, nesta ordem: a família, a fratria e a

tribo. O amálgama entre elas era a religião. Essas instituições, uma vez constituídas, se unem a um elemento maior, que as emula, porém as ultrapassa: a cidade. Embora o autor mais citado por Fustel seja Plutarco (106 ocorrências), a argumentação mais profunda do autor para avaliar a formação da cidade antiga está baseada em Aristóteles, mencionado 61 vezes, estando 57 vinculadas à *Política*. Assim, a cidade era vista como uma confederação dessas formas associativas menores (fratrias, tribos), mas que a elas se contrapôs. Este processo pode ser visto tanto por meio da hierarquia do exército quanto dos rituais religiosos citadinos, que ficavam sob a incumbência de chefes das tribos. “Assim, a cidade não é a reunião de indivíduos: é uma confederação de muitos grupos que foram constituídos antes dela e que [a cidade] deixa subsistir” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 158, tradução nossa).⁹

Fustel toma um relato de Plutarco como narrativa desse processo de origem da cidade e da relação desta com outras formas de organização social. Havia uma reunião muito importante de famílias na Ática. Cada uma destas tinha em seus ramos clientes e jovens; bem como sua religião, seus deuses preferidos e seu chefe. Era como se existissem pequenas sociedades espalhadas pelo território da Ática, onde faziam a guerra e onde os casamentos interfamiliares eram proibidos. A partir de sentimentos ou necessidades, houve a aproximação das famílias, que passaram a cultuar um deus em comum, formando uma espécie de confederações de doze famílias no século XVI a.C., período do reinado de Cécrops. O rochedo no qual os Cecrópidas faziam o culto de Atena foi ganhando, pouco a pouco, mais importância. De acordo com a tradição, Teseu, também um Cecrópida, reuniu essa associação das doze famílias em uma cidade ligada ao culto de Atena Polias. Conservavam-se as posições como juízes e políticos, mas submetidos à administração da cidade (Cf. FUSTEL DE COULANGES, 2009).

⁹ Há uma longa discussão acerca dos estudos baseados na *Política* de Aristóteles. Um tipo de interpretação que nasce no XIX e que une a cidade (entidade territorial) ao estado (corpo institucional) em torno de uma comunidade de cidadãos e suas leis. Fustel não foge a essa tendência da centralidade da leitura de Aristóteles, muito embora, o tipo de ênfase de uma “cidade religiosa” seja mais característico de uma visão oitocentista. Há muitas variantes, inclusive no século XX, de uma leitura fundada em certa visão do Estado moderno e nos desdobramentos de uma história centrada na Europa Ocidental. Apesar disso, como apontou recentemente Marta Mega de Andrade, dever-se-ia “deixar de lado nossos próprios parâmetros sobre a sociedade política no mundo moderno, [pois assim] é possível perceber que diversos modelos que são consolidados em nosso meio simplesmente não existiriam como tal, na forma de modelos a serem aplicados ou corrigidos em uma vida prática” (ANDRADE, 2015, p. 101).

Há uma importante diferenciação conceitual no capítulo IV, entre o que seria uma *citê*: “associação religiosa e política de famílias e tribos”; e *ville*: “lugar de reunião, o domicílio e, sobretudo, o santuário dessa associação” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 166, tradução nossa). A fundação de uma *ville* se dava não pelo lento processo de crescimento habitacional e urbanização, mas por um ato religioso de fundação. Tratava-se do ato simbólico de demarcação desses lugares, assim como fizera Rômulo. O ato de fundar uma nova *ville* independia de outras ocupações habitacionais que, porventura, pudessem existir anteriormente no local. A *citê* precede a *ville*, pois, para que esta fosse fundada havia a necessidade do estabelecimento das instituições que compõem a *citê*, como: as famílias, fratrias e tribos, em torno de um mesmo culto. Quando essa composição institucional é alcançada, imediatamente se pode fundar a *ville*, por meio de um ato religioso (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 167). Note-se que Fustel faz uma separação entre construções habitacionais (que formariam, inicialmente, um vilarejo) e as formas de organização social. O que une o corpo físico (derivado da demarcação sagrada dos espaços no ato de fundação – *ville*) aos órgãos (as instituições da cidade – *citê*) é o ato de fundação, religioso *per se*. Assim se forma a cidade antiga.

Não tenho certeza se essa decupagem conceitual é de fato operacional para o entendimento mais fino da cidade antiga como um fenômeno da relação do ser humano com os simbolismos do espaço arquitetônico, vivido e concebido (LEFEBVRE, 2000; ZEVI, 2011). Como ressaltou Finley, é flagrante o interesse de Fustel pela cidade em seu sentido de *citê* e não de *ville* (FINLEY, 2013, p. 9). Essa ponderação aparece também em Héran (1989, p. 363–90) e na arqueóloga Maria Cristina Kormikiari, ao mostrar que em Fustel a análise da cidade gira em torno apenas de premissas e consequências, abandonando a realidade, isto é, qualquer possibilidade de vislumbre do ambiente construído no espaço. Perde-se, assim, os efeitos diretos ou indiretos do espaço no comportamento humano. Apoiando-se em Amos Rapoport, Kormikiari ressalta: “a situação social é que determina de que maneira a pessoa vai agir, mas é o ambiente físico que proporciona as pistas para que ela entenda rapidamente qual é essa situação. Para isso, é preciso que os códigos dessa linguagem sejam lidos” (KORMIKIARI, 2009, p. 138). Dabdab-Trabulsi pondera ainda que, embora a obra *La Cité Antique* tivesse obtido um reconhecimento de público quase imediato, a religião na obra de Fustel é, ao mesmo tempo, central e ausente. Central porque tudo parte da religião e ausente porque o culto não goza de interesse particular algum. A religião ganha projeção apenas na medida de uma fonte para o estudo das instituições (DABDAB-TRABULSI, 1999, p. 27–28).

De toda maneira, parece claro que Fustel tentou empreender um esforço de depuração conceitual para mostrar que, no caso do mundo greco-romano, o ato simbólico-religioso de fundar uma cidade (*ville*), em termos territoriais e espaciais, não está ligado ao de se construir institucionalmente uma cidade. Note-se ainda que, na própria explicação do autor, esse processo carece de maior detalhamento e dados empíricos. Fustel está flagrantemente interessado tão somente na ideia de *citê* – a cidade antiga são as suas instituições.

Nos capítulos IV e V, é considerada uma temática muito cara a algumas abordagens contemporâneas, a saber: a importância do ato de fundar uma cidade¹⁰ e o de tornar herói o seu próprio fundador (POLIGNAC, 1995). O fundador era o vértice do sistema de Fustel para a cidade antiga, porque era o pai dos pais, o ancestral primeiro, o germe a partir do qual brotará uma família e um *gênos*. O fundador se tornava um elemento de memória e orgulho para muitas cidades, assim como apontaram Pausânias e Virgílio: “Não havia nada que tocasse mais o coração de uma cidade [*ville*] do que a lembrança de sua fundação” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 178).

No capítulo XVII, interessa especialmente a imagem construída de Atenas. Parece que Fustel se deixa levar pelas representações sociais construídas por autores como Xenofonte, Platão, Aristófanos e mesmo Nícias (via Plutarco),¹¹ para os quais os atenienses são figuras imbuídas de enorme dedicação à religião. Esse argumento está baseado no fato de haver um sem-número de templos, mantidos pelas tribos, pelos *dêmoi* e pela cidade em seu conjunto. O autor ressalta ainda que os atenienses eram os mais atidos às tradições e ritos, sendo a sua principal religião aquela dos ancestrais e heróis, o que refletia, inclusive, em algumas leis (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 276).

No capítulo XVIII, Fustel argumenta que:

A cidade [*citê*] foi fundada sobre uma religião e constituída como uma igreja. É desse elemento que advém a sua força, a sua onipotência e império absoluto que exercia sobre os seus membros. Assim, em uma sociedade estabelecida sobre tais princípios, a liberdade individual não podia existir. O cidadão era submetido em todas as coisas e sem nenhuma reserva à cidade, ele pertencia a ela inteiramente. A religião que havia

¹⁰ Seria *ville* nas palavras de Fustel, mas em nome de uma economia conceitual, trabalharei com o termo cidade apenas, ainda que na terminologia fusteliana haja a busca desta distinção conceitual.

¹¹ Fustel toma Nícias como o exemplo de homem piedoso, descrevendo detalhadamente a sua rotina de rituais (Cf. FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 278). A própria atuação tímida de Nícias como general mostra as reticências de quem já sabia a desventura de Atenas por conta de sua ligação mais profunda com a religião.

gado origem ao estado e o estado que manteve a religião sustentavam-se um ao outro e se faziam um só corpo; essas duas potências associadas e fundidas formavam uma potência quase sobre-humana à qual a alma e o corpo estavam igualmente submetidos. (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 280–281, tradução nossa)

As ideias de um Estado onipotente, da cidade antiga fundida à religião e do indivíduo tolhido de suas liberdades individuais são os elementos mais marcantes da abordagem de Fustel. Estes, possivelmente, foram tomados das comparações de Benjamin Constant entre os estados antigo e moderno e se tornaram, duas décadas mais tarde, os alicerces da construção da pólis de Jacob Burckhardt. Segundo Hartog, a inovação de Fustel foi perceber que a referida onipotência derivava não das instituições do Estado, mas da própria religião (HANSEN, 2006, p. 119).¹² Parece-me, no entanto, que essa autoridade absoluta derivava da união da religião e do Estado, dessa fusão (BURCKHARDT, 1999, p. 57–58; HARTOG, 2001, p. 8–11; MOERBECK, 2018).

A cidade antiga “exercia a sua tirania nas menores coisas” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 281, tradução nossa): a maneira como se deveria fazer a barba (Rodes), beber ou não vinho puro, prestar o serviço militar (quase todas as cidades), proibição do celibato e do corte do cabelo das mulheres (Esparta), proibição da criação de filhos com anomalias, enfim, tudo poderia estar sob a ingerência do Estado. O foco da questão para Fustel é que a liberdade individual era desconhecida nas cidades antigas, a despeito do regime do governo adotado. O corpo e a alma dos cidadãos pertenciam à cidade, dessa forma, “os antigos não conheciam, portanto, nem a liberdade da educação, nem a liberdade religiosa. A pessoa humana valia muito pouco *vis-à-vis* essa autoridade santa e quase divina que se chamava pátria ou estado” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 284–285).

Livro IV

Do livro IV, cujo título é *Les Révolutions*, foram avaliados: capítulo III – *Première révolution*; capítulo V – *Deuxième révolution*; capítulo VI – *Les clients s'affranchissent*; capítulo VII – *Troisième révolution*; capítulo X – *Quatrième révo-*

¹² Concorda-se com Mogens Hansen quando afirma que “o controle da religião pela cidade-estado e o link entre a pólis e a religião era bem mais fraco nos tempos mais antigos, e se tornaram mais proeminentes no curso da longa história das cidades-estados” (HANSEN, 2006, p. 119, tradução nossa).

lution; capítulo XI – *Règles du gouvernement démocratique; exemple de la démocratie athénienne*; capítulo XII – *Riches et pauvres; la démocratie périt; les tyrans populaires*.

A primeira grande mudança social, revolução nas palavras de Fustel, foi a luta pelo poder estabelecida entre o rei e uma base aristocrática que lhe dava apoio, mas que, se tomada em seu conjunto, tornava-se mais poderosa que o próprio monarca. A imagem construída aqui é a de um rei fraco, que dependia do apoio da aristocracia para governar. Fustel utiliza como exemplo o mito de Teseu e de uma sucessão de lutas, que termina em um governo colegiado de arcontes, no caso ateniense. Fustel insiste que a religião se mantinha inviolável a despeito desses movimentos na política, pois a deposição do rei não o retirava, necessariamente, de sua posição sacerdotal. Em síntese, os reis tinham a tentação de se apoiar nas classes inferiores (*classes inférieures*)¹⁵ e foi esse o motivo de sua destituição. “A aristocracia apenas operou uma revolução política para impedir uma revolução social e doméstica” (FUSTEL DE COULAGES, 2009, p. 324, tradução nossa). Tratava-se de defender as antigas instituições: o poder patriarcal, a religião doméstica e o direito privado.

A segunda revolução foi marcada por um conjunto de mudanças de maior amplitude social, já que a primeira acabou por modificar mais a forma do que o conteúdo das interações sociais. Tratava-se de um processo bem mais complexo em que começa a surgir o modelo da cidade antiga. Este se desenrolou com algumas características específicas: 1) a luta entre os próprios líderes dos *génē*; 2) o fortalecimento do poder das magistraturas da cidade, com o aumento da dependência em relação aos pares e ao apoio popular; 3) as regras que mantinham unidas as famílias começam a enfraquecer, como o direito de primogenitura. A quebra deste direito, ocorrida em algum momento entre os séculos VIII-VI a.C., atacava diretamente a indivisibilidade do patrimônio familiar. A partilha de bens entre os filhos foi um dos elementos que fizeram esmorecer a união do grupo que se reunia em torno de um sacerdote e um recinto sagrado na propriedade, operando, igualmente, um relaxamento da instituição do *génos*. Isto ocorreu porque as novas famílias, com novos direitos de propriedade, acabaram por circunscrever ao *génos* tão somente uma autoridade de caráter religioso.

¹⁵ A palavra classe é citada 170 vezes por Fustel, em trinta delas faz menção direta às classes inferiores. Classes inferiores são aquelas que não faziam parte da aristocracia, ou simplesmente, os mais pobres. Talvez não precise ser mencionado que, no uso de Fustel, não há nenhum nexos com o conceito criado por Marx.

O próximo passo do esfacelamento do poder aristocrático é o processo no qual as formas de dependência, especialmente aquelas de clientela, começaram a desaparecer. Conceitualmente falando, o cliente era um não proprietário de terras que estava atado vitaliciamente a uma família aristocrática, a um *génos*, pelo princípio da religião doméstica. No caso ateniense, os clientes eram os *thêtes* e os *pelátai*. Assim, aqueles “[estão] encerrado[s] em uma família da qual não pode[m] sair, ele[s] [estão] sob o jugo de um eupátrida que tem em si as mesmas características e a mesma autoridade que um patrão romano” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 332, tradução nossa).

A lógica mais intrínseca das revoluções começa a se delinear a partir do ódio surgido entre diferentes classes sociais, das quais a desigualdade de direitos era uma marca, “onde o melhor senhor tinha seus arrebatamentos e caprichos; e onde o servo mais resignado tinha seus rancores, suas queixas e suas cóleras” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 332, tradução nossa). O desate dos clientes dos *génē* adveio da percepção de que havia a possibilidade de uma vida melhor, pois “viam que fora dele [recinto sagrado familiar] existia uma sociedade, regras, leis, altares, templos, deuses. Portanto, sair da família não era uma desgraça sem remédio” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 334, tradução nossa). A relação dos clientes com suas antigas famílias não se dava mais por meio de nexos religiosos, mas de vínculos de trabalho e de relações com os frutos da terra. Esta revolução mental é condição *sine qua non* para que a terra pudesse ser um bem alienável. Os conflitos não tenderam a diminuir a partir de então, pois a terra que antes era cultivada em benefício do senhor passa a ser, progressivamente, mantida em benefício do próprio cliente. Ainda não se tratava de uma propriedade privada *stricto sensu*, porque o vínculo sagrado e a indivisibilidade da propriedade a deixava fora do alcance do arrendatário ou usuário terra. Agora, a aspiração passa a ser não apenas em relação à posse da terra, mas à conquista de sua efetiva propriedade. “Ele [cliente] punha a sua ambição, no sentido de fazer desaparecer deste campo, que parecia seu por direito de trabalho, o marco sagrado que não permitia jamais que fosse proprietário das terras de seu antigo senhor” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 336, tradução nossa).

Para o caso da cidade de Atenas, essa revolução foi marcada pela mediação de Sólon e talvez o mais importante tenha sido o fato deste legislador ter feito cair a noção, já muito antiga, de que os marcos sagrados tornavam indivisíveis e inalienáveis a terra. “Fazendo isso, Sólon realizou uma revolução considerável. Colocou de lado a antiga religião da propriedade que, em nome do deus *Terme* imóvel, retinha as terras em um número reduzido de

mãos. Ele arrancara a terra da religião para a dar ao trabalho” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 341, tradução nossa).

À guisa de síntese, essa longa transformação apontou para mudanças realmente fundamentais: 1) *a perspectiva de uma mudança de vida*, esse “sair da caverna para ver a luz” se dava muito em relação aos contatos estabelecidos entre aqueles que antes carregavam um status inferior, como os clientes; 2) *a busca de direitos iguais*, não apenas em relação à política, mas também à terra, pôs pressão sobre os legisladores, que fizeram surgir, no seio da própria aristocracia, aqueles que se apoiariam no povo para governar acima do colegiado aristocrático, os tiranos; 3) *as clivagens sociais* potencializavam as mudanças que haviam se dado na alma primeiro. Assim, as leis se tornavam anacrônicas e inócuas ante à mentalidade da época. O enfraquecimento do *génos* e da religião, que atava todos à estrutura gentilícia, impulsionava as mentes e os corpos à revolução mental e possibilitava a divisão da terra, que passava a ser vista como fruto do trabalho e não mais um direito religioso e de sangue. Assim, na medida em que a religião e o *génos* deixam de estruturar as relações sociais, a cidade surge para, sub-repticiamente, tomar o seu lugar.

A caracterização social da cidade antiga foi estabelecida a partir da terceira revolução, assunto tratado no capítulo VII. As mudanças na família acabam por imprimir profundas transformações sociais, isto é, quando o direito de primogenitura cai por terra e os clientes são libertados, surge uma sociedade dividida em dois corpos inimigos: aqueles que estão nos *génē* e aqueles que estão fora deles. Se antes os conflitos estavam subscritos ao interior das famílias, a partir do século VI a.C., as lutas estendem-se ao âmbito da cidade. Arnaldo Momigliano aponta que, na narrativa de Fustel, é como se essas lutas internas fossem um misterioso meio de unir as pessoas em uma nova forma associativa, um estado unificado (MOMIGLIANO, 2012, p. 332).

Os tiranos entram em cena na passagem da segunda para a terceira revolução, em um momento em que o povo, farto do excessivo poder aristocrático, passava a apoiar um líder deste grupo que tomava o poder, não em nome de uma base religiosa, mas a partir de uma autoridade imanente à ação política (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 350). Fustel via o governo dos tiranos como uma espécie de tampão. Com o tempo, o povo esqueceria os desmandos do governo da aristocracia para derrubar o próprio tirano (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 350-351).

Outro vetor de profundas transformações, tanto no mundo grego quanto no romano, foi a cunhagem monetária, que teve relação direta com o aumento da produção artesanal e comercial, “a indústria e o comércio tornam-se necessários” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 351, tradução nossa).

Note-se que a invenção da moeda é grega, mas Fustel passa por cima desses “detalhes” com vistas a analisar, em um mesmo conjunto, as sociedades inventadas no XIX. É a invenção do mundo clássico. A revolução é a cunhagem de moedas, pois ela não estava submetida, como a terra, às mesmas regras de caráter religioso. Os outrora pobres e pertencentes ao universo sem formação gentilícia podiam, agora, superar muitos eupátridas em riqueza, que muda de mãos, fomentando certa confusão na lógica tradicional das classes. Ocorreu, inclusive, um fenômeno de diferenciação dentro da própria plebe, na qual se formou uma espécie de aristocracia. De uma massa disforme, a plebe também começa a se organizar e a “parecer-se com um corpo constituído” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 353, tradução nossa), que tomava os seus chefes dentro de suas próprias fileiras. Fustel acaba por imprimir um ar moderno e burguês à “aristocracia plebeia”.

Essa aristocracia plebeia logo obteve as qualidades que acompanham ordinariamente a riqueza adquirida pelo trabalho, isto é, o sentimento de valor pessoal, o amor de uma liberdade calma, e esse espírito de sabedoria que, desejando as melhoras, teme as aventuras (...) enfim, a riqueza se tornou, como veremos em seguida, um princípio de organização social. (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 353)

Dentro do processo pelo qual ocorreu a terceira revolução temos um primeiro vetor, que é o surgimento de um poder ainda aristocrático baseado no povo e não mais nas tradições religiosas de vínculos de ancestralidade comum; e, um segundo vetor, que consiste na monetização da sociedade, que permitia ao povo ascender em riqueza e produzir um novo status social.¹⁴ Este também era conseguido com a progressiva importância que os grupos, outrora subalternos e excluídos da função militar, adquiriram ao poder tomar as armas para defender sua cidade. Aventa-se que essa caracterização da arena política durante a terceira revolução se parece com um estado liberal utilitário, uma estrutura de segurança para serem desenvolvidos potenciais e interesses privados (MEIKISINS-WOOD, 1988, p. 33-34).

E, por fim, como a religião para Fustel é uma necessidade da natureza humana, os plebeus buscaram uma maneira de adorar os seus deuses sem que isto tivesse que passar pelos vínculos de sangue. Surge a religião pública, a religião da pólis (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 354). A partir de então, o povo, que já havia penetrado na organização política, conseguiu ainda

¹⁴ Em muitos casos, obtida por casamentos mistos entre aristocratas e plebeus.

mais autonomia ao tornar a cidade uma entidade religiosa. Assim, caía por terra o que o próprio Fustel chamara de “regime religioso da cidade”, no qual os eupátridas ainda detinham, em última instância, poder sobre aqueles que estavam à margem do *gênos*. Em Atenas, essa mudança foi um processo capitaneado por Clístenes, quando os sacerdócios se tornaram escolhas anuais e não requeriam mais qualquer tipo de vínculo de sangue com famílias tradicionais (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 364–366).

A quarta e última revolução é desenhada nos capítulos X e XI. Fustel pondera de início que, no período de Sólon, não foi o povo que ascendeu ao poder, mas sim os mais ricos, o que ocorrera de maneira símile em outras cidades, incluindo-se a Roma de Sêrvio Túlio. A ideia que subsiste expõe que “os perigos eram proporcionais aos privilégios e a força material se encontravam nas mesmas mãos que a riqueza” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 420, tradução nossa). A valoração positiva de Fustel em relação ao grupo social que se estabeleceu nesse período é inequívoca, pois essa aristocracia da riqueza, de origem plebeia ou não, teve o mérito particular de estimular o trabalho. Esse novo regime político acabou por valorizar aquele que era mais trabalhador

mais ativo, mais hábil; era, assim, favorável ao desenvolvimento da indústria e do comércio. Era assim também em relação ao progresso intelectual, pois a aquisição desta riqueza, que se ganhava ou perdia, ordinariamente, segundo o mérito de cada um, fazia da instrução a primeira necessidade e da inteligência o mais potente recurso nos negócios humanos. Portanto, não é uma surpresa que, sob esse regime, a Grécia e Roma tenham ampliado os limites da sua cultura intelectual, empurrando adiante a sua civilização. (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 421, tradução nossa)

Um breve exercício de leitura isotópica nos dois trechos anteriormente citados nos auxilia a revelar as intenções interpretativas que subjazem o discurso fusteliano (CARDOSO, 1999).

A noção de riqueza atende a três princípios: a) ligada ao trabalho, possui valor positivo; b) organiza em outros moldes a sociedade; c) é instável.

Pode-se derivar que a riqueza oriunda do trabalho, instável e organizadora das relações sociais, possibilitava: d) o surgimento da noção de indivíduo como valor; e) um tipo de liberdade (de origem econômica); f) a busca do auto aprimoramento.

Dessa forma, se o homem busca se qualificar na vida, melhorar enquanto ser nesse novo mundo, pode-se supor: g) um primeiro momento conservador, que mantém a integridade física, bem como a riqueza; h) os ideais ascéticos, a busca do aprimoramento de habilidades técnicas num ambiente dinâmico (de não acomodação, pois a riqueza é volátil), estão relacionados

ao progresso intelectual geral, a base para os negócios humanos. A riqueza e sua natureza instável, obtida a partir da cunhagem de moedas e de mudanças profundas na psique da época, permitiram o surgimento dessa nova sociedade plutocrática. Essa civilização, definida à moda francesa de cultura, ampliava os limites intelectuais e civilizatórios, vistos com muito bons olhos por Fustel, ao colorir a sociedade antiga com tonalidades protoburguesas.

Outros acrescentam que Fustel quis estabelecer um contraste com o poder improdutivo e parasitário de uma aristocracia fundiária (MEIKISINS-WOOD, 1988, p. 33). A despeito de Fustel afirmar ser a influência do presente um elemento contraproducente à análise histórica, certamente havia em *La Cité* uma narrativa que unia o mundo contemporâneo à antiguidade. É possível imaginar a questão da liberdade de consciência e dos direitos na esfera privada como passíveis de serem questionados às fontes antigas de maneira neutra? Homens dinâmicos, produtividade, inovação e Revolução Industrial embaçaram as lentes de Fustel sobre o mundo grego entre os séculos VII e V a.C. Há intenções ocultas em interpretar processos históricos à luz da ascensão política e econômica da Europa? Parece tratar-se de um regime de verdade que estava sendo gerado e que tinha a Grécia como vértice de uma narrativa: a do nascimento da Europa.

Uma questão é fundamental: por que o poder desse governo aristocrático foi tão rapidamente questionado pelas camadas populares? Para Fustel, o elemento aglutinador e estabilizador das relações sociais eram as tradições profundamente cristalizadas a partir da religião. Quando a religião doméstica, então o alicerce do sistema que mantinha a nobreza de sangue no poder, começa a ruir, a riqueza, sua substituta, não tornava esse sistema suficientemente estável para funcionar sem fissuras. Outrora, quando o elemento mais importante era a religião, o homem se curvava diante dos deuses, agora, ante a riqueza, os sentimentos são outros: o da ambição e da inveja (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 422).¹⁵

A quarta revolução marcou a entrada do povo no ambiente político e isso foi causado pelo longo processo de enfraquecimento da religião doméstica e

¹⁵ "A riqueza que nas nações modernas desenvolveu a atividade, o trabalho, a própria inteligência e as artes; e contribuiu fortemente para o brilho da nossa civilização, deu à luz, entre os gregos, à corrupção e à guerra civil (...) A *cité* foi impotente em conciliar a pobreza a riqueza, esses dois elementos igualmente necessários e sobre o acordo dos quais repousa toda sociedade bem constituída. Seria necessária uma autoridade superior, algo que se assemelhasse ao Estado moderno, para dominar esses dois elementos inimigos e estabelecer entre eles o equilíbrio e a paz" (FUSTEL DE COULANGES, 1858, p. 125, 208 apud HARTOG, 2001, p. 37, tradução nossa)

dos vínculos familiares tradicionais. Fustel pondera ainda que as cidades nas quais a posse da terra era o principal elemento de riqueza tenderam a manter a classe rica soberana por mais tempo. Ao contrário, naquelas, como em Atenas, onde havia um grupo comercial e industrial muito dinâmico, “a instabilidade de fortunas despertou antes a cobiça e esperança das classes inferiores, sendo a aristocracia atacada mais cedo” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 423, tradução nossa). Pensando no caso ateniense, no qual o princípio que conduziu à democracia era a defesa do interesse público, era claro que toda forma de privilégio se encontrava em “contradição com o princípio que governava os homens” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 425, tradução nossa).

Os últimos capítulos a serem abordados nesse percurso são os XI e XII, nos quais estão em foco as regras do governo democrático. Fustel aponta para pelo menos duas questões da cidade democrática: a complexificação do Estado e a importância da palavra. No primeiro caso, houve um aumento significativo de magistrados, pois era necessário não apenas cuidar dos rituais religiosos, agora cidadãos, mas, igualmente, dos próprios interesses materiais da cidade. A segunda questão está relacionada à relevância que a palavra e a oratória ganharam em um ambiente no qual era preciso iluminar as questões cotidianas na assembleia, conselhos e tribunais. “A política não era mais como no regime precedente, uma questão de tradição e fé. Era necessário refletir e pesar as razões. A discussão era necessária, pois toda questão era mais ou menos obscura, e apenas a palavra podia trazer a verdade à luz” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 432, tradução nossa). As exigências da democracia, para um Fustel assaz aristotélico, pareciam estar em contradição com o próprio regime do povo. Como poderia ser cidadão o homem que tinha que trabalhar tantas horas? A vida do cidadão o impelia ao governo da cidade, por questões relativas à virtude, e deveria vir antes dos interesses particulares. Dever-se-ia manter extremo zelo ante os negócios públicos porque, por pouco que a corda se afrouxasse, a cidade poderia estar em perigo de ser corrompida (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 437, tradução nossa).

Fustel aparece a todo momento em franco diálogo com Aristóteles. Para o filósofo, havia variantes do sistema democrático, no qual o povo era o soberano. Em uma dessas, a mais desviante, já que radicalizada e não natural, era comparável à autocracia e à tirania, pois se afastava do ideal da politeia, do bem; e este na política é a justiça, que deve ser de utilidade geral, isto é, comum entre os iguais (ARISTÓTELES, 1282b, 14–24). No tipo mais radical de democracia, a que pôde ser vista no século IV a.C., todas as decisões eram tomadas pelo conjunto dos cidadãos, não deixando nada para as leis. A democracia se tornou uma forma de governo corrompida porque era governada apenas por

uma parte (ainda que fosse a maioria), que agia de maneira egoísta em relação aos interesses das outras partes. Agia-se como coletividade e não como cidadãos tomando suas decisões de forma individual, agia-se como um tirano coletivo, como um déspota. A democracia do século IV a.C. entrou em conflito com as leis e costumes, por isso era tão instável (OBER, 1998, p. 332-339).

Pode-se compreender melhor a interpretação fusteliana sobre a derrocada da democracia e da própria cidade antiga a partir da avaliação positiva das constituições mistas, tomada de Políbio. A estratégia discursiva enfatiza que, embora em Roma houvesse conflitos entre as classes, os aristocratas souberam impor um período de pausa nas hostilidades por meio da entrada dos pobres no governo. A lei era do povo, mas o poder do Senado. Havia uma importante diferença entre as aparências, quando o povo acreditava que a sua ação era relevante, e a realidade, na qual a aristocracia era quem de fato agia e pensava. Assim, graças à astúcia do Senado, o povo havia sido domesticado (HARTOG, 2001, p. 38-39).

A palavra como elemento crucial do surgimento da pólis está inscrita nas argumentações de um dos trabalhos mais importantes de Vernant, publicado em 1962, para quem o surgimento das *póleis*, entre os séculos VIII e VII, significou a valorização da palavra como instrumento de poder. Tornava-se, assim, instrumento político por excelência nas argumentações e debates, unindo a política ao *logos*. A arte da retórica, a percepção do verossímil com a sofística e, posteriormente, a noção de verdade com os filósofos socráticos faziam parte deste mesmo processo. A segunda característica das *póleis* é a preeminência do nível público sobre o privado, dentre as consequências pode-se ressaltar o maior acesso do *dêmos* ao mundo religioso, anteriormente privilégio da classe sacerdotal dos aristocratas, através da criação de uma religiosidade cívica (VERNANT, 2003, p. 53-55).

Uma das ideias fundamentais em Fustel é a de que, quando há o advento da democracia, não ocorre o desaparecimento da pobreza, ao contrário, a igualdade de direitos faz a desigualdade material mais perceptível, o que acirra os ânimos e a luta entre diferentes grupos sociais (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 438). Não foram incomuns as interpretações negativas sobre Atenas no pós-Revolução Francesa, Pierre Vidal-Naquet chama a atenção, a partir de palavras de Volney: Atenas era desde “um sistema de extorsão e rapina”, “pretensa democracia” ou, ainda, o “mundo onde se estabelecera o regime despótico das nossas colônias na América” (VIDAL-NAQUET, 2000, p. 206). Fustel parece moderado em suas opiniões negativas sobre Atenas se comparado a Burckhardt, cuja obra é, em grande medida, tributária da interpretação de *La Cité*. O historiador suíço afirmou uma vez que Atenas

“submetia um tipo de vigilância a todos os cidadãos de alguma importância. O populacho não se sentia enojado com coisas que lhe pareciam tão naturais” (BURCKHARDT, 1964, p. 313–314, tradução nossa) As “coisas” às quais Burckhardt se refere são a “perseguição judicial, quase inquisitorial” à qual muitos dos cidadãos ricos de Atenas estavam submetidos por uma multidão gananciosa e indolente (MOERBECK, 2018).

Como um *tópos* discursivo, também encontrado em Burckhardt, a ambição dos mais pobres impulsiona um conjunto de mudanças sociais, via de regra deletérias. Novamente, sobre Atenas:

Mas tal é a natureza humana que estes homens, à medida que a sua sorte melhorava, sentiam com mais amargura o que ainda lhes restava de desigualdade. Não ser cidadãos e não ter nenhuma participação na administração da cidade os tocava de maneira mediana, mas não poder se tornar proprietários da terra sobre a qual nasceram e morriam, os tocava muito mais. (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 338, tradução nossa)

As semelhanças entre Burckhardt e Fustel são significativas, no entanto, para o último, não havia o sentido moral atribuído pelo autor alemão à participação política dos mais pobres. Egon Flaig demonstrou que, em *La Cité*, o interesse público na pólis substituiu os nexos em relação à tradição e as normas sociais, base da vida comunal, se tornaram elemento de deliberação e mudança. Fustel não se posiciona de forma estritamente conservadora, pois via esse conjunto de mudanças como consequência da disciplina que os atenienses tiveram para que a sua democracia funcionasse, enquanto para Burckhardt esta representava o caos (FLAIG, 2003, p. 13–14).

Conclusão

Qual a cidade de Fustel de Coulanges? A cidade antiga – grega ou romana – é uma ideia. Isto não significa dizer que Fustel não percebesse a dimensão de sua complexidade espacial e territorial; no entanto, em suas argumentações, esta dimensão era absolutamente secundária *vis-à-vis* à *citité*, que se organizava em torno de suas instituições e moldava as relações sociais. O trabalho de Fustel, uma história de forte viés funcionalista, fez desaparecer os agentes dessas mudanças, bem como os desdobramentos das ações sociais e políticas. Sua cidade antiga, que começa a ser delineada por volta do século VIII a.C., são as instituições cidadinas que incorporaram a religião, tornando-a, assim, esse binômio estado–religião ou, como preferiu Fustel, uma cidade que era uma igreja. O que subsiste em grande parte dos historiadores

contemporâneos, ao se falar genericamente sobre *La Cité*, é um entendimento correto, porém demasiado breve: família–religião–propriedade.

Os livros I, II e III, muito embora tratem de mudanças duradouras, possuem caráter mais estático, tal qual um pano de fundo utilizado para esboçar ideias fundamentais: a religião como estrutura central; a propriedade como fruto inalienável de uma família; e o surgimento das instituições que dão organicidade àquilo que Fustel chama de cidade antiga. A partir do Livro IV, domina um sentido mais diacrônico, que opera por meio de transformações sociais ainda de longa duração, mas que mostra as mudanças (revoluções) como base explicativa de suas teses. Embora os agentes das revoluções estejam ocultos, pois a obra é dominada pelas mudanças estruturais, trata-se quase de um livro dentro do outro, interligados por suas linhas temáticas.

A ideia que Fustel constrói de revolução não nos deve conduzir a mal-entendidos. A revolução abrupta, oriunda, por exemplo, de uma causa exógena como a guerra, de um levante popular ou uma *stásis*, não é exatamente o que o autor considera decisivo para uma mudança social profunda e perene. A verdadeira revolução é aquela que atinge as almas e se enraíza, a que opera nas ideias. As mudanças aparentes no edifício social são frutos de diferenciações profundas que ocorrem nas ideias por um longo tempo. Assim, quando as transformações se tornam perceptíveis, já modificaram as estruturas sociais de forma silenciosa.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Marta Mega de. Pólis: comunidade, política e a vida comum numa leitura da *Política* de Aristóteles. *Clássica*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, p. 95–124, 2015. ISSN 2176–6436. Disponível em: <<https://bit.ly/2lxcluA>>. Acesso em: 15 mar. 2019. doi: <https://doi.org/10.24277/classica.v28i1.249>.
- ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Bauru: EDIPRO, 2009.
- BENTLEY, Michael (ed.). *Companion to historiography*. New York: Routledge: 2006.
- BERNAL, Martin. *Black Athena: the afroasiatic roots of classical civilization*. New Jersey: Rutgers University Press, 1987, v. 1.
- BURCKHARDT, Jacob. *Historia de la cultura griega*. Traducción por Eugenio Imaz. Barcelona: Obras Maestras, 1964, v. 1.
- BURCKHARDT, Jacob. *Judgments on history and historians*. Translated by Harry Zohn. Indianapolis: Liberty Fund, 1999.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. Introdução: uma opinião sobre as representações sociais. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & MALERBA, Jurandir (org.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papyrus, 2000, p. 9–39.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Narrativa, sentido, história*. Campinas: Papyrus, 1999.

- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios*. Bauru: Edusc, 2005.
- CÉZAR, Temístocles. Fustel de Coulanges. In: MALERBA, Jurandir. *Lições de história: o caminho da ciência no longo século XIX*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010, p. 307-322.
- CROSSLEY, Ceri. *French historians and Romanticism*. New York: Routledge, 1993.
- DABDAB-TRABULSI, José Antonio. *Religion grecque et politique française au XIXe siècle: Dionysos et Marianne*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- DOSSE, François. *A história*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- FINLEY, Moses. *Economia e sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- FLAIG, Egon. Jacob Burckhardt, Greek culture and modernity. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, London, n. 79, p. 7-39, 2003. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/43768154>>. Acesso em: 15 mar. 2019.
- FONTANA, Josep. *História: análise do passado e projeto social*. Bauru: Edusc, 1998.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. Une leçon d'ouverture et quelques fragments inédits de Fustel de Coulanges. *Revue de Synthèse Historique*, Paris, v. 3, n. 6, p. 241-263, 1901. Disponível em: <<https://bit.ly/2k2FtyY>>. Acesso em: 4 set. 2019.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *Polybe ou la Grèce conquise par les Romains*. Tese de doutorado em História, Faculté des Lettres de Paris, Paris, 1858. Disponível em: <<https://bit.ly/2IDCCN6>>. Acesso em: 4 set. 2019.
- GIDDENS, Anthony. *Política, sociologia e teoria social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. São Paulo: Unesp, 1998.
- GOODY, Jack. *O roubo da história*. São Paulo: Contexto, 2008.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. Modelos teóricos sobre a cidade do Mediterrâneo Antigo. In: FLORENZANO, Maria Beatriz & HIRATA, Elaine Farias Veloso (org.). *Estudos sobre a cidade antiga*. São Paulo: Edusp, 2009, p. 109-119.
- HANSEN, Mogens Herman. *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- HANSEN, Mogens Herman. *Polis: an introduction to the Ancient Greek city-state*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HARTOG, François. *Evidência da história: o que os historiadores veem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- HARTOG, François. *Le dix-neuvième siècle et l'histoire: le cas Fustel de Coulanges*. Paris: Seuil, 2001.
- HÉRAN, François. De *La Cité Antique* à la sociologie des institutions. *Revue de Synthèse*, Paris, n. 3/4, p. 363-90, 1989. Disponível em: <<https://bit.ly/2lXr5iw>>. Acesso em: 15 mar. 2019. doi: <https://doi.org/10.1007/BF03189237>.
- HÉRAN, François. L'institution démotivée: de Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà. *Revue Française de Sociologie*, Paris, v. 28, n. 1, p. 67-97, 1987. ISSN 1958-5691. Disponível em: <<https://bit.ly/2lBMgQI>>. Acesso em: 15 mar. 2019.

- KORMIKIARI, Maria Cristina. O conceito de “cidade” no mundo antigo e seu significado para o norte da África Berbere. In: FLORENZANO, Maria Beatriz & HIRATA, Elaine Farias Veloso (org.). *Estudos sobre a cidade antiga*. São Paulo: Edusp, 2009, p. 137-172.
- LAUNAY, Robert. Echoes of the class struggle in France: exoticism, religion and politics in Fustel de Coulanges’s *The Ancient City*. In: DARNELL, Regna & GLEACH, Frederic W. *Corridor talk to cultural history: public anthropology and its consequences*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2015, p. 81-94.
- LEFEBVRE, Henri. *La production de l’espace*. Paris: Anthropos, 2000.
- LORENZ, Chris. Scientific historiography. In: TUCKER, Aviezer (ed.). *A companion to the philosophy of history and historiography*. Malden: Blackwell, 2009, p. 393-403.
- MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- MEIKISINS-WOOD, Ellen-Meiksins. *Peasant-citizen and slave: the foundations of Athenian democracy*. London: Verso, 1988.
- MOERBECK, Guilherme. *Entre a religião e a política: Eurípides e a Guerra do Peloponeso*. Curitiba: Prismas, 2017.
- MOERBECK, Guilherme. Jacob Burckhardt and its polis or how to shape an authoritarian democratic state. *Clássica*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, p. 129-145, 2018. ISSN 2176-6436. Disponível em: <<https://bit.ly/2kubOyJ>>. Acesso em: 15 mar. 2019. doi: <https://doi.org/10.24277/classica.v31i2.706>.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Essays in ancient and modern historiography*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- MORRIS, Ian. *Burial and ancient society: the rise of the Greek city-state*. Cambridge: Cambridge university Press, 1987.
- OBBER, Josiah. *Political dissent in democratic Athens: intellectual critics of popular rule*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- POLIGNAC, François de. *Cults, territory, and the origins of the Greek city-state*. Translated by Janet Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- SIGURDSON, Richard. *Jacob Burckhardt’s social and political thought*. Toronto: University of Toronto Press, 2004.
- TURNER, Bryan S. Sociological founders and precursors: the theories of religion of Émile Durkheim, Fustel de Coulanges and Ibn Khaldun. *Religion*, London, v. 1, n. 1, p. 32-48, 1971. ISSN 0048-721X. Disponível em: <<https://bit.ly/2lZK59H>>. Acesso em: 13 mar. 2019. doi: [https://doi.org/10.1016/0048-721X\(71\)90006-6](https://doi.org/10.1016/0048-721X(71)90006-6).
- VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Campinas: Papyrus, 1989.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2003.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- VINCENT, Andrew. *Ideologias políticas modernas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

VLASSOPOULOS, Kostas. *Unthinking the Greek polis: Ancient Greek history beyond euro-centrism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

WEBER. Max. *Economia e sociedade*. Brasília, DF: Editora UnB, 2004, v. 1.

XENOPHON. *Oeconomicus*. Translated by E.C. Marchant, O. J. Todd. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979. (Loeb Classical Library, v. 4-5).

ZEVI, Bruno. *Saber ver a arquitetura*. São Paulo: Martins Fontes: 2011.

Recebido: 02/04/2018 – Aprovado: 27/02/2019

Editores responsáveis:
Iris Kantor e Rafael de Bivar Marquese