



O Ideal de cidadania na sociedade da Atenas Clássica

Laercio Dias Guimarães¹
Ana Livia Bomfim Vieira²

Submetido em Agosto/2012
Aceito em Novembro/2012

RESUMO:

Este artigo visa refletir sobre a relação entre política e cidadania na Atenas do período Clássico. Durante o Período Clássico, Atenas viveu sob o sistema de governo criado e desenvolvido por ela, a Democracia. Neste sistema, o ideal era o da participação direta dos cidadãos na política, ou seja, era exigida a sua participação ativa na Assembleia deliberativa votando as leis e as decisões que entrariam em vigor. O modelo de cidadão ideal, considerado pela *pólis*, era aquele que estaria preocupado com o bem da comunidade.

Palavras-chave: Atenas Clássica. Cidadania. Democracia. Política.

ABSTRACT: This study aims to provide a reflection on the relations between politics and citizenship in classical Athens. During the Classic Period, Athens lived under the system of government created and developed by itself, the Democracy. In this system, the ideal point was the direct participation of citizens in politics, in other words, it was required their active participation in the deliberative Assembly voting laws and decisions which enter into force. Considered as ideal model of Athenian citizen that one who was concerned about the welfare of their community.

Keywords: Athena Classic – Citizenship – Democracy – Politics.

O problema da cidadania passa por vários estágios. Primeiramente, na definição de quem era considerado cidadão e que, deste modo, estaria apto a exercer tal papel: o de participar das decisões políticas referentes à *pólis* ateniense – exercício este que ocorria nas reuniões da Assembleia – e, também, no desempenho da função de *cidadão-guerreiro*.

No que concerne às ideias citadas acima, perguntamo-nos quem poderia ser considerado cidadão na Atenas do período clássico? O que definia o cidadão? Quais requisitos e práticas estes deveriam assumir? Estas são questões, *a priori*, simples de

¹ Licenciado em História pela Universidade Estadual do Maranhão – UEMA.

² Professora Adjunta de História Antiga da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA.



serem respondidas. Poderia ser resumida da seguinte maneira: são considerados cidadãos apenas indivíduos do sexo masculino a partir dos dezoito anos de idade e que participavam das reuniões e deliberações da Assembleia.

Quando estavam aptos para exercerem a vida política, os filhos eram apresentados por seus pais ao *demos* e estes deveriam prestar o juramento de que aqueles possuíam tal idade e que realmente eram cidadãos. Ou seja, os filhos deveriam ser frutos de um casamento legal, em que os pais eram cidadãos atenienses e livres de nascença, requisito vinculante para ter tal direito.

Neyde Theml fala dos requisitos que se faziam necessários para obtenção do direito a cidadania em Atenas e, ainda, sobre a situação dos que não a tinham, afirmando que:

Os cidadãos eram considerados como o povo (*dêmos*), exercendo o controle político, e não se confundiam com a população. A *pólis* era a *koinonía politiké*, de homens adultos, de condição livre *eleutheroi*, com direito à participação política, à propriedade da terra e a defesa do território cívico, soldados (*hoplitas*). Eles tinham os mesmos direitos e deveres, as mesmas instituições, os mesmos cultos e gerenciavam coletivamente o interesse do grupo (*politai*) e da população global. Os *politai*, *eleutheroi* eram aqueles que possuíam os direitos políticos, elegendo ou sendo eleitos para exercerem uma função pública, participando ativamente no espaço político. Cada cidadão (*polités/eleutheroi*), na sua atividade pública, representava as mulheres de sua família, seus filhos, seus escravos, os *metecoí*, os órfãos, as viúvas e os velhos. Mulheres, crianças, velhos, escravos e metecos não eram compreendidos como um conjunto em si mesmo, distinto e exterior à *pólis*. Eles eram bem heterogêneos e desigualmente integrados, mas eles eram indissociáveis do sistema *poliade*. O direito de cidadania em Atenas advinha do fato de ser homem, livre, nascido em Atenas, ser filho de pai ou mãe ateniense, ser reconhecido pela *phatria* de seu pai, inscrito nos registros cívicos (*dêmos*) e cumprir com as obrigações militares. Assim sendo, a *pólis* era o conjunto dos cidadãos (*politai*), que não se confundiam com a população do território cívico. (THEML, 1988, pp. 38-39)

Fábio Lessa faz um acréscimo quanto aos requisitos esperados deste modelo ideal de cidadão agregando a eles várias virtudes que criavam um conjunto de relações políticas e jurídicas que os diferenciavam dos outros habitantes que compunham a *pólis* ateniense. São eles: força, agilidade, busca pela excelência, praticar esportes, obediência as Leis, coragem, honra, virilidade, participação ativa da vida pública e da política, participação política, casar, ter filhos do sexo masculino, comer o pão e beber o vinho



misturado à água, cultuar os deuses, cuidar dos pais na velhice, lutar na linha de frente de batalha.

Aristóteles, por outro lado, na sua obra *Política*, define, resume e elege a principal característica do cidadão ateniense como sendo *a participação nas decisões da vida pública da pólis*. Para ser mais preciso o desempenho das funções públicas. Com isso, o mesmo autor define que:

A cidadania não resulta do fato de alguém ter o domicílio em certo lugar [...] Um cidadão integral pode ser definido por nada mais nem nada menos que pelo direito de administrar justiça e exercer funções públicas [...] Dizemos que são cidadãos aqueles que podem exercer tais funções públicas. Esta é de um modo geral a definição de cidadão mais adequada a todos aqueles que geralmente são chamados cidadãos. [...] Então o cidadão será necessariamente diferente sob cada forma de constituição, e, portanto, a definição de cidadão que já demos aplica-se especificamente à cidadania em uma democracia; ela pode ser boa sob outras formas de governo, mas não necessariamente. [...] Afirmamos agora que aquele que tem o direito de participar da função deliberativa ou da judicial é um cidadão da comunidade na qual ele tem este direito, e esta comunidade – uma cidade – é uma multidão de pessoas suficientemente numerosa para assegurar uma vida independente na mesma. [...] Na prática, porém, a cidadania é limitada ao filho de cidadãos pelo lado do pai e pelo lado da mãe, e não por um lado só, como no caso do filho apenas do pai cidadão ou apenas de mãe cidadã. (ARISTÓTELES. *Política: III. 1275 ab; 1275 b; 1276 a.*)

Notamos, por meio desta citação, quais eram as exigências feitas tanto idealmente quanto na vida prática destes homens, para que alguém pudesse ser considerado um bom cidadão, comprometido, portanto, com a manutenção do bem comum da *pólis*, tais como: *administrar a justiça, exercer funções públicas, participar da função deliberativa ou da judicial*.

Visualizamos, assim, que este cidadão deveria preocupar-se em ocupar as funções tipicamente administrativas ou de gestão pública da cidade, pois o universo da *pólis*, controlada pelos cidadãos, girava, também, junto à esfera do político.

Além do mais, Aristóteles entendeu que, na Atenas do século V-IV a.C., a ideia de cidadania não estava atrelada ao fato da pessoa residir em determinado território, pois a comunidade poliade era formada por um todo orgânico composto de várias partes que não tinham atribuições e nem direitos iguais. Mas, sim, voltada para ideia de participação política e preocupação com os assuntos da *pólis*. Pois, *a priori*, este



cidadão deveria se preocupar com o bem comum da *pólis*; já que, neste sistema político ateniense – a democracia – o ideal era a participação direta e ativa dos cidadãos na política fazendo-se presentes na Assembleia, votando as leis e as decisões que entrariam em vigor.

Luciano Canfora, em sua definição de cidadão, qualifica que, além da participação nas deliberações da Assembleia, este possuía outro requisito vinculante, a saber: ser um cidadão-guerreiro³. Afirma que: “é cidadão, faz parte de pleno direito da comunidade através da participação nas assembleias deliberativas, quem é capaz de exercer a principal função dos homens adultos livres: a guerra.” (CANFORA, 1992, p.108).

Para ser considerado guerreiro, durante a antiguidade, este deveria dispor dos meios financeiros para prover seu armamento pessoal. O requisito para participação do exército era que o cidadão ateniense tivesse os meios financeiros para custear suas despesas. Para Canfora: “a noção de cidadão-guerreiro identificou-se com a noção de ser rico; detentor de certo rendimento (na maior parte dos casos, fundiários) que desse ao potencial guerreiro a possibilidade de se armar a expensas próprias.” (CANFORA, 1992, pp. 108-109).

Deste modo, a noção do cidadão-guerreiro faz-se um requisito necessário e, até mesmo, uma obrigação que permeia toda a vida moral deste homem, tornando-o um exemplo de virtude e um diferenciador social frente aos seus semelhantes (*isoí*), “na medida em que os homens se reconheciam nos olhos dos outros homens e marcavam suas identidades como cidadão.” (SÁ CODEÇO, 2008, p. 53). Tão forte este sentimento de belicismo, de virtude, de excelência, de *status* e de civilidade, para o modelo ideal de cidadão, que Garlan afirma:

Na vida diária, a guerra é uma preocupação constante para os cidadãos: por isso, participar nela é uma obrigação que, em Atenas, ia desde os dezenove até aos cinquenta e nove anos (até os quarenta e nove anos, no activo, e depois, na reserva); decidir a respeito dela constitui, por toda a parte, a competência mínima das assembleias populares. A todos os níveis e em todos os campos se afirma o predomínio do modelo guerreiro: na vida familiar, o soldado é [...], a

³ A noção de cidadã-guerreiro apresentada é caracterizado pelo novo modelo de combatente: o hoplita. Este tinha os seguintes componentes: grevas, elmo, couraça de bronze e um escudo circular com diâmetro em torno de 80 ou 90 centímetros, feito a bronze ou de uma amálgama de madeira, vimes e peles.



figura central em torno da qual se articulam as relações internas do *oikos*; na vida religiosa, cada uma das divindades do Olimpo é dotada de uma função militar específica; na vida moral, o valor de um homem de bem (*agathòs*), a sua *aretè*, consiste em primeiro lugar na coragem racional que manifesta tanto no seu íntimo, ao lutar contra as paixões mesquinhas, como no campo de batalha onde o aguarda a “bela morte”, a única que tem um significado social. (GARLAN, 1992, pp. 49-50)

Eis o complemento e o ponto principal ideal de um bom cidadão definido por Aristóteles, que afirma que o homem é o único capaz de ser um “animal político”. O único com capacidade de entender e suprir suas necessidades racionalmente. De agir pensando não somente em si, mas no destino de todos. Ou seja, “fazer-se um ser socializado” (TAVEIRA, 2010, p. 30). Esta era a atitude esperada do cidadão ideal: preocupar-se com o destino de toda a comunidade. Nas palavras de Aristóteles:

A cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima dos deuses (como o “sem clã, sem leis, sem lar” de Homero fala com escárnio, pois ao mesmo tempo ele é ávido por combates), e se poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de gamão. É claro, portanto, que a cidade tem precedência por natureza sobre o indivíduo. De fato, se cada indivíduo isoladamente não é auto-suficiente, conseqüentemente em relação à cidade ele é como as outras partes em relação ao todo, e um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou seja auto-suficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem ou um deus. (ARISTÓTELES. *Política*: I 1253 a).

Viver na comunidade e para a comunidade era o bem maior. A forma mais justa para o homem político e, também, para o modelo ideal de cidadão. A cidade formava um todo organizado, “um *cosmos*, que se torna harmonioso se cada um de seus componentes está em seu lugar e possui a porção de poder que lhe cabe em função de sua própria virtude.” (VERNANT, 2009, p. 98).

Assim, toda e qualquer ação que estivesse em desconexão com este princípio – supremacia do interesse público sobre o privado - podia soar frente aos outros membros da comunidade ateniense como uma tentativa de implantação da tirania; logo, como um ataque à democracia. Estes assuntos de âmbito público nunca deveriam ser confundidos com o da vida privada e, muito menos, ter importância secundária.



Outros requisitos eram exigidos em complemento a definição do modelo ideal de cidadão. Tais características são apontadas por Aristóteles na *Ética à Nicômaco*, como sendo: a temperança (*sophrosýne*), a bondade (*praótes*), a liberdade (*eleutheriotes*), a verdade (*alétheia*), a reserva (*aidós*), a justa indignação (*gémesis*), a amizade e o amor (*philia*), a piedade (*eusébeia*) e a disciplina (*eutaxia*), a honra (*time*) e a honestidade (*agathón*), a coragem, ao saber, a faculdade de opinar, a sabedoria, o conhecimento, a inteligência, entre outros. Todas estas características seriam, portanto, os pilares de uma vida digna e feliz do cidadão no interior da *pólis* e que representam a justa medida, o equilíbrio buscado por uma sociedade que pautava sua conduta entre os valores de honra e vergonha.

Esses valores podem ser resumidos da seguinte forma: a coragem seria o meio termo ou a justa medida entre o medo e a temeridade; a temperança entre do desregramento e a insensibilidade; a bondade entre a cólera e a apatia; a verdade, entre falso e realidade; a reserva, entre a timidez e o descomedimento; a justa indignação entre a inveja e a aversão; a amizade e o amor consistiam no equilíbrio entre as relações afetivas entre si e com os outros; a capacidade de opinar era uma técnica presente em virtude da prudência; o conhecimento era classificado em três vertentes: inteligência, demonstração e sabedoria. Ou, como fala Vernant:

A dignidade do comportamento tem uma significação institucional; exterioriza uma atitude moral, uma forma psicológica, que se impõem como obrigações: o futuro cidadão deve ser exercitado em dominar suas paixões, suas emoções e seus instintos. [...] A *sophrosyne* submete assim cada indivíduo, em suas relações com outrem, a um modelo comum conforme a imagem que a cidade se faz do “homem político”. Por seu comedimento, o comportamento do cidadão afasta-se tanto da negligência, das trivialidades grotescas próprias do vulgo quanto da condescendência, da arrogância altiva dos aristocratas. O novo estilo das relações humanas obedece às mesmas normas de controle, de equilíbrio, de moderação que traduzem as sentenças como “conhece-te a ti mesmo”, “nada em excesso”, “a justa medida é o melhor”. (VERNANT, 2009, pp. 96-97).

As virtudes do cidadão, elencadas acima, tinham o intuito de garantir o equilíbrio interno da *pólis*; evitando, desta forma, a desmedida (*hybris*), que rompia com a ordem vigente e causava a contaminação (*miasma*)⁴ ou difusão de valores prejudiciais ao bom

⁴ A contaminação tem a ver com a ideia de culpa que incide sobre o culpado em forma de castigo divino que é difundido entre todos que o cercam, tanto espacialmente quanto temporalmente. Tal ideia exprime,



convívio social dos cidadãos e que, por esta razão, deveriam ser contidas pelas leis – uma boa constituição – ou pelos ritos religiosos, neste caso, a purificação (*kàtharsis*)⁵ de todo *corpus* social. Portanto,

Estas regras de conduta estabeleciam uma relação social de honra, cuja sanção se materializava na vergonha e na exclusão social. Honra (*time*) e vergonha (*aidós/aischós*) regulavam o comportamento coletivo. Estes foram dois aspectos que norteavam a valorização da conduta social e definiam o que era bem social. Grande parte dos valores tutelados pela *pólis* adivinham dos costumes, da tradição e da religião [...] A honra ativava a necessidade diária de condutas que, indiretamente, reproduziam a ordem *polítade*. [...] Essa regras expressavam uma série de normas morais e religiosas que se ligavam diretamente à consciência do homem, o qual controlava seu comportamento e se autopunia pelo receio do constrangimento de seu grupo, pela perda de seu *status*, ou mesmo, da sua morte social. Estas normas referiam-se a relações quotidianas e fundamentais da sociedade tais como, por exemplo: o respeito e proteção aos pais; o reconhecimento por um favor concedido, isto é, manter a confiança (*psítis*) do amigo; o respeito aos deuses, a piedade (*eusébia*); o respeito ao hóspede; a prática da hospitalidade; a proibição de fazer mal a um homem, mesmo criminoso, que se refugiasse num altar; não atacar um arauto, um “embaixador” ou um suplicante; não violar um juramento, num contrato privado; não matar em combate aquele que se rendesse; sepultar os mortos; ser moderado em suas ações (*sophrosýne*) e obedecer as leis da *polis*. (THEML, 1988, pp. 45-46).

Entre todas estas características pertinentes ao cidadão ideal, Aristóteles, na *Política*, destaca a *bondade* e a *obediência* como sendo o principal atributo para ser considerado um bom cidadão. Pela primeira, “deve relacionar-se necessariamente com a constituição da cidade à qual ele pertence.” (ARISTÓTELES. *Política*. III. 1277 a.). Prossegue dizendo que “ao falar de um homem bom queremos dizer que ele possui uma

segundo Mario Vegetti, “a sujidade, a imundície, a mácula de quem vive sob ou fora das normas impostas pela sua comunidade social, e revelando-se, em sentido próprio, nas mãos sujas de sangue do homicida, nas chagas que cobrem o corpo de quem, segundo se pensa, sofre o castigo divino. É claro que a sujidade material das origens tende a depois a moralizar-se, convertendo-se numa metáfora da culpa e da maldição divina. Quem está infectado não pode se aproximar-se do sagrado nas práticas rituais, e deve ser banido da comunidade que, de outro modo, corre o risco de ser contagiada.” (VEGETTI, 1994, p.236).

⁵ A noção de *kàtharsis* – purificação – tem origens também materiais. Nas palavras de Vegetti, “trata-se essencialmente de uma ablução efectuada com água (mais raramente de uma fumigação): visa reconduzir o indivíduo sujo, impuro, ao nível de limpeza, portanto, de pureza, exigido pela sua civilização. A ablução purificadora efectuar-se-á em todos os casos em que ocorram, mesmo sem a existência de qualquer culpa, fenómenos potencialmente contaminados, como o nascimento, a morte, o sexo, a doença.” (VEGETTI, 1994, p.236).



bondade única, a bondade perfeita...” (ARISTÓTELES. *Política*. III. 1277 a.). Desta forma, a organização do cosmo poliade buscou desenvolver:

No cidadão, uma série de valores que o tornavam reprodutor da ordem sóciopolítica. Isto se fazia pela valorização da coisa pública acima dos interesses individuais. Para isso, o Estado promovia uma série de atividades, como: festivais, jogos, teatro, culto oficial e lugares públicos cujos edifícios representavam a ideologia da *autarkeia* do Estado, a harmonia, o equilíbrio e a medida. O homem vivenciava e via a presença da *pólis*. Os espaços físico e social construídos no sistema *poliade* representavam a relação tensional e complementar entre indivíduo-sujeito e o público. (THEML, 1988, pp. 63-64).

Ser cidadão na sua mais perfeita qualidade pressupõe que este, para a sua ação perfeita, deve “ser capaz de mandar e obedecer igualmente bem. [...] o bom cidadão deve ter os conhecimentos e a capacidade indispensável tanto para ser governado quanto para governar.” (ARISTÓTELES. *Política*. III. 1277 a.).

Será possível que todos os homens que vivem na cidade e que participam da vida política da *pólis* são iguais? Será que todos eles são necessariamente bons? Aristóteles nos responde que:

É impossível que uma cidade seja inteiramente composta de homens bons, e se cada pessoa deve necessariamente executar bem a tarefa inerente à sua função (isto só é possível graças à excelência de cada um), a bondade de um bom cidadão não seria a mesma bondade de um homem bom; realmente todos devem possuir a bondade de um bom cidadão (esta é uma condição indispensável para que uma cidade seja a melhor possível), mas é impossível que todos possuam a bondade de um homem bom, se não é necessário que todos os cidadãos sejam homens bons em uma cidade boa. E uma cidade que é constituída de pessoas dissimilares segue necessariamente que a bondade de todos os cidadãos não é uma só [...] estas considerações demonstram que a bondade de um bom cidadão e de um homem bom não são geralmente a mesma bondade. (ARISTÓTELES. *Política*: III. 1277 a.)

Ser cidadão na sua mais perfeita qualidade envolve, por outro lado, algo mais que a bondade. O cidadão por excelência deve possuir dois outros requisitos vinculantes para a sua ação perfeita, pois “parece que a excelência do cidadão consiste em ser capaz de mandar e obedecer igualmente bem [...] o bom cidadão deve ter os conhecimentos e a capacidade indispensável tanto para ser governado quanto para governar” (ARISTÓTELES. *Política*: III. 1277 a.).



Portanto, a construção dos ideais democráticos e seus eixos, como o surgimento das Assembleias, a definição do cidadão ideal, o interesse pelo bem comum da *pólis*, todos estes aspectos tinham como intuito a criação de uma estrutura idealizada de valorização da cultura grega, entenda-se de Atenas. Também, para este homem grego não bastava somente ser livre e ter o atributo da cidadania, mas, sim, a participação ativa nos problemas da *pólis*. Essa era a conduta esperada tanto idealmente quanto na vida cotidiana. No entanto, isto nem sempre condizia com a realidade propriamente dita na cidade ateniense.

Como complemento a esta definição do cidadão ideal, Aristóteles acrescenta que somente é digno deste direito – a cidadania –aquele que é *livre do trabalho laboral*:

Com efeito, é verdade que nem todas as pessoas indispensáveis à existência de uma cidade devem ser contadas entre os cidadãos, porquanto os próprios filhos dos cidadãos não são cidadãos no mesmo sentido que os adultos: estes são cidadãos de maneira absoluta, enquanto aqueles são cidadãos presuntivos (são cidadãos, mas incompletos) [...] Logo, a melhor forma de cidade não deveria admitir os artifícios entre os cidadãos; se forem admitidos, nossa definição das qualidades do cidadão não se aplicará a cada cidadão nem a cada homem livre como tal, mas somente àqueles isentos das atividades servis. (ARISTÓTELES. *Política*: III. 1278 a.)

Deste modo, não era considerado digno que um cidadão exercesse funções manuais, ficando estas relegadas a dois principais grupos: os metecos e, principalmente, os *escravos*. Em tese, eram estes dois segmentos sociais que exerciam tais atividades; já que, para os atenienses as atividades mais importantes estavam relacionadas à política, ao estudo filosófico e aos exercícios atléticos.

Afirma Xenofonte, negando o trabalho manual para os cidadãos que estes deveriam se dedicar, única e exclusivamente, aos ofícios tidos como bem supremo, que seriam: a prática da política, em sua acepção ampla e a arte da guerra, como sendo as coisas dignas do verdadeiro cidadão, deixando o restante dos trabalhos àqueles que realmente deveriam dispor dele, como os metecos e os escravos, que:

Os ofícios chamados artesanais estão desacreditados e é natural que sejam desprezados nas cidades. Arruinam o corpo dos operários que os exercem e o corpo dos que os dirigem, obrigando-os a levar uma vida caseira, sentados à sombra das suas oficinas e a passar, por vezes, todo o dia perto do fogo. Ainda por cima, esses ofícios chamados



artesanais não lhes deixam nenhum tempo livre para se ocuparem dos amigos e da cidade: de forma que quem exerce tais ofícios parece um indivíduo mesquinho quer nas relações com os amigos quer na ajuda prestada à pátria. Por isso, em algumas cidades, e em especial nas que são tidas por guerreiras, chega-se mesmo a proibir que os cidadãos exerçam os ofícios artesanais. (MOSSÉ *Apud* Xenofonte, 1992, p.30).

Portanto, objetivamos ao longo deste trabalho refletir sobre os aspectos que, de forma ideal, alimentavam a construção da cidadania ateniense. Observamos que a ideia de cidadania, na Antiguidade e, em especial, na Atenas do período Clássico, era um conceito formado por vários requisitos que vinculavam e, também, definia quem exerceria tal direito. Além disso, todas as virtudes exigidas, em sua acepção ideal, de certa forma, eram cobradas na vida cotidiana e privada destes homens e que, somente nos momentos de extrema necessidade, este direito poderia ser expandido aos outros, que não os filhos dos filhos de Atenas.

A obediência a todos estes requisitos vinculantes, na definição do que seria um cidadão, criava a ideia de um ser virtuoso e ideal que serviria de exemplo aos outros e, ao mesmo tempo, distinguia este grupo restrito dos outros habitantes da *pólis*. Criava-se, deste modo, uma superioridade de um grupo minoritário, que estava no comando das decisões políticas, frente aos outros integrantes da comunidade poliade – ou seja, os que não detinham o direito de ser cidadão.

Em suma, a *pólis* junto com seus habitantes devia formar um todo harmonioso, que garantisse o equilíbrio interno para a valorização e difusão das virtudes de um bom cidadão e, concomitantemente, de uma boa cidade. Evita-se, portanto, a desestruturação do equilíbrio da mesma.

FONTES

Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Mário da Gama Kury. 2º ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, c. 1985, 1992.

_____. *Política*. Trad. de Márcio da Gama Kury. 2º Ed. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1988.



BIBLIOGRAFIA

CANFORA, Luciano. *O cidadão*. IN: VERNANT, Jean P. *O Homem Grego*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. 1º ed. Editorial Presença, Lisboa, 1994.

FINLEY, Moses I. *Democracia Antiga e Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GARLAN, Yvon. *O homem e a Guerra*. IN: VERNANT, Jean P. *O Homem Grego*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. 1º ed. Editorial Presença, Lisboa, 1994.

MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Tradução de João Batista da Costa – 3º ed. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

_____. *O homem e a economia*. IN: VERNANT, Jean P. *O Homem Grego*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. 1º ed. Editorial Presença, Lisboa, 1994.

SÁ CODEÇO, Vanessa Ferreira de. *Modelo de cidadania e modelo de: A Paidéia idealizada pelos filósofos*. IN: www.gaialhia.kit.net/artigos/artigos003_2008_2.pdf. Acesso em 10/09/2011.

SOARES, Fábio Augusto Morales. *A Democracia Ateniense pelo Averso: Os metecos e a política nos discursos de Lísias*. IN: <http://www.teses.usp.br/teses> Acesso em 23/11/2011.

SOUZA, Maria Angélica Rodrigues de. *Mélissa: gerenciamento, complementaridade e transgressão na Atenas Clássica*. IN: www.gaia.kit.net/artigos/mariaangelica2002.pdf Acesso 02/10/2011.

TAVEIRA, Daniel Teixeira. *Um Ambiente Discursivo: Reflexões sobre a rede de relações entre cidadãos e não-cidadãos na Atenas Clássica e sua Produção Discursiva*. IN: www.gaia.kit.net/artigos_2010_2/artigo002_2010_2.pdf.

THEML, Neyde. *Público e privado na Grécia do VIIIº ao IVº séc. a.C.: O modelo Ateniense*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1988.

VEGETTI, Mario. *O Homem e os Deuses*. IN: VERNANT, Jean P. *O Homem Grego*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. 1º ed. Editorial Presença, Lisboa, 1994.

MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Tradução de João Batista da Costa – 3º ed. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

VERNANT, J - P. (Org). *O Homem Grego*. Lisboa: Estampa, 1992

_____. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Íses Borges B. Fonseca – 18º Ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.