

REPRESENTAÇÕES DA FALA PÚBLICA NAS ASSEMBLÉIAS HOMÉRICAS

Carlos Piovezani Filho

UNESP / FCL-Araraquara – Departamento de Linguística

Doutorando em Linguística na UNESP/Araraquara

cpiovezani@hotmail.com

RESUMO

Detendo-me em algumas passagens da *Ilíada* e da *Odisséia* que descrevem as assembléias homéricas, pretendo focalizar os procedimentos semiológicos (verbais e não-verbais) por meio dos quais o orador toma a palavra, desenvolve sua fala e instaura o silêncio em seu auditório. A partir da consideração desses procedimentos, almejo apontar certas representações da “fala pública” desse período e sugerir certas facetas da ordem do discurso que a caracterizam. As duas epopéias de Homero são referências incontornáveis e fundadoras do pensamento ocidental. Releio-as, aqui, com vistas a lançar alguns apontamentos iniciais do que nomeio de “genealogia da fala pública”, a partir da qual penso ser possível melhor compreender os discursos que nos enredam. Onde, quando e como falam os personagens homéricos e como reagem aqueles que os escutam? Saber das representações homéricas da “fala pública” parece-me o começo de um trajeto que pode conduzir a interpretações menos intuitivas e estigmatizadas do discurso político contemporâneo.

Palavras-chave: assembléias homéricas; “genealogia da fala pública”; discurso político.

ABSTRACT

Taking some fragments of *Iliad* and *Odyssey*, which describe the Homeric assemblies, I aim at discussing the semiologic procedures (both verbal and non-verbal) by the means of what the speaker takes the turn, develops his speech and establishes the silence within his audience. By considering these procedures, I intend to show some representations of the public speech of this period and to suggest some discourse features that account for its characterization. In this paper, I review both Homer’s epopees, considered the basis of the occidental thought, in order to propose a first sketch of what I call “public speech genealogy”. Where, when and how do the Homeric characters speak and how does their audience react? I claim that the comprehension of Homeric representations of public speech can lead to a less intuitive and stigmatized interpretations of political discourse and provide for a better understanding of the discourse that are told us.

Key words: Homeric assemblies; “Public speech genealogy”; Political discourse.

REPRESENTAÇÕES DA FALA PÚBLICA NAS ASSEMBLÉIAS HOMÉRICAS

Carlos Piovezani Filho (UNESP / FCL-Araraquara)

INTRODUÇÃO: O COMEÇO NO MITO E ALGUMAS PRECISÕES

No mito, em silêncio, Deus criou o céu e a terra. Mas, a terra era disforme, vazia e lúgubre. Com sua fala, Ele fez a luz, a vida e os homens. E se Deus é todo-poderoso, o livro do Gênesis naturalmente não menciona nenhum sofrimento por Ele sentido ao permanecer em silêncio ou ao freqüentar a palavra.

Já num outro mito, Prometeu, o titã que deu vida ao homem, a partir do barro, não pôde rescindir o silêncio que o encerrava entre as correntes, nem pôde ele manter esse silêncio que o tornaria resignado: "Se não posso romper o silêncio sobre o que me afeta, tampouco posso guardar o silêncio! É, certamente, doloroso, para mim, tomar a palavra, mas também é doloroso calar-me: de todos os lados, aflição!"^[i] Depois da angústia de um longo silêncio, a injunção, não menos incômoda, ao dizer. Um dizer contundente, seguido, uma vez mais, de um longo e novo silêncio. Prometeu ouve Oceano, escuta o coro e silencia. E se o seu silêncio é longo, não o é, entretanto, infindo. É preciso ainda e novamente quebrar o silêncio, retomar a palavra e defender-se, altivamente, dizendo dos benefícios feitos à humanidade^[ii].

Em Análise do discurso, creio que estejamos mais próximos do Titã que de Deus. Seguindo Michel Foucault e Michel Pêcheux, repetimos quase à exaustão que não se pode dizer qualquer coisa, a qualquer um, em qualquer circunstância. Sabemos que a produção do discurso não se limita à colocação da língua em funcionamento (da potência do sistema ao "ato de fala" ou da competência lingüística à *performance*...); antes, encontramos-nos sob a força da história e da historicidade de nossos discursos, do conjunto de possibilidades e de interditos a partir dos quais falamos e calamos. Foucault também nos ensinou que existem acontecimentos de diferentes estatutos e de diferentes alcances, cujos efeitos não são simétricos nem análogos. A partir desse postulado foucaultiano, creio que possamos refletir, por exemplo, sobre a questão da legitimidade, dos limites e da força do discurso político. Apesar de o livre direito à fala aparentemente estender-se a todas as esferas sociais, sem dúvida e evidentemente, as conversas ordinárias sobre política à mesa de um bar não desfrutam do mesmo estatuto que o pronunciamento oficial do Presidente da República, no horário nobre, em rede nacional de televisão: ambos podem ser, num primeiro momento, "discursos" acerca de "questões políticas", porém, cada um, de fato, possui peso, valor e

legitimidade bastante distintos, passando por procedimentos históricos de controle consideravelmente diferentes.

Fundamentado nesses princípios, gostaria de empreender aqui um primeiro e breve gesto rumo à constituição do que designo como uma “genealogia da fala pública”. Seus esboços iniciais serão instaurados nestas considerações que se seguem sobre o modo como se tomava a palavra ou se ficava em silêncio nas assembléias que figuram na *Ilíada* e na *Odisséia*.

A reação exultante dos gregos que, numa assembléia, ouviram Aquiles dizer que retornaria à guerra, impôs a Agamenon a adoção de alguns cuidados e procedimentos para que ele pudesse falar, fazer calar e ser ouvido. Porém, uma vez calados, os participantes do agrupamento não o contestam, nem o interrompem. Muito antes do período áureo de sua democracia, talvez as assembléias já consistissem numa prática constante e valorizada na Grécia, desde o período Homérico. Não raras vezes, encontramos na *Ilíada* e na *Odisséia* passagens que descrevem sua convocação e seu funcionamento. A partir de algumas dessas passagens, pretendo focalizar alguns procedimentos semiológicos (verbais e não-verbais) por meio dos quais o orador toma a palavra, desenvolve sua fala e instaura o silêncio no seu auditório, com vistas a apontar certas representações da “fala pública” desse período e a sugerir certas facetas da ordem do discurso que a caracterizam.

Se tomar um texto “literário” como fonte para o desenvolvimento de um trabalho que, em alguma medida, se pretende histórico é, sem dúvida, problemático, não o é, entretanto, absolutamente inviável; pois, nem só do real acontecido vive o homem. As duas epopéias de Homero são referências incontornáveis e fundadoras do pensamento ocidental. Releio-as, aqui, com vistas a lançar alguns apontamentos iniciais do que nomeio de “genealogia da fala pública”, a partir da qual penso ser possível melhor compreender os discursos que nos enredam. Trata-se de um primeiro movimento cujo escopo mais geral é a constituição, difusão e consolidação de uma perspectiva teórico-metodológica que trago de Jean-Jacques Courtine (1989), qual seja, a ***semiologia histórica***. Onde, quando e como falam os personagens homéricos e como reagem aqueles que os escutam? Saber das representações homéricas da “fala pública” parece-me o começo de um trajeto que pode conduzir a interpretações menos intuitivas e estigmatizadas do discurso político contemporâneo.

ENTRE FALAS E SILÊNCIOS NA ANTIGÜIDADE CLÁSSICA

Antes, porém, de adentrar efetivamente no universo do mais célebre dos aedos helênicos, farei alguns breves comentários sobre a fala e o silêncio que freqüentarão o período clássico, cerca de cinco séculos depois de findados os ditos tempos de Homero. Creio que uma rápida passagem por essa época será suficiente para que eu possa sugerir algumas características gerais de sua fala pública e para que o leitor possa, a partir delas, inferir algumas de suas diferenças em relação às elocuições em público do período homérico.

Se me referi inicialmente à “aflição” de Prometeu, não desconsidero que se trate de um mito; ele é e está num tempo antes do tempo, num espaço fora de lugar. Entremos então na história. Teseu, ainda que no universo trágico, está no tempo histórico e no espaço político. O silêncio e a fala do rei de Atenas são produzidos num e produzem efeitos sobre um intrincado jogo de relações de força na história. Pela voz de Teseu, instaura-se uma apologia à fala ilustre e cidadã, quando contraposta à omissão anônima, sob a forma de um silêncio: “Não chegamos a lugar nenhum, se mantivermos a boca fechada.”^[iii] Paradoxalmente relacionada a essa defesa da alocação civil – numa representação idealizada da democracia –, constitui-se a imagem que o orador constrói de si e de sua própria fala, no momento em que se faz ouvir: somente uma imperiosa necessidade de servir o bem comum o arranca do silêncio. Uma imposição ético-institucional obriga-o a falar; não se o faz por mero prazer. Observemos essa suposta invariância temática, sem ignorar as especificidades históricas e conjunturais que sobre ela incidem, “remontando” de Foucault a Lísias: “Ao invés de tomar a palavra, gostaria de ser envolvido por ela e levado bem além de todo começo possível. Gostaria de perceber que no momento de falar uma voz sem nome me precedia há muito tempo [...]”; esse desejo do primeiro parece, de algum modo, ecoar a vontade do segundo: “Quisera eu que um outro falasse em meu lugar...”^[iv].

O orador diz ou sugere que fala tão-somente em nome e pelo bem da coletividade, pela importância de sua opinião, pela impossibilidade de que outro o substitua... Frente à suspeita de que os interesses de quem fala possam ser apenas individuais e não públicos, o orador deve agir como se lamentasse a situação de fala; em contrapartida, seu silêncio é impossível... ou, antes, bastante significativo. Enquanto, para Teseu, embora ele incitasse a fala, calar-se na assembléia tratava-se simplesmente de uma atitude neutra do homem anônimo, para muitos oradores gregos, o silêncio deveria ser justificado e não interpretado como mera e inocente decisão de nada dizer, por não ter o que dizer. À incipiente distinção de Teseu, segundo a qual não há senão uma única espécie de fala (a útil e célebre) e um único

tipo de silêncio (o anônimo e discreto), opõe-se e impõe-se, com efeito, uma ampla gama de matizes significativos no falar e no calar-se: no limite, um silêncio que fala e uma fala que silencia[v]. Assim, diante dos encômios à fala útil, preferível ao silêncio pernicioso, há um silêncio profícuo, preferível a uma fala qualquer e, talvez, até lesiva.

Deixemos agora o trágico e entremos na real contenda entre dois grandes oradores do final do período Clássico ateniense: Ésquines e Demóstenes. Sustentando e desenvolvendo o princípio do silêncio edificante, Ésquines, compelido a tornar plausíveis suas ausências na tribuna, contrapõe-se a Demóstenes, fazendo uma célebre apologia à intermitência de suas alocações[vii]:

Nas oligarquias, quem fala ao povo não é aquele que o quer, mas aquele que tem o poder; nas democracias, ao contrário, fala quem o queira e quando lhe pareça conveniente. Falar de vez em quando significa fazer política, em função das circunstâncias e da utilidade, enquanto não passar um único dia sem falar denuncia um homem que o faz por profissão e para receber um salário. (ÉSQUINES [389-314 a.C.]; citado por Montiglio, 1994: 25)[vii]

Demóstenes, por seu turno, reivindica o primado da fala, recusando ao homem político a liberdade de guardar seu silêncio: o imperativo de falar pelo bem comum deve sobrepor-se ao direito de calar-se, seja por omissão seja por interesse inescrupuloso. "Eia, tomai e lede este meu decreto, sobre o qual Ésquines, muito de indústria, silenciou." e adiante "Isto fiz eu, ó Ésquines, depois que o pregoeiro interrogou: 'quem quer falar?' [...] A esse tempo, estavas mudo na assembléia; eu me apresentava e falava." (DEMÓSTENES [384-322 a.C.], *A oração da coroa*, 1965: 99). É provável que sempre haja a suspeita de indiferença, de passividade excessiva ou até mesmo de desonestidade sobre aquele que se cala e se omite.

Nos séculos V e IV a. C., no espaço público grego, e mais particularmente em Atenas, a suposta equidade do direito à fala concedido a cada cidadão e o pretense exercício desse direito, em toda a sua extensão na assembléia, são condições necessárias para realização do projeto democrático: diante da eventual inexistência da *isegoría* e/ou da impossibilidade de seu corolário, a *parrhesía*, tratar-se-ia do aniquilamento da condição de base da democracia e, por extensão, da atividade que a concretiza. Entre Ésquines e Demóstenes, um direito e uma injunção: ao silêncio e à fala.

O direito à fala pública não se confunde, entretanto, com a ausência de controle sobre o dizer. Na *ágora*, eram numerosas e variadas as restrições consuetudinárias cujo objetivo era o de conter os excessos de liberdade de fala. A presença desses controles sobre a elocução pública era, inclusive, explorada por alguns oradores e aparecia, sob a forma, por exemplo, de efeitos de silêncio em torno dos auto-elogios e/ou dos insultos: oradores que sugerem o "indizível" e que fazem das hesitações e dos silêncios um dizer eloqüentíssimo. Silêncio magniloquo por meio do qual se fala, simulando calar-se; amplificação potente do dito porque supostamente encoberto, mas suficientemente insinuado no dizer.

Legisladores e filósofos prescreviam a necessidade de que se assegurasse a participação "popular" no tribunal e na assembléia e de que se fossem adotadas certas medidas contra os abusos verbais: a extensão do direito de fala era acompanhada, imperativamente, pela preocupação de nela, por ela e sobre ela se definir os limites. Limites formais, mas também, evidentemente, limites constitutivos: havia, sem dúvida, e como sempre, uma *ordem do discurso*. No entanto, é preciso que se diga que "Atenas sempre teve a opinião de que a *parrehèsia* é mais conveniente à democracia que a *euphèmia*" (MONTIGLIO, 1994: 29)[viii].

FIGURAS DO DIZER E DO CALAR NAS ASSEMBLÉIAS HOMÉRICAS

Entre os períodos Homérico, Clássico e Helenístico, além das relativas continuidades e variáveis permanências de técnicas, práticas e representações históricas, existe uma tênue, mas bastante significativa diferença no que se refere à fala pública[ix]. Em se tratando, por exemplo, da preocupação do orador em fazer silenciar o público ouvinte para que ele pudesse usufruir de sua atenção e de sua possível conseqüente adesão, a discrepância reside no modo como se manifestam as interrupções da/na fala do tribuno provocadas pelas intervenções, comentários, glosas, elucidações ou discordâncias dos ouvintes entre si durante a arenga. É preciso, pois, diante dos tumultos, alaridos e agitações iniciais ou constantes, impor ou, ao menos, solicitar o silêncio aos participantes das assembléias: em certos casos, interromper antes de ser interrompido. Trata-se de uma situação ideal concebida por uma eloqüência perfeita: franquia e imunidade. Já na *Ilíada*, deparamo-nos com a representação de um orador que toma precauções contra as dificuldades de seu empreendimento linguageiro, pressupondo a indiferença ou, até mesmo, a hostilidade de seu público.

Começarei a ilustrar essa relação entre orador e auditório na *Ilíada*, retomando a passagem à qual me referi rapidamente na “Introdução”. A reação efusiva dos gregos – que compunham a assembléia sugerida por Tétis e convocada por Aquiles para anunciar tanto sua reconciliação com Agamenon quanto sua decisão de voltar à guerra –, provocada pela fala de Aquiles, impõe a Agamenon, que é quem tomará a palavra em seguida, a adoção de alguns cuidados e reservas para que ele consiga falar e ser ouvido:

Logo que todos os homens da Acaia reunidos se acharam,
alça-se Aquiles de rápidos pés e lhes diz o seguinte:
'Esta reconciliação, Agamémnone, fora mais útil
para nós dois, se levada a bom termo no dia em que fomos
pela Discórdia vencidos, por causa, tão-só, de uma escrava.
[...]
Mas passado é passado. O dever me concita, nessa hora,
ainda que muito irritado, a refrear o rancor do imo peito.
Da ira desisto; não me orna, em verdade, mostrar-me implacável
por muito tempo. Mas vamos! agora incitar te compete
para o combate os Aquivos de soltos cabelos nos ombros.
Quero encontrar, novamente, os Troianos e ver se ainda insistem
em pernoitar junto aos nossos navios; mas penso que muitos
hão de, aliviados, os joelhos dobrar, quando escapos se virem
da fúria insana da guerra e de nossa hasta longa e invencível'.
Isso disse ele; *os Acaios de grevas bem feitas exultam
por ver o grande Pelida acalmado o rancor, finalmente.
Disse aos Aquivos, então, Agamémnone, rei poderoso,
sem avançar para o meio, do próprio lugar onde estava:
'Meus valorosos Aquivos, alunos do deus Ares forte,
é decoroso em silêncio escutardes-me agora; até mesmo
os oradores mais hábeis aparte importuno os perturba.
Como é possível que em meio ao barulho falar alguém possa,
ou ser ouvido, ainda mesmo dotado de voz retumbante?
Vou dirigir-me ao Pelida; mas quero que todos os homens
de Argos me escutem e, atentos, reflitam nas minhas palavras.*
(Homero [IX-VIII a.C.], *Ilíada* [IX a.C.], Canto XIX, 2002: 433-434;
destaques nossos)

A manifestação do silêncio e da passividade dos participantes nos espetáculos artísticos, reuniões ou de assembléias é, relativamente, freqüente na *Ilíada*, mas também na *Odisséia*. Vejamos algumas passagens que o comprovam:

a) quando Agamenon encerra sua proposta de abandonar a guerra:

'Ora façamos conforme o conselho; obedçam-me todos:
para o torrão de nascença fuçamos nas céleres naves,
pois é impossível tomar a cidade espaçosa dos Teucros.'
Isso disse ele; calados e quados os outros ficaram.
Por muito tempo em silêncio mantêm-se os turvados Aquivos.
(Homero, *Ilíada*, Canto IX, 2002: 214);

b) na reunião dos pretendentes de Penélope, na casa de Ulisses: "Um ilustre aedo cantava no meio deles, que, *sentados, o escutavam em silêncio.*" (Homero, *Odisséia* [VIII a.C.], Canto I, 2003: 24);

c) na reação à fala de Telêmaco: "Assim falou, irritado, e, debulhado em lágrimas, atirou à terra o cetro. *Todo o povo, tomado de compaixão, permaneceu em silencioso, ninguém se atrevendo a interpelar Telêmaco.*" (Homero, *Odisséia*, Canto II, 2003: 30);

d) na intervenção de Mentor, intercedendo em favor do filho de Ulisses e contra os pretendentes na assembléia convocada por Telêmaco:

Não estranho que os pretendentes se mostrem arrogantes, nem que pratiquem violências ou se entreguem a malévolas intrigas, porque, pilhando à força o solar de Ulisses, e afirmando que ele não mais retornará, arriscam as próprias cabeças. Irrito-me, sim, contra o resto do povo, contra vós todos, que *vos quedais silenciosos, sem uma palavra de censura a esse punhado de pretendentes*, sem pôr freio a seus excessos. E, no entanto, o número está do vosso lado! (Homero, *Odisséia*, Canto II, 2003: 34);

e) quando o narrador assinala tanto a reação dos féaces quanto seu comportamento durante a exposição de Ulisses, no momento em que esse último finalizara o longo relato de suas proezas, desde sua partida de Tróia até sua chegada às terras de Calipso, que se estende do Canto IX ao Canto XII: "Assim falou Ulisses, e, na sala cheia de sombra, *todos se mostraram encantados e permaneciam imóveis e em silêncio.*" (Homero, *Odisséia*, Canto XIII, 2003: 169).

Poder-se-ia, entretanto, interpretar esses silêncios e omissões como decorrentes do caráter excepcional das situações em que eles se manifestam e não como característica propriamente dita da expressão em público. Contudo, seguindo o levantamento que fiz nessas duas grandes epopéias de Homero, constatei que todas as referências a pronunciamentos, ainda que eles sejam de diversas ordens e de diferentes tipos, atestam o "bom comportamento" dos ouvintes homéricos; tão logo uma fala enredada pelo ritual de tomada de palavra se inicia, a participação "ativa" do público se dá antes e depois, mas nunca durante uma alocução.

De modo análogo, mas não idêntico, os oradores da época Clássica protegem-se contra os reiterados assaltos dos ouvintes e das constantes celeumas que consistem numa maior e mais grave ameaça que aquela sofrida pelos oradores de Homero. Enquanto na *Ilíada* e na *Odisséia*, de acordo com esta minha sumária apreciação, os tumultos limitam-se à fase inicial da assembléia, ao começo da intervenção do orador, ou ao final de uma alocução, sob a forma de reações favoráveis ou contrárias, de modo que basta ao tribuno adotar algumas medidas retóricas para ser ouvido; no auditório de uma assembléia na qual fala Péricles ou Demóstenes, respectivamente no começo e no final do período Clássico, por exemplo, há um barulho constante, sendo que cada um dos ouvintes pode interrompê-los a qualquer momento[x].

Além da linguagem verbal, sob a forma de um pedido de silêncio feito pelo próprio orador, por vezes, depois da intervenção dos arautos, constam outros recursos retóricos. A tomada da palavra na *Ilíada* e na *Odisséia* é normalmente precedida e/ou acompanhada da seguinte seqüência: o orador eleva-se de sua cadeira, pondo-se de pé, caminha até o centro da assembléia, toma e porta o cetro e eleva sua voz. Procedimentos para ser visto e ouvido que ratificavam a já extraordinária figura do tribuno.

Diante da "chuva" de setas, enviada por Apolo, que já perdurava por nove dias, Aquiles convoca uma assembléia para propor a desistência da guerra:

Quando ao chamado acudiram e todos se achavam reunidos,
alça-se Aquiles, de rápidos pés, concionando desta arte:
'Filho de Atreu, quero crer que nos cumpre voltar para casa,
sem termos nada alcançado, no caso de à Morte escaparmos,
pois os Aquivos, além das batalhas, consome-os a peste.' (Homero,
Ilíada, Canto I, 2002: 59);

quando Odisseu, antes de retomar a palavra, cala-se, após ter repreendido Tersites, e suscitado na multidão uma grande reação favorável:

A chusma assim se expressava. Odisseu, eversor de cidades,
o cetro empunha, de pé. Sob a forma do arauto, ao seu lado,
a de olhos glaucos, *Atena, ordenava silêncio às fileiras,*
para que todos os homens Acaios, de perto e de longe, suas palavras
ouvissem e, após, orientar-se soubessem.
Cheio de bons pensamentos lhe diz, arengando, o seguinte: 'Filho de
Atreu, soberano, os guerreiros Aquivos desejam
que ante o universo os homens mortais infamado tu fiques.' (Homero,
Ilíada, Canto II, 2002: 85);

na ocasião em que Aquiles convoca a assembléia, declara sua reconciliação com Agamenon e pede para voltar à guerra:

Logo que todos os homens da Acaia reunidos se acharam,
alça-se Aquiles de rápidos pés e lhes diz o seguinte:
'Esta reconciliação, Agamémnone, fora mais útil
para nós dois, se levada a bom termo no dia em que fomos
pela Discórdia vencidos, por causa, tão-só, de uma escrava.' (Homero,
Ilíada, Canto XIX, 2002: 433);

Telêmaco, respondendo a Egípcio que havia perguntado quem convocara a assembléia e lançado bons auspícios ao autor dessa atitude:

"Assim falou, e o filho de Ulisses, satisfeito com esta saudação de bom agouro, *não permaneceu sentado durante muito tempo, uma vez que ansiava por falar. Avançou para o meio da assembléia; de pé, tomou o cetro, que lhe foi entregue pelo arauto Pisenor, homem de prudentes conselhos, e, começando por se dirigir ao ancião, disse: 'Ancião, não está longe o homem que convocou o povo; vais conhecê-lo*

imediatamente: sou eu, que mais ninguém me sinto ferido pela dor.' "
(Homero, *Odisséia*, Canto II, 2003: 29)

Em suma, no período Homérico ou, ao menos, nas representações homéricas do falar em público, uma vez que tenha sido iniciado o turno de fala, devidamente ritualizado, de um orador, não há mais o risco de que ele seja interrompido por um outro que lhe assaltaria a fala: nas epopéias, segundo meu pequeno inventário e minhas interpretações, são privilegiadas as seqüências sem interrupção, representadas, amiúde, como binárias, em detrimento de uma possível polifonia ou dos ruídos democráticos. De certo modo, o "povo homérico" está alijado das deliberações, visto que assiste, sem interromper, a uma alternância de seqüências (proferidas por divindades e semi-divindades) sistemática e regulada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com vistas a encerrar estas minhas notas sobre a fala pública no período Homérico, indico ainda algumas passagens das duas epopéias que parecem sugerir as relações entre o orador e seu auditório nesses tempos tão distantes de nossa história: *Ilíada* (Cantos: I, II, VII, IX, XIX e XX) e *Odisséia* (I, II, V, VIII e XXIV). Além disso, gostaria de sublinhar o fato de que, embora haja uma intensa valorização da assembléia, como condição de "civildade" e "cidadania" no imaginário de Homero (cf., por exemplo, o relato das aventuras de Ulisses narradas por ele aos Féaces, a partir de sua saída de Tróia: *Odisséia*, Canto IX), existe um certo alijamento do "povo" e um certo monopólio da palavra nas imagens homéricas da fala pública[xi]: resquícios, possivelmente, da própria condição de "mestre da verdade" (cf. DETIENNE, 1981) gozada pelo grande poeta. Talvez, uma imperfeição nos fundamentos do que viria a ser nosso modelo de participação democrática ou, antes, tão-somente um traço constitutivo e incontornável, em meio a tantas outras contingências que os freqüentam, da fala e poder políticos. Eis aqui algumas das minhas especulações que pretendem melhor compreender a produção e a interpretação do discurso político contemporâneo, sem abdicar do que a história pode nos ensinar. Antes de avançar um pouco mais nessa direção, creio que, por ora, seja mais prudente questionar as falas fáceis que, amiúde sem o saber, repetem tediosa e improdutivamente antiqüíssimos lugares-comuns: "Discurso político?... é tudo mentira! Eles só falam, mas não fazem nada!", "O discurso político se tornou *slogan* publicitário!", "O discurso político é pura manipulação!" etc. etc.

REFERÊNCIAS :

CHAUÍ, M. 2002. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. Vol. 1. São Paulo: Cia. das Letras.

COURTINE, J-J. 1989. *Corps et Discours: Elements d'histoire des pratiques langagieres et expressives*. Paris: Université de Paris X-Nanterre. (Présentation de Dossier de Thèse d'Etat sur Travaux). (cópia xerocada)

DEMÓSTENES. 1965. *A oração da coroa*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Ediouro.

DETIENNE, M. 1981. *Les maîtres de la vérité dans la Grèce Archaique*. Paris: Maspero.

ÉSQUILO. 1999. Prométhée enchaîné. In: *Les tragiques grecs: Eschyle, Sophocle, Euripide (Théâtre complet)*. Paris: Éditions de Fallois.

EURÍPIDES. 1999. Les Suppliantes. In: *Les tragiques grecs: Eschyle, Sophocle, Euripide (Théâtre complet)*. Paris: Éditions de Fallois.

FOUCAULT, M. 2000. *A ordem do discurso*. 6ª. ed. São Paulo: Edições Loyola.

HOMERO. 2002. *Iliada*. 2ª. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro.

_____. 2003. *Odisséia*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nova Cultural.

LÍSIAS. 1967. Sur l'olivier sacré. In: *Discours de Lysias*. Paris: Belles Lettres.

_____. 1967. Contre Ératosthène. In: *Discours de Lysias*. Paris: Belles Lettres.

MONTIGLIO, S. 1994. Prises de parole, prises de silence dans l'espace public athénien. In: *Politix*, **26**, Paris: Presses Fondation des Sciences Politiques: 23-41.

ORLANDI, E. 1992. *As formas do silêncio*. Campinas: Editora da Unicamp.

SENNETT, R. 2003. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Record.

VERNANT, J. P. 1962. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: PUF.

[i] "Si je ne peux pas rompre le silence sur ce qui me frappe, je ne peux pas non plus garder le silence! C'est douleur, certes, de prendre sur moi de parler, mais douleur aussi de me taire: de tous côtés, affliction!" (ÉSQUILO [525-456 a. C.]. "Prométhée enchaîné", 1999: 328, 331)

[ii] "Écoutez plutôt ce qu'étaient les misères de l'humanité: elle était en enfance, avant que j'intervienne pour la douer de raison et la mettre à même de réfléchir. Ce que je vais dire n'est point par manière de dénigrement des humains, mais d'explication de tout ce que je leur ai donné dans ma bonté. À l'origine, ils avaient des yeux, et ces yeux ne leur montraient rien d'utile: des oreilles et ils n'entendaient point: ils étaient comme ces formes qui peuplent les rêves, et, au long de leur vie, tout allait pour eux au hasard, dans la confusion." (ÉSQUILO, 1999: 337)

[iii] "On n'aboutit à rien si l'on tient bouche close." (EURÍPIDES [480-406 a. C.], "Les Suppliantes", 1999: 1066). Ou ainda: "Rien, dans un État, n'est plus néfaste qu'un tyran. D'abord parce que les lois ne sont pas égales pour tous: il est le seul maître, et pour son seul compte, en confisquant la loi – donc, plus d'égalité. Tandis que s'il y a des lois écrites, le faible et le riche sont égaux pour obtenir justice. [...]. La liberté? Voici ce qu'elle dit: "*La parole est à qui veut, s'il a à proposer à la communauté pour le bien de l'État un avis réfléchi.*" Au gré et au choix de chacun de se mettre en vedette – ou de se taire." (EURÍPIDES, 1999: 1075; o destaque é nosso e indica a fórmula pela qual o arauto da *polis* abre a assembléia na qual participam e podem intervir os cidadãos gregos).

[iv] "J'eusse voulu qu'un autre parlât à ma place...". Ou, conforme Foucault: "Existe em muita gente, penso eu, um desejo semelhante de não ter de começar, um desejo de se encontrar, logo de entrada, do outro lado do discurso, sem ter de considerar do exterior o que ele poderia ter de singular, de terrível, talvez de maléfico. A essa inspiração tão comum, a instituição responde de modo irônico; pois que torna os começos solenes, cerca-os de um círculo de atenção e silêncio, e lhes impõe formas ritualizadas, como para sinalizá-los à distância." (FOUCAULT, [1970] 2000: 5-7). Já em Lísias: "Jusqu'ici, j'avais l'idée, citoyens du Conseil, qu'en vivant loin des affaires, on pouvait n'avoir ni procès ni ennuis; mais me voici aux prises avec des accusations si inattendues, avec des sycophantes si malintentionnés qu'à mon avis, ceux même qui ne sont pas encore nés doivent trembler pour l'avenir: car les manœuvres de ces gens-là font courir les mêmes dangers aux innocents qu'aux pires criminels."; e ainda: "Si je fais d'ailleurs ces réflexions, ce n'est pas que je n'aie personnellement sujet de haïr mon adversaire pour le mal qu'il m'a fait; c'est parce que je songe au contraire aux mille raisons que nous avons tous, en notre nom personnel comme au nom de l'État, d'être indignés contre lui. En ce qui me concerne, juges, je ne me suis jamais occupé d'aucun procès, ni pour mon compte, ni pour celui des autres, et il a fallu que les

circonstances m'obligent aujourd'hui à accuser cet homme." (LYSIAS [440-360 a.C]. "Sur l'olivier sacré"; "Contre Ératosthène", 1967: 111, 160)

[v] Para uma outra abordagem dos diferentes tipos de silêncio, ver Orlandi (1992).

[vi] Esta contraposição entre Ésquines e Demóstenes é devida ao texto de Silvia Montiglio, "Prises de parole, prises de silence dans l'espace public athénien" (1994). Este meu trabalho inspira-se amplamente nesse artigo de Montiglio; entretanto, enquanto seu estudo debruça-se sobre a fala pública do período Clássico ateniense, estas minhas reflexões focalizam sobretudo o período Homérico.

[vii] "Dans les oligarchies, celui qui parle au peuple n'est pas qui le veut mais qui a le pouvoir; dans les démocraties au contraire, qui le veut et quand lui paraît bien. Parler de temps à autre signifie faire de la politique en fonction des circonstances et de l'utilité, tandis que ne pas laisser passer un jour sans parler dénonce un homme qui le fait par profession et pour recevoir un salaire." (ÉSQUINES [389-314 a.C.], *Contre Ctésiphon*; citado por Montiglio, 1994: 25).

[viii] "Athènes était toujours d'avis que la **parrhèsia** convient mieux à la démocratie que l'**euphèmia**." (MONTIGLIO, 1994: 29)

[ix] Além do estudo de Montiglio (1994), fundamentei minhas interpretações acerca de algumas das características do falar em público na Grécia Antiga nos trabalhos de Vernant (1962), Detienne (1981) e Chauí (2002).

[x] Há um certo consenso entre uma dada vertente de estudiosos da Antigüidade Grega no que se refere à passagem do período Homérico ao Arcaico e, finalmente, ao Clássico: trata-se de um crescente deslocamento da *aletheia* (palavra, que sempre lembrada, é eficaz e performativa, porque, ao ser dita, instaura a verdade), para *doxa* (palavra-diálogo, troca de opiniões). Marcel Detienne, afirma que essa passagem está representada nas *Suppliantes*, de Ésquilo, quando "Pour défendre les "suppliants", le roi recourt à la persuasion, comme n'importe quel orateur. Il ne parle plus du haut de sa fonction, il fait un discours devant une assemblée où le vote a lieu à la majorité. Son ancien privilège devient celui des décisions collectives: "Ainsi en a dédié un vote unanime, émis par la cité". C'est le peuple qui rend les décrets **décisaires**, c'est l'ensemble des citoyens qui "réalise". Les anciennes notions de **télos** et de **kpaíveiv** ne sont plus que des métaphores. L'efficacité magico-religieuse est devenue ratification du groupe social. C'est l'acte de décès de la parole efficace. Désormais la parole-dialogue l'emporte. Avec l'avènement de la cité, elle occupe le premier rang. Elle est l'outil politique par excellence, l'instrument privilégié des rapports sociaux. C'est par la parole que les hommes agissent au sein des assemblées, qu'ils commandent, qu'ils exercent leur domination sur autrui." (DETIENNE, 1981: 102). Jean Pierre Vernant, acentua a conquista da autonomia do

verbo: "Le **logos**, à l'origine, prend conscience de lui-même, de ses règles, de son efficacité, à travers sa fonction politique." (VERNANT, 1962: 41). Marilena Chauí, por seu turno, sublinha a relação entre as mudanças ocorridas e o nascimento da filosofia: "A filosofia nasce, portanto, no contexto da *pólis* e da existência de um discurso (*logos*) público, dialogal, compartilhado, decisional, feito na troca de opiniões e na capacidade para encontrar e desenvolver argumentos que persuadam os outros e os façam aceitar como válida e correta a opinião emitida, ou rejeitá-la se houver fraqueza dos argumentos." (CHAUÍ, 2002: 44).

[xi] É preciso ainda que não nos esqueçamos da grande exclusão que permanecerá mesmo nos tempos clássicos da democracia de Péricles, na qual apenas uma parcela bastante limitada da população, de fato, participava da vida política da cidade: "Embora todos os cidadãos, ricos ou pobres, pudessem freqüentar a ágora, a maioria dos eventos cerimoniais e políticos que ali ocorriam eram inacessíveis à imensa população de escravos e estrangeiros – metecos – que sustentavam a economia da cidade antiga. Estima-se que o número de cidadãos da Ática, no século IV a.C., oscilasse entre vinte e trinta mil, para uma população de total de 150 a 250 mil. Ao longo da era clássica, eles nunca foram mais do que 15% a 20%, correspondendo à metade dos homens adultos. Devemos considerar ainda que apenas uns poucos tinham riqueza suficiente para viver sem maiores preocupações, consumindo horas e horas, dia após dia, em conversas e debates; a classe ociosa compunha-se de 5% a 10% de todos os cidadãos. [...] Mergulhar diariamente nessa vida intensa e oscilante exigia que se morasse perto. Entretanto, uma grande parcela dos membros da cidade-Estado viviam longe, além dos muros, na **khora**; ao fim do século V a.C. cerca de 40% dos cidadãos residiam a mais de vinte quilômetros do centro, o que significava uma caminhada de, no mínimo, quatro horas pelas estradas da menosprezada região rural, desniveladas e cheias de buracos." (Sennett, 2003: 47-48)