

APOSTILA DE SOCIOLOGIA

2º ANO

3. Democracia, Cidadania e participação política

Prof. Renato Fialho Jr.

Turma: _____

Aluna(o): _____

“Grandes meios de comunicação nas mãos da oligarquia venezuelana e estrangeira se constituem num karma para o mundo faz muito tempo, por isso temos boa parte do mundo ao contrário: os países que invadem, massacram povos, lançam bombas atômicas são presenteados por essa 'canalha' como os campeões da democracia e dos direitos humanos, mas aos que humildemente pretendemos ser úteis ao nosso povo e aos outros povos nos satanizam, nos chamam de eixo do mal, de ditadores e fazem conspirações para tratar de desestabilizar nosso país, o que não conseguiram, e jamais conseguirão”.

(Hugo Chávez Frías - Fundador e ex-presidente da República Bolivariana da Venezuela)

OBS: Esta apostila será utilizada no decorrer do 3º Bimestre de 2019.

A invenção da democracia

Anthony Arblaster

“Democracia”, como tantos outros termos importantes da política, (incluindo “política”), é uma palavra de origem grega, que reúne duas palavras mais curtas. *demos* e *kratos*. Ambos estes termos têm mais de um significado. *Demos* podia significar todo o conjunto de cidadãos vivendo dentro de um determinado aglomerado ou cidade-estado, mas podia também ser usado para designar “a população” ou “a ralé” ou “as camadas mais baixas”. *Kratos* podia significar “poder” ou “governo”, que não são a mesma coisa. É perfeitamente possível conceber grupos ou indivíduos que tenham poder sem efetivamente governarem no sentido oficial, visível. Assim, uma democracia formal em que o povo ou os representantes do povo parecessem governar poderia esconder uma distribuição muito antidemocrática do verdadeiro poder. Ou, ao contrário, um sistema político em que um monarca ou uma aristocracia governasse formalmente, poderia disfarçar o fato de o verdadeiro poder estar nas mãos do povo. Esta ambiguidade de ambos os termos constitutivos, presente no momento do nascimento do conceito e da realidade da democracia, tem uma constante importância para a apreensão do seu significado e da sua história.

Democracia significava governo do povo ou da maioria; mas porque a maioria era também pobre, tomava-se o seu significado por governo dos pobres ou da ralé.

Aristóteles é particularmente esclarecedor acerca disto. Ele pensava que um Estado em que governasse uma maioria rica não podia ser chamado com propriedade uma democracia: “Suponhamos um total de mil e trezentos; destes, mil são ricos e não partilham o governo com os trezentos pobres, que também são homens livres e noutros aspectos iguais a eles; ninguém diria que estes mil e trezentos viviam em democracia.” Os números só por si não eram a essência da questão. “Sempre que os homens governem graças à sua riqueza, sejam eles poucos ou muitos, temos uma oligarquia; e onde os pobres governam temos uma democracia.” Assim, oligarquia significava governo não apenas de uns poucos, mas de uns poucos dos “ricos e bem-nascidos”; democracia era o governo da maioria pobre.

Havia uma ambiguidade semelhante e complementar quanto ao termo “aristocracia”. Literalmente, significava o governo pelo poder dos melhores, mas o significado que adquiriu desde então não foi de todo accidental. Pois que se partiu do princípio de que os poucos que eram ricos e/ou bem-nascidos eram também, moral e politicamente, “os melhores”. Escritores como Aristóteles, e um século antes dele o chamado Velho Oligarca — ambos adversários da democracia — usaram com naturalidade expressões como “os virtuosos”, “os nobres”, “os

melhores”, “os poucos”, “os notáveis”, “os ricos”, quase indiferentemente e contrastavam este grupo de elite com outro a que chamavam “a população”, “os pobres”, “as massas”. “os piores”, e assim por diante.

Não estamos habituados agora a associar democracia com expressões tão evidentes de hostilidade de classe e de conflito social. A noção de que o apoio à democracia poderá significar tomar partido numa espécie de guerra de classes parecerá hoje absurda à maioria das pessoas. No entanto, a democracia, tanto na Grécia antiga como na política dos dois últimos séculos, nunca foi alcançada sem luta, e essa luta tem sido sempre, em grande parte, um tipo de luta de classes, mesmo que seja simplesmente classificada, como foi por muitos gregos, como a luta da maioria pobre contra os poucos ricos e bem-nascidos.

Porque os Gregos não se limitaram a inventar o *conceito* de democracia. O conceito foi criado, ou evoluiu, para descrever uma realidade em desenvolvimento — o gênero da cidade-estado em que o conjunto dos cidadãos se governava efetivamente a si próprio. A *polis* ou cidade-estado era habitualmente uma entidade pequena, autogovernada e automantida que, à parte a sua autonomia política, tinha muito poucas das características do Estado moderno. Na verdade, o termo *polis* define um certo tipo de sociedade política e não de Estado, se por Estado entendermos uma estrutura de governo. Entre as cidades-estado, Atenas não foi a única democracia do mundo da Grécia antiga, mas foi a mais estável, a mais duradoura e a mais bem documentada, quanto mais não fosse por ser politicamente a mais importante e de cultura mais brilhante e criativa de todas as cidades-estado. Atenas serviu-nos-á, pois, de modelo de democracia tal como os Gregos a desenvolveram e a entenderam. O começo dessa evolução é habitualmente localizado na constituição elaborada por Sólon para a cidade no ano de 594 a.C. ou cerca dele. A intervenção de Sólon foi já o resultado de um período de conflito entre “as massas” e “os notáveis”, segundo o relato de Aristóteles na sua obra *A Constituição de Atenas*. Sólon dividiu o conjunto dos cidadãos em quatro classes baseando-se na riqueza ou na posse de propriedades, e enquanto os cargos políticos importantes eram atribuídos à mais alta dessas classes, a classe mais baixa tinha o direito de participar na Assembleia ou Ecclesia, e de fazer parte dos júris que decidiam da culpa e da inocência e aplicavam as leis nos tribunais. Não eram grandes poderes, mas alterações posteriores viriam ampliá-los.

As reformas de grande importância que se seguiram, em 508 a.C., foram igualmente produto do conflito entre a facção aristocrática conservadora, dirigida por Iságoras, e as massas, conduzidas por Clístenes. Iságoras pediu auxílio ao Rei Cleómenes de Esparta, e houve uma tentativa para restaurar a

oligarquia aristocrática. Iságoras e os Espartanos foram cercados na Acrópole pelas forças populares e forçados a renderem-se. Estava aberto o caminho para reformas radicais. Clístenes regressou a Atenas e instituiu alterações na estrutura dos “círculos eleitorais” do Estado destinadas a neutralizar o parentesco e as alianças locais e a encorajar a lealdade dos cidadãos para com a *polis* como um todo. O conselho ou Bule, que se reunia diariamente e preparava a agenda para as reuniões da assembleia de cidadãos, foi alargada de 400 para 500 membros. Cada uma das dez “tribos” ou círculos eleitorais escolhia à sorte 50 pessoas para fazerem parte do conselho durante um ano, e dentro do conselho esses 50 atuavam como comissão direta e administrativa durante a décima parte do ano. Embora os aristocratas conservassem os cargos e instituições tradicionais como o conselho do Areópago e o cargo de Arconte subsistisse, o poder deslocou-se para o conselho e para a assembleia.

Os cinquenta anos que se seguiram, que foram também aqueles em que Atenas e os Gregos repeliram decisivamente as tentativas dos Persas comandados por Dario e Xerxes para destruírem os seus estados independentes, assistiram a novos movimentos para o domínio do poder popular em Atenas, alguns deles diretamente induzidos pelas necessidades da guerra. Em 487 a.C. o Arconte deixou de ser eleito pela aristocracia e o respectivo cargo passou a ser preenchido à sorte, enquanto em 461 a.C. foi retirado o poder ao conselho do Areópago constituído por ex-Arcontes. A partir desta altura o conselho de 500, a assembleia e os tribunais populares, com os seus júris de 501, 1001, ou mesmo mais — todos eles tirados à sorte de entre o conjunto dos cidadãos —, tornaram-se as instituições mais poderosas da cidade-estado.

Assim, o governo popular foi firmemente estabelecido mais ou menos a partir de 461 a.C. até ser finalmente banido pelos conquistadores da Macedônia em 322 a.C. e substituído por uma espécie de direitos restritos que os seus opositores sempre tinham preferido. Porque a democracia nunca foi universalmente aceite. De fato, a maioria dos filósofos e escritores atenienses mais célebres foram críticos e opositores da democracia. Platão pode com justiça ser considerado o mais radical e implacável antidemocrático de todos os filósofos políticos. O seu mentor, Sócrates, partilhava pelo menos algumas das suas opiniões. Aristóteles encarava a democracia com uma desconfiança mais moderada mas olhava claramente a participação popular na política e os dirigentes populares com aristocrático desdém, o mesmo sucedendo ao historiador Tucídides; enquanto o dramaturgo cômico Aristófanes fez troça do governo popular e dos seus dirigentes vezes sem conta, inclusivamente durante os anos em que Atenas estava envolvida na guerra com a antidemocrática Esparta. O resultado é não existir uma afirmação coerente e fundamentada da causa democrática na antiga Grécia ou em Atenas; enquanto a causa contrária quase monopolizou as atenções da posteridade.

Mesmo aqueles que não condenam abertamente a democracia têm frequentemente encontrado maneiras mais sutis de a denegrir. Assim, muitos historiadores modernos da Grécia clássica imitam Tucídides e outros comentadores afirmando que a democracia funcionou bem enquanto a população aceitou a chefia de representantes cultos pertencentes à classe mais alta, como Péricles: “Foi ele que os dirigiu e não eles que o dirigiram... Assim, no que era nominalmente uma democracia, o poder estava de fato nas mãos do primeiro cidadão... foi sob a sua direção que Atenas atingiu o apogeu.” Foi só depois da morte de Péricles que começou a decadência, quando o povo insistiu em seguir os chamados “demagogos” — palavra eloquente — como Cléon, que obviamente não sabia como atuar, mas que captou as boas graças “da rale” por meio de atitudes calculadas e populistas: “Foi ele o primeiro”, escreveu Aristóteles, “que deu gritos e lançou insultos grosseiros da tribuna e que se dirigiu ao povo vestido com roupas enxovalhadas como um vulgar trabalhador, enquanto todos os seus antecessores tinham falado com dignidade e bem vestidos.” O Professor Peter Green tem razão quando afirma que o culto de Péricles e a ideia do declínio a seguir à sua morte em 429 a.C. refletem a persistência de uma falta de confiança na democracia entre muitos críticos modernos da Grécia antiga.

O acontecimento que mais do que qualquer outro prejudicou a reputação da democracia ateniense foi sem dúvida o julgamento e execução de Sócrates em 399 a.C. por sacrilégio e corrupção de jovens. Não é, na verdade, ir longe demais dizer que essa é provavelmente a única coisa que “toda a gente sabe” a respeito da democracia ateniense. Como disse Sir Moses Finley: “Eis aqui a prova, diz-se, da tirania da maioria... do ódio do homem comum ao homem de gênio.” O estudo de Finley trata realmente muito bem tanto dos poucos fatos corretos conhecidos acerca do acontecimento como dos mitos construídos à volta deles. A moção sobre a culpabilidade de Sócrates foi votada por 281 contra 220, um resultado escasso que mostra que a decisão não foi produto de uma histeria das massas. Nem pode argumentar-se que esta dura condenação de Sócrates foi de qualquer maneira típica das atitudes da democracia ateniense para com os seus críticos ou até para com os seus inimigos. O próprio fato de Platão e Aristóteles terem passado a maior parte das suas vidas ensinando em Atenas é disso evidência. Nem a associação de Sócrates com alguns dos Trinta Tiranos que, com o apoio de Esparta, tinham iniciado um golpe contra a democracia cinco anos antes, pode ter sido determinante. Não pode tê-lo ajudado, mas a democracia restaurada tratara os chefes dessa tentativa da sua própria destruição com excessiva brandura. Até John Stuart Mill que, como era de esperar, muito admirava Sócrates (descrevendo-o na sua obra *On Liberty*, um tanto extravagantemente, como “o primeiro e o protótipo de todos os mestres de virtude que se lhe seguiram” e “o mestre confirmado de todos os pensadores eminentes que existiram desde então”), veio a protestar contra essa generosidade provavelmente inoportuna: “A maioria ateniense, de cuja irritabilidade e desconfiança tanto temos ouvido falar, deve antes

ser acusada de uma boa fé demasiado fácil e generosa, se pensarmos que abrigava no seu seio os mesmos homens que, na primeira oportunidade, se dispuseram a contemporizar com a subversão da democracia.” Assim, se bem que o julgamento e a condenação de Sócrates não deponham a favor da democracia ateniense, o fato de o acontecimento não ser característico dela deve impedir-nos de daí extrairmos conclusões importantes e devastadoras acerca da democracia. Terem tais conclusões sido, no entanto, extraídas diz-nos mais da força da tradição antidemocrática no pensamento europeu do que da democracia ateniense. Quais eram as facetas fundamentais desta democracia, que suscitou tanta controvérsia na época e ainda hoje dá lugar ao debate? A sua essência era a participação pessoal direta do conjunto dos cidadãos no governo da cidade. Aquela tornou dois aspectos principais. Por um lado, havia a assembleia ou Ecclesia a que todos os cidadãos podiam pertencer e que tomava as decisões finais sobre a política. Era a instituição soberana e era constituída por todos os cidadãos. Em circunstâncias normais reunia dez vezes por ano. Era a encarnação concreta do princípio da soberania popular: não o povo *escolhendo* um governo de quatro em quatro, cinco em cinco ou sete em sete anos, mas o povo governando-se continuamente a si próprio, mês a mês e ano a ano. As estimativas do tamanho do conjunto de cidadãos variam, mas provavelmente nunca houve mais de 50 000 cidadãos. Uma outra reunião tinha sem dúvida a participação de metade ou menos de metade dos cidadãos. No entanto, a frequência não pode ter sido irrisória, visto que era necessário um *quorum* de 6000 para serem tomadas decisões sobre direitos dos cidadãos e sobre o ostracismo (afastamento temporário) dos indivíduos, e tais decisões não eram raras.

A segunda característica essencial deste sistema de governo popular direto é igualmente importante, se não mais. Era o preenchimento de quase todos os cargos governamentais e de administração das leis por cidadãos escolhidos não por eleição competitiva mas à sorte. Isto aplicava-se aos tribunais e 6000 cidadãos assim escolhidos tinham de estar disponíveis para serviço de júri durante cada ano. Estes grandes júris destinavam-se obviamente a garantir uma amostra razoavelmente representativa da opinião popular. Assim, é evidente que os júris nos tribunais modernos compostos por doze pessoas escolhidas pelas autoridades judiciais e talvez “vetadas” para eliminar os “indesejáveis”, não constituem um microcosmos da opinião popular no mesmo grau. À parte o uso de referendos, que são uma faceta habitual da política dos Estados Unidos, Suíça e de alguns outros países, o serviço de júri obrigatório, que pode em princípio recair sobre qualquer cidadão, é quase o único vestígio da participação direta dos cidadãos na aplicação da lei e na administração que ainda sobrevive nas democracias modernas.

Mas em Atenas era somente uma das muitas funções que um cidadão podia ter de desempenhar na vida pública da polis. Excetuando os dez generais eleitos anualmente pela assembleia, a maioria dos outros cargos públicos era

preenchida por períodos limitados (geralmente um ano) por cidadãos escolhidos à sorte, incluindo o importante Bule ou conselho dos 500. Se algum grupo governava Atenas dia a dia era o conselho dos 500, que se reunia cerca de 300 dias no ano e que tinha, entre outras, a tarefa de preparar a agenda para as reuniões da assembleia. Mas tomavam-se todas as precauções para impedir de usurpar o direito do povo de se governar a si próprio:

Pelo fato de ter sido escolhido à sorte, com a cláusula adicional de ninguém poder servir nele durante mais de dois anos, torna-se evidente que os atenienses dos séculos V e IV a.C. não queriam que o conselho tivesse oportunidade de desenvolver uma consciência corporativa, que lhe proporcionaria uma vida independente, e queriam que ele fosse apenas uma simples amostra do povo ateniense, cujas opiniões coincidiriam naturalmente com as do povo.

O sistema em que os cidadãos preenchiam os cargos por uma rotação ao acaso e tinham o direito de tomar parte na assembleia, significava que Atenas, entre digamos 462 e 322, aproximou-se, mais do que qualquer outra comunidade, do ideal democrático do governo pelo próprio povo, através da participação dos cidadãos, em vez dos substitutos modernos de representação ou mesmo de delegação. Para assegurar que a participação não era na prática limitada aos que tinham vagar para se dedicarem à política, foi introduzida a remuneração, primeiro para os membros do conselho e para o serviço de júri e mais tarde para a presença na assembleia. Isto foi frequentemente denunciado pelos críticos da democracia com o fundamento de que introduzia uma motivação pecuniária, mas injustamente. A remuneração era sempre muito modesta. O seu papel limitava-se a recompensar os cidadãos trabalhadores pela perda de salários ou de quaisquer outros danos que pudessem sofrer.

Era, portanto, em certo sentido, um governo de amadores; e pessoas como Sócrates e Platão, que acreditavam que o governo era uma atividade especializada, como tantas outras formas de trabalho especializado, encaravam naturalmente a experiência ateniense com raiva e desdém. Tal como os que estavam de fora, habituados à realeza, ao governo por uma só pessoa — o que, afinal, iria ser a norma ao longo dos dois mil anos ou mais de história ocidental que se seguiram, assim como a norma no mundo antigo do Mediterrâneo e do Próximo Oriente. Eurípedes, na sua peça *As Mulheres Suplicantes*, apresenta esta antítese num famoso diálogo entre o Mensageiro de Tebas e Teseu, o Rei de Atenas. Ao chegar, o Mensageiro pergunta a quem deve entregar a mensagem do Rei Creonte: “Quem é aqui o Rei absoluto?” Ao que Teseu responde:

Este Estado não está sujeito à vontade de um homem, antes é uma cidade livre. Aqui o rei é o povo, que governa à vez por mandatos de um ano. Não atribuímos à riqueza um poder especial. A voz do homem pobre comanda com igual autoridade.

O mensageiro de Tebas acha isto quase incompreensível, evidentemente:

A cidade de onde eu venho vive sob o comando de um homem, não da população... O homem vulgar! Incapaz da simples argumentação, como pode ele dirigir uma cidade com uma política sã? As experiências proporcionam conhecimentos mais úteis do que a impaciência. Os vossos pobres rústicos, mesmo que não sejam tolos — como poderão desviar o espírito do arado para a política?

A peça *As Mulheres Suplicantes* foi representada pela primeira vez em 421 durante a Guerra do Peloponeso, precisamente quando Atenas foi forçada a fazer uma paz temporária com Esparta e certamente não era destinada a reforçar a moral ateniense. Mas as opiniões sustentadas pelo Mensageiro de Eurípedes são as do Sócrates de Platão na obra *Protágoras*, e em certa medida também do próprio Sócrates. Platão apresenta Protágoras como proponente da democracia e Sócrates como seu antagonista:

Quando nos reunimos na Assembleia, se o Estado está perante qualquer projeto de construção, verifico que os arquitetos são convocados e consultados sobre as estruturas propostas, e quando se trata de construção de navios são-no os engenheiros navais, e assim por diante com tudo que a Assembleia considera matéria de aprendizagem e de ensinamento... Mas quando é algo relacionado com o governo do país que vai ser debatido, o homem que se levanta para dar opiniões pode ser um construtor ou igualmente um ferreiro ou um sapateiro, um comerciante ou um armador, rico ou pobre, de boa família ou não. Ninguém se insurge contra isto... que um homem sem quaisquer qualificações técnicas... pretenda exprimir opiniões.

A resposta de Protágoras a isto é argumentar que a sabedoria política não é uma questão de conhecimento especializado, mas algo que todos partilham, e que é necessário que todos partilhem. “Caso contrário, o Estado não poderia existir”. Se bem que não muita gente tenha adotado as razões particulares de Platão para se opor à democracia, o argumento da competência oposta à ignorância popular ou à incompetência continua a ser fundamental nos debates sobre democracia.

No mundo moderno, a democracia tem sido frequentemente entendida pelos liberais como uma ameaça ou uma ameaça potencial à liberdade individual, e têm surgido muitas advertências quanto à tirania da opinião pública. Mas em Atenas a liberdade de opinião era inerente à democracia, porque o processo de autogoverno pelos cidadãos era necessariamente conduzido por debates abertos na assembleia e no conselho. Nem existia nada de parecido com a moderna organização partidária, por meio da qual as vozes dissidentes pudessem ser disciplinadas ou silenciadas. A democracia e o debate aberto eram inseparáveis.

Do mesmo modo, era uma condição prévia do estabelecimento da democracia que fosse também estabelecido o princípio da igualdade perante a lei, *isonomia*. A importância disto pode ser deduzida do fato de os Trinta Tiranos que tomaram o poder por

pouco tempo em 404-3 a.C. terem decretado que somente 3000 cidadãos teriam direito a julgamento, enquanto todos os outros poderiam ser sumariamente executados por ordem do governo. O poder político popular baseava-se no reconhecimento da igualdade de todos os cidadãos perante a lei, e a democracia era também a garantia de que essa igualdade seria defendida.

É possível, de fato, ir mais além da associação destes princípios com a democracia e afirmar que o aparecimento da política tal como a entendemos está ligado ao aparecimento da democracia na Grécia antiga. A política pode ser criteriosamente definida como a atividade do governo e do poder em qualquer sociedade, sejam quais forem as formas que eles possam tomar. Mas tanto a noção de política como atividade coletiva e tarefa dos próprios cidadãos, como a noção política como governo racional e regulamentado oposto às leis imprevisíveis e arbitrarias dos déspotas, apontam na direção da democracia. “A evolução da polis grega é pois marcada, acima de tudo, pela relação entre a politização e a democratização.” A ideia de que a política como tal possa ter de ser definida contra a democracia, como têm sugerido alguns autores contemporâneos, teria sido incompreensível para os Atenienses da época clássica.

A ideia da cidadania ativa era fulcral para o funcionamento efetivo da democracia ateniense. Cidadania não significava meramente ser membro da sociedade no atual sentido diluído do termo; significava ser membro da sociedade no seu sentido original, por analogia com os membros ou partes do corpo humano. Era um relacionamento orgânico que até os antidemocratas como Aristóteles aprovavam. O Estado ou *polis* era um todo, do qual os indivíduos eram as partes constitutivas, dele dependentes e não autossuficientes, como agora o indivíduo é frequentemente concebido no pensamento liberal moderno. Assim, o cidadão só podia desenvolver-se como pessoa agindo como parte ou membro do todo, a comunidade. Péricles, no discurso fúnebre que lhe é atribuído por Tucídides, foi claro ao afirmar que uma retirada do cidadão da vida pública para a privada não era aceitável: “Aqui cada indivíduo se interessa não só pelos seus próprios problemas mas também pelos assuntos do Estado... não dizemos que um homem que não se interessa pela política é um homem que trata da sua vida; dizemos que aqui ele não tem de todo cabimento.” O êxito da democracia dependia de os cidadãos aceitarem as suas responsabilidades cívicas e portanto de manter um sentido de identificação com o destino da *polis* entre os cidadãos. “Para Péricles e para os seus contemporâneos do século V, o indivíduo particular, ou idiota, era mesmo um idiota no sentido moderno, irresponsável porque desinteressado dos assuntos públicos.” A experiência grega levanta pois a questão se uma democracia ativa e participativa requer este sentido de identidade comunal, ou um interesse coletivo ou geral em que os indivíduos sintam que compartilham, para poder efetivamente funcionar.

Mas quem constituía o conjunto de cidadãos? Quem era “o povo”? Três grupos importantes da sociedade ateniense foram

dele excluídos. Antes de mais, sem objeções e como acidente de percurso, foi excluída metade da população adulta — as mulheres. A limitação dos direitos políticos e da maior parte da atividade política aos homens seria característica de toda a política oficial, incluindo a democrática, até há cerca de cem anos. Em segundo lugar, o corpo de cidadãos excluiu os estrangeiros que viviam e trabalhavam em Atenas, os metecos. Por outras palavras, era um conjunto de naturais. Em terceiro lugar, excluiu os escravos. Só podia ser um corpo de homens livres e naturais da cidade. O que significava que os cidadãos eram um quarto ou menos da população adulta total. No entanto era, em proporção com o todo, um conjunto muito maior de que qualquer corpo de cidadãos anterior ao fim do século XVIII.

Tem se dito frequentemente que o autogoverno ativo praticado pelos Atenenses só foi possível devido à existência dos escravos, e talvez também à existência do império como fonte de rendimento para pagar a democracia. Se o conteúdo da primeira afirmação é que Atenas foi na realidade abrigo de uma classe alta ociosa, isso é simplesmente falso. A maioria dos atenienses era constituída por trabalhadores que precisavam dos magros salários que eventualmente lhes pagavam por desempenharem funções públicas para os compensar da perda dos ganhos diários. Foi por isso que o pagamento por desempenho de funções se tomou um “símbolo político” — um símbolo da determinação dos democratas de que a pobreza não constituísse impedimento para a participação política, como Péricles e Eurípedes alardeavam não ser. Sempre que a oligarquia substituiu a democracia, o pagamento por serviços foi uma das primeiras coisas a ser abolida. Em Atenas a igualdade política dos cidadãos coexistia incomodamente com a desigualdade econômica, como hoje ainda acontece: mas o ponto principal da democracia era dar aos pobres assim como aos ricos um papel a desempenhar no governo da cidade. Quanto à segunda acusação, que a democracia, talvez como a liberdade britânica no século XIX, era um parasita do império, A.H.M. Jones faz notar que ela continuou a funcionar no século IV, após a perda do império e que era na verdade mais cara do que antes, visto que foi nessa altura que o pagamento pela frequência da assembleia foi acrescentado ao pagamento pelos outros serviços públicos.

Muitos estudiosos da democracia acham que a experiência da Grécia antiga tem pouca importância para a democracia do mundo moderno. Em certa medida hesitei neste ponto, porque penso que acontece o contrário. A maior parte dos problemas e consequências envolvidas na definição de democracia e na luta para a alcançar já são bem evidentes na experiência da democracia grega. As duras lutas para realizar a democracia contra os interesses instalados de nascimento e de riqueza; a desaprovação da democracia como governo “da populaça” ou “da ralé”; a convicção de que os pobres ou os trabalhadores não têm competência para a política; a coexistência difícil da igualdade política com a desigualdade social e econômica; a ligação da luta pela democracia com a luta pela liberdade de palavra e pela igualdade perante a lei; a dependência de um

sentido comunal de identidade — tudo isto se encontra na experiência grega e tudo se repete na evolução moderna da democracia e na controvérsia que tem gerado.

Acima de tudo, foi a concepção grega de democracia que manteve o equilíbrio pelo menos até à época de Rousseau e do Contrato Social. Democracia significava governo pelo próprio povo; o que agora é tendenciosamente chamado de democracia *direta*. A eleição dos representantes em vez da sua escolha à sorte era considerada pelos Gregos uma prática aristocrática e não democrática. Em que medida é possível no mundo moderno a participação direta do modelo grego, constitui, evidentemente, outra questão; embora um corpo de 40 000 cidadãos seja muito maior do que muitos grupos ou instituições atuais que considerariam a democracia direta impraticável, tanto quanto indesejável. O resultado desta participação direta dos cidadãos foi algo de notável, algo com que o mundo moderno quase não ousa sonhar:

Mal havia na cidade qualquer aparelho de Estado separado ou profissional... A democracia ateniense, significava, precisamente, a recusa de qualquer divisão entre o “Estado” e a “sociedade”. (Perry Anderson)

Não fará mal recordar que era isto o que a democracia originariamente significava e era: o Estado e a sociedade como um todo, o conjunto dos cidadãos governando-se diretamente através da participação ativa na política, obrigação que recaía sobre cada cidadão numa altura ou noutra.

(Extraído do livro “A Democracia”, de Anthony Arblaster. Lisboa, Editorial Estampa, 1988. Adaptado ao português brasileiro)

Declaração Universal dos Direitos Humanos

Adotada e proclamada pela Assembleia Geral na sua Resolução 217A (III) de 10 de Dezembro de 1948

Preâmbulo

Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo;

Considerando que o desconhecimento e o desprezo dos direitos humanos conduziram a atos de barbárie que revoltam a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que os seres humanos sejam livres de falar e de crer, libertos do terror e da miséria, foi proclamado como a mais alta inspiração do homem;

Considerando que é essencial a proteção dos direitos humanos através de um regime de direito, para que o homem não seja compelido, em supremo recurso, à revolta contra a tirania e a opressão;

Considerando que é essencial encorajar o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações;

Considerando que, na Carta, os povos das Nações Unidas proclamam, de novo, a sua fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor da pessoa humana, na igualdade de direitos dos homens e das mulheres e se declaram resolvidos a favorecer o progresso social e a instaurar melhores condições de vida dentro de uma liberdade mais ampla;

Considerando que os Estados membros se comprometeram a promover, em cooperação com a Organização das Nações Unidas, o respeito universal e efetivo dos direitos humanos e das liberdades fundamentais;

Considerando que uma concepção comum destes direitos e liberdades é da mais alta importância para dar plena satisfação a tal compromisso:

A Assembleia Geral

Proclama a presente Declaração Universal dos Direitos Humanos como ideal comum a atingir por todos os povos e todas as nações, a fim de que todos os indivíduos e todos os órgãos da sociedade, tendo-a constantemente no espírito, se esforcem, pelo ensino e pela educação, por desenvolver o respeito desses direitos e liberdades e por promover, por medidas progressivas de ordem nacional e internacional, o seu reconhecimento e a sua aplicação universais e efetivos tanto entre as populações dos próprios Estados membros como entre as dos territórios colocados sob a sua jurisdição.

Artigo 1º - Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade.

Artigo 2º - Todos os seres humanos podem invocar os direitos e as liberdades proclamados na presente Declaração, sem distinção alguma, nomeadamente de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política ou outra, de origem

nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação. Além disso, não será feita nenhuma distinção fundada no estatuto político, jurídico ou internacional do país ou do território da naturalidade da pessoa, seja esse país ou território independente, sob tutela, autônomo ou sujeito a alguma limitação de soberania.

Artigo 3º - Todo o indivíduo tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.

Artigo 4º - Ninguém será mantido em escravidão ou em servidão; a escravidão e o trato dos escravos, sob todas as formas, são proibidos.

Artigo 5º - Ninguém será submetido a tortura nem a penas ou tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes.

Artigo 6º - Todos os indivíduos têm direito ao reconhecimento em todos os lugares da sua personalidade jurídica.

Artigo 7º - Todos são iguais perante a lei e, sem distinção, têm direito a igual proteção da lei. Todos têm direito a proteção igual contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação.

Artigo 8º - Toda a pessoa tem direito a recurso efetivo para as jurisdições nacionais competentes contra os atos que violem os direitos fundamentais reconhecidos pela Constituição ou pela lei.

Artigo 9º - Ninguém pode ser arbitrariamente preso, detido ou exilado.

Artigo 10º - Toda a pessoa tem direito, em plena igualdade, a que a sua causa seja equitativa e publicamente julgada por um tribunal independente e imparcial que decida dos seus direitos e obrigações ou das razões de qualquer acusação em matéria penal que contra ela seja deduzida.

Artigo 11º - 1. Toda a pessoa acusada de um ato delituoso presume-se inocente até que a sua culpabilidade fique legalmente provada no decurso de um processo público em que todas as garantias necessárias de defesa lhe sejam asseguradas. 2. Ninguém será condenado por ações ou omissões que, no momento da sua prática, não constituíam ato delituoso à face do direito interno ou internacional. Do mesmo modo, não será infligida pena mais grave do que a que era aplicável no momento em que o ato delituoso foi cometido.

Artigo 12º - Ninguém sofrerá intromissões arbitrárias na sua vida privada, na sua família, no seu domicílio ou na sua correspondência, nem ataques à sua honra e reputação. Contra tais intromissões ou ataques toda a pessoa tem direito a proteção da lei.

Artigo 13º - 1. Toda a pessoa tem o direito de livremente circular e escolher a sua residência no interior de um Estado. 2. Toda a pessoa tem o direito de abandonar o país em que se encontra, incluindo o seu, e o direito de regressar ao seu país.

Artigo 14º - 1. Toda a pessoa sujeita a perseguição tem o direito de procurar e de beneficiar de asilo em outros países. 2. Este

direito não pode, porém, ser invocado no caso de processo realmente existente por crime de direito comum ou por atividades contrárias aos fins e aos princípios das Nações Unidas.

Artigo 15º - 1. Todo o indivíduo tem direito a ter uma nacionalidade. 2. Ninguém pode ser arbitrariamente privado da sua nacionalidade nem do direito de mudar de nacionalidade.

Artigo 16º - 1. A partir da idade núbil, o homem e a mulher têm o direito de casar e de constituir família, sem restrição alguma de raça, nacionalidade ou religião. Durante o casamento e na altura da sua dissolução, ambos têm direitos iguais. 2. O casamento não pode ser celebrado sem o livre e pleno consentimento dos futuros esposos. 3. A família é o elemento natural e fundamental da sociedade e tem direito à proteção desta e do Estado.

Artigo 17º - 1. Toda a pessoa, individual ou coletiva, tem direito à propriedade. 2. Ninguém pode ser arbitrariamente privado da sua propriedade.

Artigo 18º - Toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos.

Artigo 19º - Todo o indivíduo tem direito à liberdade de opinião e de expressão, o que implica o direito de não ser inquietado pelas suas opiniões e o de procurar, receber e difundir, sem consideração de fronteiras, informações e ideias por qualquer meio de expressão.

Artigo 20º - 1. Toda a pessoa tem direito à liberdade de reunião e de associação pacíficas. 2. Ninguém pode ser obrigado a fazer parte de uma associação.

Artigo 21º - 1. Toda a pessoa tem o direito de tomar parte na direção dos negócios públicos do seu país, quer diretamente, quer por intermédio de representantes livremente escolhidos. 2. Toda a pessoa tem direito de acesso, em condições de igualdade, às funções públicas do seu país. 3. A vontade do povo é o fundamento da autoridade dos poderes públicos; e deve exprimir-se através de eleições honestas a realizar periodicamente por sufrágio universal e igual, com voto secreto ou segundo processo equivalente que salvaguarde a liberdade de voto.

Artigo 22º - Toda a pessoa, como membro da sociedade, tem direito à segurança social; e pode legitimamente exigir a satisfação dos direitos econômicos, sociais e culturais indispensáveis, graças ao esforço nacional e à cooperação internacional, de harmonia com a organização e os recursos de cada país.

Artigo 23º - 1. Toda a pessoa tem direito ao trabalho, à livre escolha do trabalho, a condições equitativas e satisfatórias de trabalho e à proteção contra o desemprego. 2. Todos têm direito, sem discriminação alguma, a salário igual por trabalho igual. 3. Quem trabalha tem direito a uma remuneração equitativa e satisfatória, que lhe permita e à sua família uma existência conforme com a dignidade humana, e completada, se possível, por todos os outros meios de proteção social. 4. Toda a pessoa

tem o direito de fundar com outras pessoas sindicatos e de se filiar em sindicatos para defesa dos seus interesses.

Artigo 24º - Toda a pessoa tem direito ao repouso e aos lazeres e, especialmente, a uma limitação razoável da duração do trabalho e a férias periódicas pagas.

Artigo 25º - 1. Toda a pessoa tem direito a um nível de vida suficiente para lhe assegurar e à sua família a saúde e o bemestar, principalmente quanto à alimentação, ao vestuário, ao alojamento, à assistência médica e ainda quanto aos serviços sociais necessários, e tem direito à segurança no desemprego, na doença, na invalidez, na viuvez, na velhice ou noutros casos de perda de meios de subsistência por circunstâncias independentes da sua vontade. 2. A maternidade e a infância têm direito a ajuda e a assistência especiais. Todas as crianças, nascidas dentro ou fora do matrimônio, gozam da mesma proteção social.

Artigo 26º - 1. Toda a pessoa tem direito à educação. A educação deve ser gratuita, pelo menos a correspondente ao ensino elementar fundamental. O ensino elementar é obrigatório. O ensino técnico e profissional deve ser generalizado; o acesso aos estudos superiores deve estar aberto a todos em plena igualdade, em função do seu mérito. 2. A educação deve visar à plena expansão da personalidade humana e ao reforço dos direitos humanos e das liberdades fundamentais e deve favorecer a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e todos os grupos raciais ou religiosos, bem como o desenvolvimento das atividades das Nações Unidas para a manutenção da paz. 3. Aos pais pertence a prioridade do direito de escolher o gênero de educação a dar aos filhos.

Artigo 27º - 1. Toda a pessoa tem o direito de tomar parte livremente na vida cultural da comunidade, de fruir as artes e de participar no progresso científico e nos benefícios que deste resultam. 2. Todos têm direito à proteção dos interesses morais e materiais ligados a qualquer produção científica, literária ou artística da sua autoria.

Artigo 28º - Toda a pessoa tem direito a que reine, no plano social e no plano internacional, uma ordem capaz de tornar plenamente efetivos os direitos e as liberdades enunciadas na presente Declaração.

Artigo 29º - 1. O indivíduo tem deveres para com a comunidade, fora da qual não é possível o livre e pleno desenvolvimento da sua personalidade. 2. No exercício deste direito e no gozo destas liberdades ninguém está sujeito senão às limitações estabelecidas pela lei com vista exclusivamente a promover o reconhecimento e o respeito dos direitos e liberdades dos outros e a fim de satisfazer as justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar numa sociedade democrática. 3. Em caso algum estes direitos e liberdades poderão ser exercidos contrariamente aos fins e aos princípios das Nações Unidas.

Revolução x contra-revolução: a questão dos direitos humanos – ser ou não ser?

Revolução burguesa na França – 1789

Bandeiras da Revolução:

Liberdade, fraternidade e igualdade.

(Felicidade, otimismo, humanismo)

Iluminismo (ideias da burguesia revolucionária):

Valorizou a razão (o pensamento racional e científico, a busca da verdade – expresso no materialismo).

→ Os liberais exaltados ou radicais burgueses eram conhecidos como jacobinos.

1789 - Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

1791 - Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã.

→ Mas todas essas bandeiras ficaram mais ou menos perdidas no campo das ideias: a Revolução Francesa fez nascer, na verdade, o modo de produção capitalista – repleto de contradições e iniquidades sociais: desigualdade. A Revolução pariu também a França Imperial Napoleônica.

A contra-Revolução: uma parte da burguesia se torna ultraconservadora

É da negação do espírito revolucionário de 1789 que nascerá o ultraconservadorismo político. Em termos políticos é o Partido da Gironda (ou girondinos).

No campo teórico: Comte, Burke, Tocqueville, Durkheim, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, etc.

Mais recentemente: Hannah Arendt.

Em comum possuem o ódio à revolução (e seus ideais), ao povo e às assembleias populares. Desenvolvem um ódio à história e à dialética, às mulheres e às raças ditas “inferiores”, numa tendência para afirmar a ideia extremamente retrógrada e protofascista da “supremacia branca”. Enquanto tendem a naturalizar as diferenças sociais (ricos x pobres, criadas historicamente pelos

homens), atacam as diferenças naturais (de cor, de sexo, de gênero, de cultura etc.)

Antonio Flavio Pierucci em “Ciladas da Diferença” fala sobre Hannah Arendt

→ Arendt é a defensora da absurda tese de que não há diferença entre nazismo e stalinismo. Mas como chega à sua tese do Totalitarismo?

→ Arendt vincula-se a Edmund Burke (conservador anti-Luzes), que costumava usar a expressão “**razão nua**”.

→ Com base no mestre, Arendt forjou expressão similar: “**abstrata nudez**” - para designar o indivíduo quando desprovido de suas particularidades (ou diferenças).

→ Cunha tal expressão para renegar as bandeiras da Revolução Francesa e do Iluminismo: Liberdade, Fraternidade e Igualdade. A luta das Luzes (por justiça, história e um mundo mais igualitário), segundo ela, teve seu ápice com os totalitarismos (nazismo e stalinismo). Sic!

→ Na sua obra, procura fazer um resgate do empirismo (o mundo sensível), como resposta ao racionalismo (o pensamento crítico). Daí ‘abstrata nudez’ (similar ao termo ‘razão nua’, de Burke)

→ ‘A abstrata nudez de ser apenas homem’, de Arendt, é uma referência a situação nula ou igual (o nada heideggeriano) em que foi colocado o ser humano dentro dos campos de concentração nazis.

→ Arendt, por exemplo, nada fala sobre os ataques nazistas ao povo judeu (realizados não por sua abstrata nudez de ser apenas homem), mas por sua alteridade: sua condição DIFERENTE de ser judeu.

ATENÇÃO: O **neoliberalismo** é aliado do **neoconservadorismo**, sobretudo após a crise cíclica capitalista de 2008-09. Para conservar o mundo unipolar neoliberal, os Estados Unidos investem numa política neoconservadora, cuja essência é: ódio, golpes suaves e guerras civis.

Direitos do homem e antropocentrismo

Junto com a reivindicação da “felicidade”, Nietzsche empenha-se em criticar e desconstruir a outra palavra de ordem fundamental proveniente da Revolução Francesa, aquela que faz referência ao “homem” enquanto tal, o titular do direito à felicidade. Simples “alucinações conceituais” são os discursos sobre a “dignidade do homem”, a “dignidade do trabalho”, os “direitos iguais para todos” e os “direitos fundamentais do homem” que desejariam eliminar toda distinção entre livres e escravos, entre senhores e servos (CV, 3; I, 765-6). Para libertar-se desse montão de ninharias modernas, é preciso voltar decididamente para trás: “a humanidade (*Humanität*) é um conceito absolutamente não grego” (VII, 127). O conceito universal do homem é a abstração de uma razão que se tornou autônoma do instinto e da sabedoria instintiva.

Até aqui estamos na presença de um motivo recorrente na cultura empenhada na crítica da revolução. Remete mais diretamente ao jovem Nietzsche a radicalidade do gesto com que o “objeto homem” (*Menschending*) é considerado como algo “desprezível e miserável” (CV, 3; I, 765). Mas é particularmente significativa a “fábula” que Nietzsche conta para a refutação definitiva do projeto revolucionário:

Num canto remoto qualquer do universo cintilante e difuso nos infinitos sistemas solares, era uma vez um astro, no qual animais inteligentes descobriram o conhecimento. Foi o minuto mais arrogante e mais mentiroso da ‘história universal’ (Weltgeschichte); mas tudo isso durou somente um minuto. Depois de alguns respiros da natureza, a estrela solidificou-se, e os animais inteligentes tiveram de morrer (WL, 1; I, 759-60).

Em virtude dessa enorme dilatação do espaço e do tempo, problemático ou quixotesco parece o discurso sobre os direitos do homem e sobre o homem como tal, agora tornado um “animal inteligente” que vive junto com infinitos outros animais, colocados num minúsculo planeta disperso num dos “infinitos sistemas solares”. Poucos anos mais tarde, Nietzsche escreverá:

“Homem! O que é a vaidade de um homem mais cheio de si diante da vaidade que possui o mais modesto, pelo fato de sentir-se na natureza e no mundo como ‘homem’?” (WS, 304).

Obviamente, por trás também deste tema há uma tradição. Podemos ler em Malthus:

Quando nos esforçamos para contemplar o sistema do universo, quando pensamos que as estrelas são sóis de outros sistemas espalhados por todo o espaço infinito, quando refletimos que a nossa vista talvez não capte um milionésimo daquelas esferas luminosas que irradiam luz e vida a mundos inumeráveis, quando a nossa mente, incapaz de pegar o incomensurável, mergulha, perdida e confusa, na admiração do grandioso e incompreensível poder da Criação, não nos abandonemos ao plangente lamento de que nem todos os climas são igualmente apropriados, que a eterna primavera não reina o ano todo, que nem todas as criaturas de Deus gozam das mesmas vantagens.

Não há dúvida acerca dos pressupostos antropológicos do discurso dos direitos do homem, axiologicamente separado dos outros entes naturais e colocado numa situação privilegiada. Zombando da ênfase antropocêntrica de Rousseau, Taine cita um trecho magniloquente do *Emílio*, e para a exatidão, da *Profissão de fé do vigário saboiano*:

Indiquem-me um outro animal na terra que saiba fazer o fogo e que saiba admirar o sol. O quê? Posso observar, conhecer os outros seres e a sua relação, posso sentir o que é ordem, beleza, virtude; posso contemplar o universo, elevar-me até à mão que o governa; posso amar o bem, fazê-lo, e deverei comparar-me aos animais?

A consciência da relação entre antropocentrismo e proclamação revolucionária dos direitos do homem está bem presente já em Schopenhauer, o qual, depois da revolução de 1848, cita e subscreve a tese de Gobineau, segundo o qual o homem pode ser distinguido em relação às outras espécies animais, mas não mais pela sua excelência; mas, ao

contrário, ele é “*l’animal méchant par excellence*” (ou seja: o animal ruim por excelência). Esta espécie de inversão polêmica da usual hierarquia antropocêntrica volta em Nietzsche, mas numa versão diferente, que não comporta nenhum juízo moral: o espetáculo do animal “apegado ao instante”, e, portanto, “nem triste nem aborrecido”, “faz mal ao homem, dado que, em comparação com o animal, ele se vangloria da sua humanidade e, no entanto, olha com inveja a felicidade daquele” já que só ele quer isto, viver como o animal nem aborrecido nem entre dores, mas em vão o quer” (HL, 1; I, 248).

A tradução judeu-cristã é colocada em discussão por Schopenhauer também por causa do seu antropocentrismo cruelmente exclusivo, que considera a espécie humana como a única digna de atenção e de respeito, enquanto reduz os animais a “simples ‘coisas’, meros instrumentos”. Durante a sua sucessiva evolução, Nietzsche censurou Descartes por ter inspirado a revolução com o “racionalismo”, um racionalismo que incita a celebração do homem como sujeito pensante a ponto de assimilar os animais a simples máquinas; no entanto, mais do que remeter ao hinduísmo e ao budismo, como faz Schopenhauer, o filólogo-filósofo parece tirar proveito da herança da cultura grega e da antiguidade clássica no seu conjunto. Ele tem um bom faro ao intuir que o antropocentrismo, a delimitação de um espaço sagrado restrito, é uma pré-condição para o sucessivo surgimento do discurso relativo aos direitos do homem e só do homem. E é a crítica aos direitos do homem proclamados pela Revolução Francesa que estimula a crítica ao antropocentrismo. De qualquer modo, fica estabelecido que, uma vez colocado o “animal inteligente” naquela infinitude sem centro e pontos de referência, de que fala a “fábula” já vista, a crítica

da *hybris* (arrogância) da razão encontra um fundamento novo e mais fascinante: deveria ficar agora evidente a todos “quão mísero, espectral, fugaz, sem objetivo e arbitrário é o comportamento do intelecto humano no âmbito da natureza” (WL, 1; I, 875). Aliás, é uma estratégia argumentativa presente já em Malthus: “O intelecto nasce de um grão de matéria, continua em pleno vigor só por um certo período e não será, talvez, suscetível, enquanto permanecer na terra, de receber mais que um certo número de impressões”.

No entanto, a sistematização e a radicalização destes motivos, às quais procede Nietzsche, implicam um salto de qualidade. Já conhecemos o duplice movimento mediante o qual é desconstruído o conceito de homem enquanto tal, por um lado dissolvido nas infinitas realidades irredutivelmente individuais que ele em vão procura unificar e homologar numa única espécie, por outro lado absorvido sem resíduo na natureza e colocado num plano de igualdade com as outras espécies animais. Se a teorização revolucionária dos direitos do homem intui um sinal de igualdade dentro do mundo humano e um sinal de diferença entre este último e o mundo animal e natural circundante, Nietzsche procede de modo exatamente oposto, enfatizando, por um lado, a diferença entre homem e homem e, por outro lado, a continuidade entre homem e natureza. O direito ao trabalho, à vida, à felicidade, em suma as reivindicações que começam a ser feitas exatamente pelo movimento operário, são desdenhosamente rejeitadas, negando que o homem possa ocupar na natureza uma posição privilegiada em relação a qualquer “ínfimo verme”.

Domenico Losurdo in: “Nietzsche: o rebelde aristocrata”. P. 98-101. Rio, Editora Revan, 2009.