



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de Marília



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

Minha casa é sua casa:

a necessária hospitalidade grega na regulação das Relações Internacionais
Cristina de Souza Agostini

Como citar: AGOSTINI, C. de S. Minha casa é sua casa: a necessária hospitalidade grega na regulação das Relações Internacionais. *In:* SALATINI, Rafael. **Cultura e direitos humanos nas Relações Internacionais – vol 1** (org.). Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016. p. 119-132.
DOI: <https://doi.org/10.36311/2016.978-85-7983-801-9.p119-132>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

8.

MINHA CASA É SUA CASA: A NECESSÁRIA HOSPITALIDADE GREGA NA REGULAÇÃO DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Cristina de Souza Agostini

Em um mundo sem instituições internacionais de regulação das relações de políticas externas, a segurança dos indivíduos durante seus deslocamentos geográficos está sujeita a regras particulares estipuladas de acordo com costumes locais. De fato, tais costumes, por um lado, podem ser ancestrais e não passíveis de julgamento em relação à sua legalidade, mas, de outro lado, embora não sujeitos à categorização legal, pois são refletores de uma cultura que deve ser preservada para a preservação do próprio povo que a instituiu, algumas práticas culturais das mais diferentes sociedades podem colocar em risco aqueles que, independentemente das motivações, decidem sair para fora de seus muros locais em direção ao conhecimento do *outro*.

Viajar em um mundo em que instituições reconhecidas como reguladoras das relações entre habitantes locais e estrangeiros são inexistentes significa conviver com o *outro* apoiado em contratos estabelecidos privadamente que assegurem a possibilidade das viagens e mesmo das trocas comerciais indispensáveis à subsistência. Assim, como garantir que o viajante retornará à sua casa originária? De que modo assegurar que o anfitrião não saqueie e torne escravo o hóspede que vem em paz? Como fazer com que o hóspede respeite o anfitrião e não se aproveite da hospitalidade que lhe

fora conferida para sequestrar sua esposa e apossar-se de seus bens? Essas são questões inerentes a um mundo no qual o campo do desconhecido é infinitamente maior que o do conhecido e em que a justiça é estabelecida em acordo direto entre homens.

Portanto, é visando compreender de que modo a hospitalidade grega se consagra como instituição fundamental para as relações entre diferentes comunidades que articularei, em um primeiro momento, minha argumentação. Na ausência de uma organização tal como a ONU, por exemplo, ou de acordos estabelecidos acerca da garantia dos Direitos Humanos, apreendemos por meio das narrativas homéricas e do teatro ático, por exemplo, que a instituição hospitaleira encontra sua origem e legitimação na própria divindade. Com efeito, é o divino e, portanto, algo que não está atrelado à arbitrariedade ou vontades humanas que garante a segurança da convivência entre anfitriões e estrangeiros. Assim, é acerca da fundamental importância dessa instituição, no mundo antigo, que pretendo tratar a fim de demonstrar como, na ausência de leis universais que assegurem os direitos de habitantes locais e de estrangeiros, os gregos se valem do âmbito deídico – garantidor da justiça universal – para estruturar tal relação. Em um segundo momento, discutirei de que modo podemos pensar a argumentação que justifica a escravidão natural e condena a que se estabelece contra a natureza, elaborada por Aristóteles, na *Política*, na esteira de uma teoria que, em última instância, fundamenta a necessária garantia de salvaguarda dos homens, sejam locais ou estrangeiros, gregos ou bárbaros.

A HOSPITALIDADE ENQUANTO INSTITUIÇÃO SAGRADA

Após entrar em acordo com seu pai, Zeus, acerca da ajuda que os deuses dispensariam para o retorno à Ítaca do muito-astucioso Odisseu, Atena, prontamente, desce à terra para colocar em marcha o plano divino que começará pela sábia orientação que a deusa conferirá ao filho do Laertida, Telêmaco. Assim, não enquanto divindade, mas em corpo de varão guerreiro aliado de Odisseu, a deusa coloca-se frente à casa do filho de Laerte e aguarda ser recebida.

Nisso (*Telêmaco*) refletia, sentado entre os pretendentes, e viu Atena.
Foi logo ao pórtico, indignado no ânimo
Por um hóspede tardar nos portões. Parado perto,

Apertou-lhe a mão direita, tomou a lança brônzea
E, falando, dirigiu-lhe palavras plumadas:
“Saudação, estranho, por nós serás acolhido. Depois,
Após tomar parte no jantar, enunciarás o que precisas”.
Assim falou, tomou a frente, e seguiu-o Palas Atena.
(HOMERO, *Odisseia*, Canto I. vv. 118-125).

Atena tal qual um aliado é recebida por Telêmaco sem delongas ou perguntas. Após lavar-se e comer é que, então, ela se apresenta como Mentos, filho de Anquíalo, do povo táfio (vv. 180-81) para que, assim, articule um discurso capaz de direcionar o filho de Odisseu na missão que visa a reintrodução do rei de Ítaca em solo pátrio. Com efeito, tendo persuadido Telêmaco a assumir as rédeas da busca pelo pai e lhe insuflado ânimo, a deusa regressa à morada deídica olímpica.

No Canto X, ainda da *Odisseia* homérica, na narrativa que o herói faz ao povo feácio acerca de muitas de suas peripécias, vislumbramos os acontecimentos que antecedem a famosa transformação dos companheiros de Odisseu em porcos pela maga Circe. Ora, antes de aportarem à ilha Aiaie, o herói desembarca na ilha flutuante de Eolo.

Mês inteiro hospedou-me e perguntava de tudo,
De Ílion, das argivas naus e do retorno dos aqueus;
E eu tudo a ele, ponto por ponto, contei.
Mas quando também eu pedi a viagem e roguei
Ser conduzido, não negou e preparou a condução.
Deu-me saco de couro, que tirara de boi nove-anos,
Onde prendeu as rotas dos ventos uivantes.
(HOMERO, *Odisseia*, Canto X. vv. 14-20).

Iguais a esses, são inúmeros outros eventos que permeiam a epopeia de Homero. No mundo representado pela *Iliada* e pela *Odisseia*, a hospitalidade não é apenas um favor que pode ou não ser feito, mas é uma instituição sagrada.

Em outro registro, a saber, em um escólio às *Fenícias*, de Eurípidés, temos uma importante variante do mito da família de Édipo, personagem caro ao ideário grego, cuja versão consagrada pela contemporaneidade é aquela da tragédia de Sófocles, *Édipo rei*. Nesse escólio, Pisandro

atrela à conduta de Laio, pai de Édipo, a mácula que permeará a vida dos Labdácias. Segundo o escoliasta, quando o rei de Tebas, Lábdaco, faleceu, seu herdeiro, Laio, ainda era muito jovem para assumir o trono e, assim, a regência fora entregue a um parente próximo, Lico. Com efeito, este fora assassinado por dois irmãos usurpadores: Zeto e Anfion. Laio, então, fugiu para o reinado de Pélope, na Élide, e foi recebido conforme todos os preceitos da hospitalidade. Junto a Pélope, Laio teve proteção, tendo sido introduzido à família real tal como se fosse mais um filho legítimo. E, assim, convivendo com Crisipo, filho de Pélope, nutriu por ele imensa amizade: compartilhavam a mesma mesa, os mesmos divertimentos e ensinamentos. Até que um dia, tomado por ilícita paixão, Laio violenta o jovem Crisipo. Este, por sua vez, “por vergonha, se matou com a própria espada” (GUAL, 2012, p. 80). Ora, Laio, então, volta para Tebas a fim de se tornar rei da cidade, uma vez que Zeto e Anfion haviam morrido. No entanto, sabendo que o jovem que fora acolhido na condição de hóspede cometera crime contra seu filho Crisipo, de um lado, Pélope lança funesta praga contra Laio, praga essa que se estendia à sua descendência e, de outro lado, uma vez que os tebanos receberam Laio fazendo vista grossa para a criminalidade do ato cometido contra a casa de Pélope, Hera envia a Esfinge como punição, pois se sentira ultrajada pelos cidadãos de Tebas que desprezaram a aplicação da justiça.

Como salienta Carlos García Gual,

a afronta criminal não estaria tanto na paixão homossexual que impulsiona Laio, mas em uma agressão que vai contra as normas da hospitalidade, pois o exilado monarca tebano havia sido acolhido como hóspede pelo rei argivo Pélope, e na violência caluniosa que exerce Laio sobre o jovem príncipe. Essa agressão e ultraje, causa da morte do jovem Crisipo, provocam a maldição que pesará sobre Laio e sua estirpe. A conduta de Laio supõe um crime ímpio que o mancha e que recai sobre ele e sua descendência. (GUAL, 2012, p. 81-82).

Assim, podemos dizer que Laio é criminoso, sobretudo, por ter violado o respeito à hospitalidade que, para os gregos, era uma instituição presidida pelo próprio Zeus.

Ora, na Grécia Antiga, termos como hóspede, anfitrião, estranho e estrangeiro são expressos pela mesma palavra: *xenos*. Daí, então, a

origem do vocábulo - a cada dia mais atual no cenário das relações políticas e de disputas internacionais- *xenofobia*, que expressa a aversão pelos estrangeiros. No entanto, o léxico grego antigo unifica no mesmo vocábulo concepções que, para nós, são assaz distintas, como “anfitrião” e “hóspede”/“estrangeiro” demonstrando por meio da linguagem que tais posições na estrutura de um lar ou da sociedade são, por definição, relativas e dependentes dos momentos e localidades nos quais ocorrem. Em outros termos, a *xenia* grega elabora-se sobre o fato de que o estrangeiro assim o é porque está fora dos limites da comunidade a que pertence *naquele momento* e, portanto, torna-se hóspede, na medida em que é abrigado por determinado período por anfitriões locais. Quando ele volta para sua morada de origem, obviamente, não é mais estrangeiro, mas potencial anfitrião que retribuirá a hospitalidade conferida a quem lhe acolheu durante sua estadia fora de casa. Logo, qualquer estrangeiro é um potencial hóspede e, conseqüentemente, potencial anfitrião. É porque se estabelece sobre o dinamismo dessas relações que a semântica da *xenia* é, portanto, dinâmica.

“Não é de surpreender que, numa cultura arcaica, pré-alfabetizada, onde não havia instituições internacionais ou normas reconhecidas, o comportamento correto em relação a estranhos fosse considerado obrigação sagrada” (MARTIN, 2014, p. 49), e aquele que desrespeitasse as normas da *xenia*, de fato, desrespeitava os próprios deuses e, sobretudo, o pai de deuses e homens, Zeus, que, entre outros títulos, era conhecido como *Xenios*: patrono da hospitalidade, disposto a vingar-se dos males cometidos contra os estrangeiros.

Nesse contexto, torna-se mais compreensível o porquê o motivo da Guerra de Troia, presente na epopeia homérica, atrele-se à fuga de Helena com Páris. Com efeito, quando a fuga do casal ocorre, o troiano estava sendo hospedado por Menelau, marido de Helena, em Esparta. Assim, ele estava sob a égide da instituição que, como vimos, é sagrada para os gregos, a *xenia*. Nesse sentido, o crime do hóspede vai muito além de uma querela passional como, em nossa contemporaneidade, poderíamos pensar. De fato, ao levar para Troia, Helena, esposa de seu anfitrião, Páris viola preceitos divinos, alterando, desse modo, a ordem natural. Logo, uma guerra é iniciada para vingar o delito que fere a *xenia* e restabelecer a justiça e equilíbrio “na intersecção dos níveis social e cósmico” (MARTIN, 2014,

p. 50), não se tratando, de modo simplista, da reação privada de um marido traído que decide mover céus e terra para demonstrar a posse que detém sobre sua mulher enquanto propriedade, uma vez que ferir os preceitos de hospitalidade implica em cometer um crime contra a única instituição que garante a salvaguarda de todos os estrangeiros, logo, de todos os integrantes de diversas pequenas comunidades. Assim, a convocação de Menelau para a guerra consiste na reação cabível para que a segurança de todos, fora dos muros de suas comunidades originárias, seja novamente resguardada: é preciso que a *paz ordeira* e a tranquilidade de hóspedes e anfitriões sejam restabelecidas. É preciso que os deslocamentos comerciais, rituais ou artísticos possam desenrolar-se para a supressão das necessidades dos homens. A Guerra de Troia é o exemplo mítico das consequências catastróficas a que estão sujeitos aqueles que desrespeitam a necessária e sagrada reciprocidade que permeia a semântica da *xenia*.

Tendo em mente a importância da hospitalidade grega para a segurança de indivíduos que não dispõem de instituições internacionais que garantam sua integridade em território estrangeiro, passemos, assim, ao segundo momento desse texto que visa compreender de que modo a argumentação filosófica de Aristóteles além de ter servido para legitimar desde a escravização dos indígenas americanos até a estruturação de uma economia em que desenvolvimento e ética andam de mãos dadas, de fato, nos auxilia a vislumbrar que a preocupação com a segurança dos homens em solo estranho era urgente para o pensamento filosófico grego.

ARISTÓTELES E A POSTERIDADE

Entre 1550 e 1551, em Valladolid, Espanha, 14 teólogos reuniram-se em torno do imperador Carlos V a fim de debaterem a seguinte questão: era justo promover uma guerra contra os índios a fim de submetê-los à conversão cristã? Com efeito, o célebre encontro ocorrido na cidade espanhola teve como centro do embate os argumentos do Bispo Bartolomeu de Las Casas e do Cônego Juan Ginés de Sepúlveda. O primeiro mostrava-se contrário à ideia de que os povos americanos indígenas fossem inferiores e bárbaros e, portanto, ele opunha-se à ideia de que tais povos deveriam ser escravizados e forçados por meio da violência a con-

verterem-se ao cristianismo, bem como, contrário à ideia de que a exploração econômica indígena estava de acordo com a legalidade. Já Sepúlveda argumenta que os índios eram seres naturalmente inferiores, com costumes bárbaros e, portanto, deveriam sujeitar-se ao domínio dos espanhóis: homens superiores, civilizados e cristãos. Nesse sentido, um dos focos da estruturação argumentativa do cônego residia em, a partir do postulado de que há uma conformidade natural em que o perfeito domina o imperfeito, procurar demonstrar que o inferior deve ser dominado pelo superior e, assim, a única atitude naturalmente justa que os povos americanos poderiam adotar seria a de aceitar a sujeição à Coroa Espanhola. O corolário do posicionamento de Sepúlveda consiste, então, em admitir a justiça da guerra contra os povos considerados bárbaros, forçando-os a se submeter à ordem natural do cosmo, caso eles se recusassem a admitir o domínio da cristandade civilizatória.

Ora, a posição de Sepúlveda acerca da inferioridade indígena e da legitimidade de uma guerra que subjuguie os povos bárbaros que não aceitem a *justiça e natureza* da dominação de um povo superior, de certo modo, encontra suas raízes na *Política*, de Aristóteles.

Em seu percurso acadêmico, Sepúlveda foi assaz interessado pela filosofia aristotélica, traduzindo algumas obras do Estagirita, bem como o *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, de Alexandre de Afrodísia. Com efeito, a fama do teólogo relacionada à tradução dos textos aristotélicos foi responsável pelo convite feito pelo papa Clemente VII, pouco antes de morrer, para que integrasse a Corte Pontifícia como tradutor oficial de Aristóteles. Assim, podemos dizer que o conhecimento de Sepúlveda acerca dos textos do filósofo grego constituiu base importante para as argumentações que ele desenvolveu em favor da subjugação dos indígenas americanos nos textos *Demócrates Segundo ou Das justas causas da guerra contra os índios* e *Apologia*, textos esses apresentados durante a reunião de Valladolid. Portanto, vemos como o texto do filósofo é utilizado em um contexto e, por que não dizer, para uma finalidade completamente diferente daquela que ele próprio tinha em mente quando concebeu sua argumentação filosófica.

De fato, a pretensa legitimação da dominação dos povos da América fundamentada, em grande medida, pela filosofia aristotélica

mostra-se como grande esforço teórico e intelectual da interpretação do texto do Estagirita no sentido de demonstrar a justiça e, portanto, em tal contexto, o acordo dos preceitos cristãos com os interesses pessoais de determinados grupos. Tais interesses resvalavam, em última instância, na instauração, de modo incontestado, da subjugação dos indígenas aos espanhóis, na medida em que, segundo o argumento, os primeiros seriam destituídos naturalmente das condições humanas essenciais para visarem uma vida virtuosa e, portanto, necessário era que fossem conduzidos de modo justo por aqueles que possuíam a faculdade deliberativa, a saber, os conquistadores espanhóis. Assim, o que Sepúlveda faz com a autoridade da base aristotélico-escolástica é, precisamente, fundamentar em terreno firme a legitimidade da guerra para a conversão dos povos “bárbaros” que se negarem de bom grado e pacificamente a submeter-se aos cristãos espanhóis que, por natureza, têm o dever de direcionar os “selvagens” pelas veredas da verdadeira virtude cristã.

Em 1998, o economista Amartya Sen ganhou o prêmio Nobel de Economia por suas contribuições à teoria da decisão social e do *Welfare State*. Com efeito, um dos pontos fundamentais do pensamento do economista indiano reside no fato de atrelar ao desenvolvimento a importância da liberdade dos indivíduos em relação às suas escolhas para o exercício da cidadania. Com efeito, a partir do estudo, retomada e reinterpretada da Ética aristotélica, Amartya Sen concebe a indispensabilidade da ética para a economia, uma vez que o desenvolvimento econômico de um país não está ligado, por um lado, apenas a seu enriquecimento: países podem dispor de muitas riquezas, ter um mercado de consumo interno e externo aquecidos e, ao mesmo tempo, apresentarem altíssimos índices de pobreza. Contudo, por outro lado, não somente a garantia de direitos sociais básicos basta para o desenvolvimento: antes é a liberdade que os indivíduos têm em fazer escolhas, bem como o campo aberto de oportunidades que promovem o desenvolvimento. Em outros termos, as instituições não devem cercar nem oprimir as vontades dos cidadãos, mas cooperarem para a ampliação de suas potencialidades que resultarão no verdadeiro desenvolvimento.

Sepúlveda e Amartya Sen são dois dentre inúmeros outros autores que se valem da filosofia de Aristóteles para sustentar argumentos que dizem respeito a seus próprios posicionamentos acerca de questões delimitadas em

diferentes situações contextuais. Por meio deles, vemos de modo emblemático como a atualização do pensamento de um mesmo filósofo pode destinar-se a objetivos tão diferentes. Logo, é na retomada dos textos antigos com o pressuposto e intuito da perene atualização que o perigo da criação de ideologias e doutrinas capazes de arrebanhar numerosos indivíduos sedentos de embasamento para seus próprios interesses ou preconceitos se faz. Assim, passemos ao texto de Aristóteles, deixando de lado o uso que dele nosso presente e nossas demandas atuais podem fazer, para pensar acerca da legitimação da escravidão natural com vistas a compreender de que modo o filósofo, em certo sentido, desenvolve uma argumentação de acordo com uma chave que assegura a salvaguarda de todos os gregos em terras estrangeiras e, portanto, de que maneira, na esteira de Homero, o texto aristotélico concebe as relações internacionais entre gregos sob a égide da necessária liberdade e respeito, a despeito de suas comunidades originárias.

ARISTÓTELES E A FUNDAMENTAÇÃO DA ESCRAVIDÃO

No Primeiro Livro da *Política*, em 1254 a 17-19, Aristóteles investiga se “existem ou não homens que, por natureza, tenham índole de escravo, e se é melhor ou mais justo serem assim, ou se, pelo contrário, toda a escravidão é contrária à natureza”. Ora, o plano do filósofo consiste em considerar se a escravidão natural é um fato e *caso* seja, investigar *se* é melhor e justo (*beltion kai dikaion*) que escravos *por natureza* sejam escravizados, ou então, se toda a escravidão existente é contrária à natureza (*para phusin*) e, portanto, injusta.

Para Aristóteles, a natureza é um grande guia para a conduta humana, pois nada do que ela faz é casual, mas segue a necessidade de uma ordem. Nesse sentido, por exemplo, é que a fala deve ser compreendida: como a demonstração de que nada do que ocorre segundo a natureza é por acaso, mas necessário e, portanto, indispensável para compreendermos nossa natural posição em relação aos outros homens, bem como no que diz respeito aos outros animais. Ora, dentre todos os seres animados, o homem é o único a falar porque sua sociabilidade é plena. Muito mais que outros animais também gregários, como abelhas ou formigas, a vida humana só pode ser considerada completamente realizável quando acontece em meio

a outros homens. Com efeito, a fala sinaliza para a natural e necessária comunicação dos sentimentos de justiça e injustiça que só é possível em meio a outros seres receptivos ao discurso que se articula por meio de palavras e, portanto, que exige daquele que fala o uso da razão: faculdade que define, por excelência, o homem. Desse modo, o argumento da *necessidade natural* implica na conclusão aristotélica de que qualquer busca humana por um modo de vida solitário vai na contracorrente da natureza, uma vez que a expressão da racionalidade por meio da fala seria inviabilizada por uma escolha antinatural e, assim, injusta na medida em que a justiça consiste em seguir a necessidade naturalmente ordeira.

Nesse sentido, caso a escravidão natural seja demonstrada, logo, ela será necessária e justa, contribuindo para o bem tanto do senhor quanto e, sobretudo, do escravo. Vejamos.

É um escravo por natureza aquele que pode pertencer a outro (e é esta a razão por que pertence de fato) e também aquele que participa da razão o suficiente para a apreender sem, contudo, a possuir; os animais distintos do homem nem sequer são capazes de participar da forma sensitiva da razão; apenas obedecem passivamente às impressões. Quanto à utilidade, escravos e animais domésticos pouco diferem; prestam ambos auxílio ao corpo, na medida de nossas necessidades. (ARISTÓTELES, *Política* 1254 b 20-25).

A definição aristotélica da escravidão natural reside em destituir do escravo a posse da racionalidade. Em outros termos, dizer que o escravo natural não tem razão significa afirmar a possibilidade da existência de um “homem” incapaz de escolher e, portanto, impossibilitado de tomar decisões em decorrência de sua própria *natureza*. No entanto, tal “homem” é capaz de participar da razão de outrem sem *compreendê-la*. Com efeito, para Aristóteles, o indivíduo que naturalmente e, então, de modo justo, deve ser escravizado é aquele que *necessita* do direcionamento de outro homem, pois ele mesmo não possui os meios intelectuais para dirigir sua vida. Logo, o escravo natural é um “homem” inteiramente perdido em meio aos demais, e que sem o auxílio da razão de outro homem perece à míngua pela impossibilidade de qualquer tomada de decisão. Assim, Aristóteles legitima a escravidão natural sobre a base da *incapacidade* de sobrevivência do escravo sem um senhor que lhe utilize como ferramenta animada. Tal relação despótica

fincada na justiça natural consiste em “convergência de interesse e amizade (*philia*) recíprocas entre o senhor e o escravo que merecem o respectivo estatuto por natureza” (ARISTÓTELES, *Política*, 1255 b 12-14).

Vemos, então, que a escravidão legitimada pela argumentação aristotélica requer, em primeiro lugar, a existência de um escravo que é definido em decorrência de sua total insuficiência deliberativa. Havendo no mundo o escravo, a escravidão consistirá na única alternativa capaz de garantir sua sobrevivência. Uma vez que o escravo não tem aptidão intelectual para *resistir* à escravidão, esta será sua salvaguarda na medida em que lhe assegura alimento, abrigo e vestuário em troca de trabalhos que se dirigem ao corpo. Como o senhor precisa do escravo para realizar ações que seu corpo não está talhado para fazer, a reciprocidade de interesse e amizade conduzem a relação, pois o escravo ocupa o papel de corpo do senhor, perfazendo com ele uma espécie de unidade em que o prejuízo contra um necessariamente resultaria em malefício para o outro.

Nesse sentido, a avaliação acerca da justiça da escravidão deve ter como parâmetro essencial a premissa da *necessidade*: o escravo que, por um lado, necessita ser escravizado, pois tal condição é sua única opção de vida e, por outro lado, o senhor que necessita de um escravo para que incorpore o papel de parte animada de seu corpo. Logo, qualquer outro tipo de escravidão será por convenção e, portanto, injusta.

Ora, desse modo, a prática escravocrata oriunda das guerras, ao fazer de homens livres, escravos, contraria a natureza que estabelece tais distinções, resvalando na violência e injustiça.

A causa das guerras pode não ser justa e ninguém pode reconhecer como escravo, de maneira alguma, a quem não o merece ser. Por outro lado, pode suceder que os considerados de mais nobre nascimento se tornem escravos e descendentes de escravos, caso sejam capturados e vendidos. Por esta razão, esses autores não admitem descrever os gregos como escravos, mas apenas os bárbaros. E mesmo assim, quando referem isso, apenas visam o escravo por natureza, de que já tratamos: com efeito, é forçoso reconhecer que alguns são escravos em qualquer parte, enquanto outros em nenhuma. Isto também se aplica aos de nascimento nobre: os gregos olham-se entre si como de nascimento nobre não apenas na sua terra mas em toda a parte; aos bárbaros, consideram-nos nobres apenas nas suas terras. (ARISTÓTELES, *Política*, 1255 a 24-34).

Esse trecho é emblemático na discussão empreendida por Aristóteles sobre a escravidão no contexto bélico, pois demonstra que a guerra não pode ser considerada uma justificativa legítima para a escravidão, mas somente convencional. Com efeito, a teoria da escravidão justa nos dá elementos para pensarmos em uma argumentação aristotélica que se elabora visando sustentar a impossibilidade daquilo que se pretendia demonstrar. As condições que justificam a escravidão são de difícil satisfação. Com efeito, é primordial a existência de um “homem” que não é homem, mas similar a um animal, sem ser animal. O escravo não tem racionalidade, mas dela consegue participar na medida em que é capaz de *somente* obedecer ao senhor. Mesmo que tentemos encaixar a categoria de escravo em uma situação de não letramento, isso não é ainda suficiente para cumprir a condição estruturada por Aristóteles, pois o não letrado pode vir a ser letrado, enquanto o escravo não pode vir a ser senhor. Aliás, ser ou não letrado será atributo indiferente quando o que está em questão é decidir-se sobre aspectos essenciais da vida diária, algo que o escravo não está apto a fazer.

Desse modo, uma das chaves para a leitura da teoria da escravidão aristotélica, penso, está, precisamente, em ter como fio condutor de análise a impossibilidade da escravidão nas diferentes *poleis* gregas. Assim, o Estagirita assegura aos helenos a garantia de que seus deslocamentos no território cuja língua funciona como um dos elementos de identidade, a despeito das guerras, não poderão ter como resultado um legítimo despotismo. Aliás, diria que o texto de Aristóteles é capaz de nos levar mais longe ainda quando se refere à escravidão dos bárbaros. Se de um lado, os gregos não se veem como escravos devido à pretensa nobreza de suas origens, de outro lado, os bárbaros a serem considerados escravos, pelos gregos, são aqueles que, por natureza, assim o são. De outro modo, significa dizer que mesmo dentre os bárbaros só podem ser feitos escravos aqueles que não apresentam a faculdade deliberativa e, portanto, mesmo nesse caso, a escravidão funcionaria como garantia de sobrevivência para os povos não gregos.

Nesse sentido, se de um lado, a hospitalidade do contexto homérico funda-se na supremacia de Zeus *Xenios*, por outro lado, a teoria aristotélica da escravidão justa prescinde da divindade, encontrando na

própria natureza humana o elemento que separa o senhor do escravo. Para Aristóteles, esse elemento é precisamente aquele que define o homem, a saber, a marca natural que faz dele necessariamente animal político: o *logos*.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilíngue. Tradução António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: [s.n.], 1998.

GOMES, R. *Com que direito?: análise do debate entre Las Casas e Sepúlveda-Valladolid, 1550 e 1551*. 2006. Dissertação (Mestrado)- Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

GUAL, C. G. *Enigmático Edipo: mito y tragédia*. Madri: Fondo de Cultura Económica, 2012.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

MARTIN, R. Apresentação. Tradução José Rubens Siqueira. In: HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 7-58.

