

Priscilla Gontijo Leite

Ética e retórica forense: *asebeia* e *hybris* na caracterização dos adversários em Demóstenes

Dissertação de Doutoramento na área científica de Estudos Clássicos, na especialidade de Mundo Antigo, sob a orientação do Professor Doutor Delfim Ferreira Leão, apresentada ao Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

2013



FLUC FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

**Faculdade de Letras
Universidade de Coimbra**

Ética e retórica forense: *asebeia* e *hybris* na caracterização dos adversários em Demóstenes

Priscilla Gontijo Leite

Dissertação de Doutoramento na área científica de Estudos Clássicos, na especialidade de Mundo Antigo, sob a orientação do Professor Doutor Delfim Ferreira Leão, apresentada ao Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

2013

• U



C •

**FLUC FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE COIMBRA**

RESUMO

Ética e retórica forense: *asebeia* e *hybris* na caracterização dos adversários em Demóstenes

O intuito da investigação é analisar o uso dos termos *asebeia* e *hybris* nos discursos forenses presentes no *corpus Demosthenicum*. Ambos desempenham um papel importante nos discursos para descrever negativamente o caráter do adversário e atribuir uma culpa maior ao delito cometido. A eficiência dos termos em atrair a simpatia dos juízes é comprovada por meio da recorrência nos discursos de diversas situações, tais como homicídios, agressões, mau uso da cidadania, rivalidades políticas e disputas familiares, que serão abordadas no presente estudo.

Palavras Chaves: Demóstenes, retórica, *hybris* e *asebeia*.

ABSTRACT

Ethics and forensic rhetoric: *asebeia* and *hybris* in characterizing opponents in Demosthenes

The aim of the study is to analyze the use of the terms *asebeia* and *hybris* in the forensic discourses that are part of the *corpus Demosthenicum*. Both concepts play an important role in the discourse to describe negatively the character of the opponent and assign a greater guilt to the offense committed. The efficiency of these terms in attracting the sympathy of the judges is proven by their recurrency in discourses about various situations, such as homicide, assault, misuse of citizenship, political rivalries and family quarrels, which are discussed throughout this study.

Keywords: Demosthenes, rhetoric, *hybris* and *asebeia*.

SUMÁRIO

Introdução	9
PARTE I Questões Metodológicas	17
<i>Capítulo 1 Hybris e asebeia: intercâmbios e revelações</i>	17
1.1 O estudo das palavras: a história das palavras	18
1.1.1 A importância da palavra no contexto ateniense	19
1.1.2 História das palavras e a compreensão de uma realidade	24
1.2 Direito e Sociedade	28
1.3 A religião grega antiga	33
1.4 Opções de tradução	39
1.4.1 As Fontes	44
PARTE II A constituição da <i>hybris</i> e da <i>asebeia</i> na mentalidade ateniense: um breve percurso do ultraje e da impiedade.	46
<i>Capítulo 2 Hybris e asebeia na poesia arcaica e nas tragédias</i>	46
2.1 <i>Adikeia</i> , <i>hybris</i> e <i>asebeia</i> no mundo arcaico	50
2.1.1 <i>Hybris</i> em Sólon: ultraje e sua relação com a injustiça	53
2.1.2 Os atos dos homens inferiores em Téognis: impiedade e ultraje como males da cidade	66

2.1.3 A poesia arcaica e os conflitos da cidade: a justiça como superação da <i>hybris</i>	79
2.2 Impiedade e ultraje no mundo trágico	80
2.2.1 A <i>hybris</i> nas tragédias	83
2.2.2 <i>Hybris</i> , ofensa aos deuses e a perdição dos homens: os perigos à vida coletiva	84
2.3 <i>Hybris</i> e <i>asebeia</i> como indicativos da transposição da <i>moira</i>	101
PARTE III <i>Hybris</i> e <i>asebeia</i> no mundo dos oradores	103
<i>Capítulo 3 O homicídio em Atenas</i>	103
3.1 <i>Miasma</i> e purificação	110
3.2 A vingança privada e a punição pública: o processo de institucionalização da justiça na pólis ateniense	116
3.3 Os tribunais de assassinato na Atenas Clássica	126
3.3.1 Areópago	128
3.3.2 Paládion	131
3.3.3 Delfínion	132
3.3.4 Pritaneu	134
3.3.5 Freato	138
3.4 Homicídio e impiedade	138

3.5 Os testemunhos dos escravos	142
3.6 A intencionalidade do assassinato	144
3.7 Assassinatos: purificação, vingança e a institucionalização da justiça	145
Capítulo 4 <i>Impurezas e assassinatos: o desequilíbrio da ordem sagrada e profana em Antifonte</i>	148
4.1 Aspectos religiosos nas <i>Tetralogias</i>	154
4.2 Injustiça e aspectos religiosos nos outros discursos de Antifonte	171
4.3 Antifonte e as percepções da imbricação entre retórica, religião e direito	179
Capítulo 5 <i>Assassinatos: uso da impiedade e do ultraje no ataque aos adversários</i>	183
5.1 <i>Contra Andrócion e Contra Timócrates</i>	189
5.2 <i>Contra Aristócrates</i>	200
5.3 Assassinatos e o desvio do caráter	207
Capítulo 6 <i>Hybris e violência: análise do Contra Cónon</i>	210
6.1 A violência exacerbada e o caráter ultrajante	210
6.2 O galo e o riso: a violência simbólica	223

6.2.1 A figura do galo na mentalidade grega	224
6.2.2 Cónon e a imitação do galo	227
6.2.3 O riso da audiência	227
6.3 A violência como uma das facetas da <i>hybris</i>	230
Capítulo 7 <i>O desrespeito ao sagrado como elemento definidor do mau cidadão em Demóstenes: o caso de Mídias e Neera</i>	232
Capítulo 8 <i>Rivalidades no jogo político e a utilização dos mecanismos democráticos para atingir os adversários</i>	261
8.1 A expansão macedônica e as posições políticas de Demóstenes e Ésquines	269
8.2 <i>Contra Timarco</i> : o ultraje ao corpo e o mau exercício da cidadania	271
8.3 A embaixada e as acusações de desserviço à pólis	289
8.4 O caso da Coroa e a disputa pelo reconhecimento do melhor cidadão	302
8.5 Inimizade, <i>hybris</i> e <i>asebeia</i>	314
Capítulo 9 <i>Disputas familiares: a preservação do oikos e a manutenção da ordem da pólis</i>	317
9.1 A religião familiar e o dever de culto aos mortos	325
9.2 A representação das disputas familiares e do dever dos filhos no	

teatro	331
9.3 O conflito familiar na vida jurídica	342
9.4 Iseu e as disputas sucessórias: os problemas da adoção e o dever de cuidar dos mortos	344
9.5 Demóstenes e as contendas familiares	353
9.5.1 <i>Contra Áfobo</i>	357
9.5.2 <i>Contra Onetor</i>	362
9.6 Demóstenes logógrafo	366
9.6.1 <i>Contra Beoto</i>	367
9.6.2 <i>Contra Macártato</i>	371
9.7 Apolodoro	374
9.8 Cidadania: o dever com a cidade e o dever com a família	381
Considerações Finais <i>Ultraje e ofensa ao sagrado na caracterização negativa dos adversários em Demóstenes</i>	384
Bibliografia	390
Léxico	412

INTRODUÇÃO

O estudo sobre a concepção da justiça na mentalidade ateniense e a organização de seu sistema judiciário fascina muitos estudiosos do mundo grego. Referente ao assunto há uma vasta bibliografia que analisa a justiça na literatura, na filosofia, nos textos dos historiadores e nos discursos pronunciados nos tribunais ou na assembleia¹. Estudar a justiça significa se debruçar sobre as origens e o desenvolvimento da pólis e da própria racionalidade grega. Apesar de muito estudada, o seu antônimo, a injustiça, não recebe tanta atenção dos especialistas. Na maioria dos casos, ela é designada como o simples contrário da justiça. Deve-se perceber que a injustiça no mundo antigo é um fenômeno complexo e dinâmico e por isso merece um estudo detalhado.

A partir do interesse em entender a injustiça na Atenas do período clássico foi concebida esta investigação. O foco se manteve no campo judiciário e no uso comum, por parte dos oradores, de narrativas de atos injustos dos adversários para atrair a simpatia dos juízes para sua causa. Dentre as variadas narrações das injustiças do inimigo, que inclui uma longa lista de ofensas e desrespeitos contra a cidade, a descrição de dois atos despertou a atenção: a *asebeia* e a *hybris*. A exposição desses atos, em alguns casos com riqueza de detalhes, mesmo em ações em que eles não seriam o alvo, induziu o questionamento sobre o impacto que essas noções teriam na mentalidade ateniense. A mesma exposição também levantou a hipótese de que tais atos seriam duramente reprováveis pela sociedade da época e de que, por causa disso, se transformaram em armas retóricas eficazes, utilizadas para engrandecer a lista de delitos do oponente com relação à pólis e a necessidade de sua punição, que deveria ser realizada com rigor.

Para o entendimento das noções de *asebeia* e *hybris* focou-se na sua utilização nos discursos dos oradores, particularmente os de Demóstenes. Ainda assim, discursos de outros oradores, principalmente de Iseu e de Apolodoro, que pertencem ao *corpus Demosthenicum*, e os de contexto deliberativo, também serão utilizados de maneira a potencializar o entendimento dessas noções na mentalidade ateniense.

¹ O site especializado <http://www.sfu.ca/nomoi/> possui uma lista extensa com os títulos pertinentes ao estudo do direito grego, de suas instituições e práticas retóricas.

A opção de analisar em conjunto essas noções de *asebeia* e *hybris* se deve aos elementos em comum que elas representam. O primeiro é a reprovação da sociedade e a ideia de que elas devam ser duramente reprimidas. O grande potencial ofensivo de ambas e os riscos para a cidade são comprovados pelo próprio procedimento jurídico criado para combatê-las: as duas são levadas ao tribunal por meio de ações públicas. Dessa maneira, as duas noções representam um distúrbio na ordem estabelecida. Ordem esta que deve ser recuperada por meio da obtenção da justiça, isto é, da devida punição daquele que alterou essa ordem, o injusto, retomando assim a normalidade.

Outro aspecto em comum é a inquietação que elas provocam na pólis. A *hybris* provoca um distúrbio na cidade por representar uma indisciplina com relação à organização estabelecida pela coletividade. Essa indisciplina é provocada por um sentimento de orgulho ou descontrole que faz a pessoa ultrapassar seu domínio circunscrito. Já a *asebeia* desperta esse sentimento por alterar a relação entre homens e deuses, vital para a continuidade da cidade, já que a religião oferece um aparato simbólico que permite aos homens se identificarem como pertencentes ao mesmo grupo. Assim, a reprovação da *hybris* e da *asebeia* pela pólis é a rejeição das ações que podem conduzir a cidade à ruína.

Para o entendimento das noções de *asebeia* e *hybris* o primeiro passo foi o levantamento das ocorrências dos termos nas obras de todos os oradores do cânone. Com a leitura dos diferentes discursos foi constatado que essas noções serviam, sobretudo, para caracterizar negativamente o adversário, demonstrando e reforçando a injustiça do delito cometido. Na maior parte dos discursos, essas noções não eram o alvo principal do processo, mas apareceram em algum momento para enriquecer a acusação feita pelo orador e destacar a necessidade de punição.

No levantamento, o orador que apresentou o maior número de ocorrências foi Demóstenes. Esse indício pode ser facilmente explicado pelo fato de possuímos um grande número de suas obras, já que ele era considerado pela tradição um dos maiores oradores da Antiguidade², sendo seus discursos preservados por serem considerados modelos de excelência. Mas também pode-se levantar a hipótese de que o uso recorrente desses termos demonstra sua eficácia simbólica na Atenas do século IV. Para comprová-la, é preciso pensar na consolidação desses termos ao longo do tempo na mentalidade ateniense. Essa tarefa gerou um segundo levantamento que foi a ocorrência

² Carlier: 2006 : 7.

dos termos em poetas do período arcaico, Sólon e Teógnis, e também nas tragédias de Ésquilo. O segundo levantamento foi feito com o objetivo de entender melhor o desenvolvimento e a consolidação dessas noções na mentalidade ateniense como algo prejudicial à cidade para então se tornarem eficientes ferramentas retóricas.

O desenvolvimento do trabalho foi dividido em três partes principais. A Parte I, intitulada *Questões metodológicas*, é composta por um capítulo *Hybris e asebeia: intercâmbio e revelações*. Como o próprio título da parte indica, nela são apresentados os pressupostos metodológicos que orientaram a pesquisa e as justificativas para tais escolhas. A inspiração para o trabalho foi a história das palavras como recurso investigativo para a compreensão de uma realidade. Para o contexto ateniense esse recurso se mostra ainda mais interessante devido à importância da palavra para a configuração dessa sociedade, e principalmente no que se refere ao jogo político e à retórica. Também estão incluídos mais dois campos importantes para a pesquisa: o direito e a religião. Será demonstrado como o direito é útil para a compreensão de uma realidade social. Para isso, primeiro foi feita uma reflexão sobre o uso do direito como uma fonte histórica, e sobre quais as metodologias que devem ser aplicadas a ele. Outro ponto essencial para a discussão do direito ático são as ligações entre direito e literatura, que são intensas e dinâmicas. Tal aspecto chama a atenção dos estudiosos. Nos últimos anos, a interseção entre o direito e a literatura ampliou a visão sobre o direito e suas relações com a sociedade. No tópico a respeito da religião grega são abordadas algumas de suas características essenciais a fim de oferecer um panorama geral para o leitor. Panomara este que será complementado nos capítulos seguintes, na medida em que for necessário um aprofundamento sobre tal assunto. O tópico sobre religião grega será muito importante para estabelecer a compreensão das noções de *hybris* e *asebeia*. A religião, assim como o direito, são fontes importantes para o conhecimento do funcionamento da sociedade grega, demonstrando aspectos que não são diretamente correlacionados a ela. Um exemplo disso é o uso dos argumentos religiosos nos discursos deliberativos e forenses. Assim, o estudo da religião permite conhecer melhor a própria retórica. O último tópico abordado no primeiro capítulo se refere às opções de tradução. Serão apresentadas as diretrizes que conduziram as traduções da investigação e a justificativa da escolha da tradução de termos essenciais para a pesquisa, tais como *hybris*, *asebeia*, *eusebeia*, *hosios*, *anosios* e *eleos*.

A Parte II, denominada *A constituição da hybris e da asebeia na mentalidade ateniense: um breve percurso do ultraje e da impiedade*, aborda de forma breve e

sucinta a maneira como a *asebeia* e a *hybris* são retratadas no período arcaico e no século V, nas tragédias de Ésquilo. O intuito não é esgotar esses temas, pois são demasiadamente grandes e cada período merece uma análise detalhada, que não caberia nos limites da pesquisa proposta. O objetivo central é fazer uma contextualização ao leitor de maneira introdutória, para que se torne mais fácil a ele identificar as nuances das transformações que as noções de *asebeia* e *hybris* sofreram ao longo do tempo, até se tornarem ferramentas retóricas nos discursos dos oradores. Essa parte é composta também por um capítulo, *Hybris e asebeia na poesia arcaica e nas tragédias*, dividido em dois eixos centrais. O primeiro trata da poesia arcaica, procurando demonstrar o desenvolvimento da noção de justiça como sendo essencial para a superação dos conflitos da pólis, e a possibilidade de a *asebeia* e principalmente a *hybris* provocarem a ruína da cidade. Irá demonstrar o uso dessas noções nas poesias de Sólon e de Teógnis. Optou-se por não abordar os poemas homéricos, pois neles não está presente a noção de *asebeia* e *eusebeia*. Neles há referências a *sebas*, que irá originar *eusebeia*. Em *sebas* é muito forte o sentido do temor à divindade, e desse temor vem a necessidade de reverência. O temor e a reverência mantêm-se na noção de *eusebeia*, mas é importante o critério de bem, como indica *eu-*, tornando assim, indicativo da piedade³. O critério de bem consistia em respeitar a tradição da cidade e, dessa forma, não mudar nada deixado pelos antepassados, e cultuar os deuses ligados à família e à cidade.

O segundo eixo do capítulo é dedicado ao entendimento das noções de *asebeia* e *hybris* no mundo das tragédias. Devido à complexidade desses termos nesse universo, e para não escapar do objetivo da pesquisa, mais uma vez optou-se por analisar somente uma mostra das tragédias. O tragediógrafo escolhido foi Ésquilo, e das obras dele, foram selecionadas três para serem estudadas. São elas: *Agamêmnon*, *Sete contra Tebas* e *Os Persas*. Apenas da última dentre elas foi feita uma análise mais pormenorizada. Em comum as três tragédias apresentam o tema da ruína da cidade, que também é abordado por Sólon e Teógnis, em decorrência das más ações dos governantes. Assim, as tragédias demonstram que a *asebeia* e a *hybris* de uma só pessoa podem provocar a destruição de toda a coletividade. Elas são igualmente importantes para demonstrar a relação do conceito de *moira* com o de *asebeia* e o de *hybris*. Os dois últimos termos indicam que o homem ultrapassou os limites que lhe são circunscritos e que esse ato não pode permanecer impune. A punição é um indicativo do reestabelecimento da ordem.

³ Chantraine: 1983, s.v *eusebeia*; Burkert: 1993: 420.

Após essa breve exposição de alguns aspectos relacionados ao desenvolvimento das noções de *asebeia* e a *hybris* na mentalidade ateniense, terá início a Parte III, *Hybris e asebeia no mundo dos oradores*, objeto de maior esforço de análise, por ser o cerne da pesquisa. Nela será abordado o uso retórico das duas noções na obra de Demóstenes e também de outros oradores quando se julgar necessário. O intuito é explicitar as razões para o uso dessas noções e os motivos pelos quais elas provocavam a simpatia nos juízes.

Essa parte é composta por sete capítulos. Tentou-se, sempre que possível, agrupar mais de um discurso na análise de cada capítulo, relacionando temas que têm proximidade. Os três primeiros capítulos abordam questões relacionadas ao assassinato. Por ser um campo em que os argumentos da *asebeia* e da *hybris* são utilizados largamente, considerou-se ser mais pertinente dividir a análise em três etapas. Os dois primeiros capítulos servem de preparação para o entendimento do uso da *asebeia* e da *hybris* nos discursos de Demóstenes que tratam dos assassinatos.

O capítulo 3 da investigação, *O homicídio em Atenas*, faz uma introdução a respeito do tratamento dos homicídios. O crime do assassinato produz uma mácula e por isso é necessária a purificação. Também é por meio da resolução do crime de homicídio que se estabelece o processo de institucionalização da justiça na pólis ateniense, em que ocorre a passagem da vingança privada para a punição pública. Os casos de homicídio deixam de ser resolvidos somente no interior da família, através do critério “sangue se paga com sangue”, em que se tem a necessidade de matar o homicida do parente morto, para ser resolvido pelos tribunais em um processo decisório. Dessa forma, a cidade toma para si a responsabilidade pela condenação. Nesse capítulo também são apresentados, de forma sucinta, cada um dos tribunais de homicídio na Atenas clássica e suas respectivas atribuições; as relações entre o homicídio e a impiedade, e como a punição do culpado faz parte do processo de purificação da mácula da pólis; a questão da utilização do testemunho dos escravos e sua obtenção por meio da tortura, e ainda a questão da intencionalidade do assassinato, se poderia ser utilizada como uma atenuante para punição do culpado.

Depois dessa introdução a respeito do tema do homicídio, o próximo capítulo trata especificamente da obra de Antifonte e é intitulado *Impurezas e assassinatos: o desequilíbrio da ordem sagrada e profana em Antifonte*. Considerou-se relevante dedicar-se ao estudo de Antifonte, pois a sua obra trata de homicídios que aconteceram em circunstâncias diferentes, e a mácula e outros aspectos religiosos desempenham um

papel importante na argumentação desenvolvida pelo orador. Ao estudá-lo o intuito foi perceber como as noções de *asebeia* e *hybris* funcionavam num momento em que o processo de retórica e as leis estavam passando por transformações. Dessa forma, os textos retóricos de Antifonte são importantes fontes para entender as transformações do pensamento jurídico ateniense e o lugar que os argumentos religiosos ocupavam nele. Esse capítulo foi estruturado em duas partes centrais. Uma dedicada aos exercícios retóricos, as *Tetralogias*, e a outra aos demais discursos forenses. Buscou-se entender se havia diferenças significativas no uso dos argumentos religiosos nesses dois grupos de discursos. O estudo de Antifonte foi importante para a pesquisa, pois demonstrou as profundas ligações entre o direito e a religiosidade e as relações entre piedade e justiça, evidenciando que as transgressões das normas realizadas pelos homens podem também ser uma ofensa à esfera sagrada. O uso da *hybris* se dá quando há uma morte decorrente de uma agressão física e a noção é utilizada para caracterizar o comportamento inadequado do adversário, não somente com relação ao morto, mas também impróprio para com a cidade.

Depois do percurso introdutório sobre o tratamento do homicídio pela justiça, o capítulo 5, *Assassinatos: uso da impiedade e do ultraje no ataque aos adversários*, estuda o uso da *asebeia* e da *hybris* nos discursos de Demóstenes que remetem a um assassinato. Não há no *corpus Demosthenicum* nenhum discurso que trate especificamente de um caso de assassinato, mas esse crime aparece sempre de forma indireta para completar a argumentação do orador sobre a necessidade de punição do adversário. Esse momento da pesquisa se concentrou na análise de três discursos: *Contra Andrócion*, *Contra Aristócrates* e *Contra Timócrates*. O uso dos assassinatos nesses discursos serve para ressaltar o caráter ultrajante do adversário, o desrespeito à religião e à tradição, e o risco de a cidade incorrer em poluição.

Seguindo com a análise dos discursos de Demóstenes, o próximo capítulo, *Hybris e violência: análise do Contra Cónon*, se dedica a aprofundar uma das facetas da *hybris*, a violência. O discurso *Contra Cónon* se mostra uma fonte privilegiada para entender a expressão da violência em vários níveis: a violência física, verbal e simbólica. A última se dá por meio do riso zombeteiro que acontece devido à narrativa do episódio da imitação do galo durante a agressão na ágora. Para entender o propósito da inserção dessa cena na descrição da agressão foi preciso compreender o papel desempenhado pelo galo na mentalidade ateniense. A partir do estudo sobre a imagem do galo, percebem-se os perigos do riso fora de controle, capaz de rebaixar um cidadão

da condição que lhe é própria. Dessa forma, o riso também é um instrumento para a prática da *hybris*.

No capítulo 7, *O desrespeito ao sagrado como elemento definidor do mau cidadão em Demóstenes: o caso de Mídias e Neera*, foi realizada uma análise em conjunto dos discursos *Contra Mídias* de Demóstenes e *Contra Neera*, que pertencem ao *corpus Demosthenicum*. Contudo, a autoria de Demóstenes no *Contra Neera* é contestada. A hipótese mais divulgada é que esse discurso foi escrito por Apolodoro. Os dois discursos tem em comum o fato de utilizar a mesma estratégia persuasiva para demonstrar que seus adversários são prejudiciais à cidade, pois são incapazes de respeitar tudo aquilo que o conjunto de cidadãos considera mais importante. A construção do *ethos* negativo dos adversários se dá por meio da elaboração de uma tríade: *asebeia*, *hybris* e desrespeito. No *Contra Mídias* é enfatizado o desrespeito às leis e como Mídias utiliza a sua riqueza para cometer crimes e ultrajes e sair impune. No *Contra Neera* é abordado o desrespeito às mulheres cidadãs e à instituição do casamento, já que Neera e Estéfano inseriram filhos ilegítimos na comunidade ateniense. Um das filhas de Neera se passou por legítima cidadã contraindo casamento e participando de celebrações destinadas somente às cidadãs. Assim, a tríade serve para apresentar Demóstenes e Apolodoro como exemplos de bons cidadãos, enquanto Mídias e Estéfano o são de maus, não respeitando aquilo que é mais estimado pelos cidadãos da pólis: suas leis e seus ritos.

Assim como nos dois discursos trabalhados no capítulo anterior, a inimizade desempenha um papel importante para o desenvolvimento dos conflitos nos discursos do próximo capítulo. Em *Rivalidades no jogo político e a utilização dos mecanismos democráticos para atingir os adversários*, serão analisadas as desavenças entre Demóstenes e Ésquines por meio de dois discursos do primeiro orador, *Sobre a falsa embaixada* e *Sobre a Coroa*; e três do segundo, *Contra Timarco*, *Sobre a falsa embaixada* e *Contra Ctesifonte*. O uso da *asebeia* e da *hybris* é importante para denegrir a política do adversário e apresentar a si mesmo como defensor da cidade.

O último capítulo dedicado ao estudo da *asebeia* e da *hybris* nas obras de Demóstenes se concentrou no universo familiar e na maneira como as disputas familiares foram resolvidas no campo jurídico. *Disputas familiares: a preservação do oikos e a manutenção da ordem da pólis* também utiliza discursos atribuídos a Apolodoro, que pertencem ao *corpus Demosthenicum*, e as obras de Iseu, mestre de Demóstenes. Com exceção de um discurso, todos os de Iseu tratam de disputas

familiares envolvendo a herança. Em suas obras percebe-se que a utilização de argumentos religiosos, principalmente no que se refere ao cuidado do culto aos mortos e da *hybris* cometida contra os familiares, são elementos importantes nos casos de disputa de herança, pois demonstram para os juízes o compromisso, ou não, dos envolvidos em cuidar dos seus deveres relativos ao *oikos*. A análise das disputas familiares escrita por Demóstenes foi dividida em dois grupos. O primeiro é relativo às suas próprias contendas familiares: o caso contra os tutores para a recuperação do patrimônio. E o outro com os discursos que ele escreveu enquanto exercia a atividade de logógrafo. A análise dos discursos de Demóstenes permite perceber melhor a eficiência e os limites da utilização das noções de *asebeia* e *hybris* no desenvolvimento da argumentação, já que nos casos relativos ao cuidado das riquezas tais noções não foram tão exploradas como naqueles que diziam respeito à transmissão da herança.

Assim, *asebeia* e *hybris* foram sendo consolidados como termos altamente pejorativos na mentalidade ateniense por implicarem graves riscos para a cidade. Foram utilizados na retórica forense com o intuito de potenciar os atos cometidos pelos adversários, denegrindo seu *ethos*. Contudo, essa operação não acontece de forma simples nos discursos, já que tanto a *asebeia* quanto a *hybris* são apresentadas de maneira articulada à acusação principal. Isso indica a versatilidade dessas noções, que podem assumir um amplo leque de usos. Elas servem em contextos que vão desde crimes de assassinato e disputas políticas a inimizades e contendas familiares. Além disso, são ferramentas retóricas eficazes por atrair a simpatia dos juízes. A eficácia e a versatilidade são elementos que nos fazem entender o amplo uso dessas noções nesses diferentes contextos.

Na trajetória investigativa, todas as datas utilizadas, com exceção daquelas que se referem às obras da bibliografia, são anteriores à data estabelecida para o nascimento de Cristo. Por essa razão e para facilitar a leitura, optou-se por não utilizar a sigla a.C ao longo do texto. Com relação à utilização das fontes, optou-se em concentrar na tradução das obras de Demóstenes que possuem poucas traduções para o português e é o objeto de estudo. Por isso, para otimizar o tempo, sempre que possível buscou-se utilizar traduções já existentes para o português, contemplando o texto grego. Quando a tradução for própria, o texto grego será inseido na nota de rodapé. Já para a tradução de outros autores será indicado na nota de rodapé o sobrenome do tradutor e o ano da publicação. Mais detalhes sobre o uso das fontes no trabalho será desenvolvido no tópico 1.4.1.

PARTE I

Questões Metodológicas

CAPÍTULO 1

Hybris e asebeia: intercâmbios na investigação

No percurso investigativo para a análise em conjunto da *hybris* e da *asebeia* foram realizadas reflexões em diferentes áreas que por vezes podem, num primeiro momento, apresentar pouco em comum. Assim, numa primeira fase, buscou-se entender a religiosidade do homem grego e o posicionamento dessas noções dentro do sistema simbólico que forma a religião. Posteriormente, estudou-se o funcionamento do sistema judiciário ateniense, o escopo central dessa pesquisa. Ao estudá-lo é evidente a importância da retórica para essa instituição e, por isso, se deteve na reflexão acerca da retórica e do poder da palavra numa sociedade de competição como a ateniense. Essas análises são fundamentais para a compreensão da maneira como esses termos foram trabalhados por Demóstenes de forma eficiente para conseguir atrair para sua causa a simpatia de sua audiência.

O interesse da pesquisa volta-se para o entendimento de como os termos *hybris* e *asebeia* demonstram a interseção das esferas religiosa e jurídica, tornando-se por isso uma ferramenta capaz de interferir nos assuntos da pólis.

Optou-se em apresentar os resultados das reflexões sobre esses temas em um capítulo inicial para que se tornem claras as opções metodológicas utilizadas no decorrer da pesquisa. Para atender a esse objetivo, o capítulo será dividido em quatro partes. A primeira tratará da história das palavras como método eficaz para a compreensão de uma realidade. A segunda sobre a esfera jurídica, o direito como instrumento para análise das relações estabelecidas no interior de uma sociedade e o intercâmbio entre direito e literatura que possibilita um enriquecimento acerca da visão do direito. Em seguida, uma parte será dedicada aos aspectos religiosos na Grécia antiga e mais detalhadamente ao entendimento das noções de piedade e impiedade. Por fim, serão apresentadas as justificativas para as opções de traduções utilizadas ao longo da

investigação, principalmente a escolha da palavra ‘ultraje’ e ‘impiedade’ para traduzir, respectivamente, *hybris* e *asebeia*.

1.1 O estudo das palavras: a história das palavras

A capacidade comunicativa dos homens sempre foi objeto de reflexão devido ao papel essencial para a organização, manutenção e continuidade dos grupos humanos. Por isso, a linguagem é uma poderosa ferramenta para a compreensão de uma realidade social. O uso da linguagem como instrumento de pesquisa merece uma reflexão, como qualquer outro instrumento metodológico. Deve-se estar cientes dos limites da ferramenta para a compreensão de uma dada realidade, bem como os resultados que se espera com sua aplicação. É exatamente a reflexão sobre a linguagem como instrumento metodológica que é destinado esse tópico. Primeiro aspecto a ser considerado é que dentre as várias formas de linguagem (oral, escrita, visual), a investigação é centrada no registro escrito que está ligado a um contexto específico, que é a disputa forense. Assim, é o objetivo demonstrar como um registro particular com uma metodologia adequada pode revelar aspectos da mentalidade de um grupo humano.

Para isso, a pesquisa enfocou as palavras, especificamente duas — a *hybris* e a *asebeia*—, e como a partir do estudo delas é possível compreender noções fundamentais para o entendimento das relações que o homem estabelece. A interdisciplinaridade do campo das Letras com as Ciências Sociais e também com a História possibilitou o fortalecimento do estudo da história das palavras como uma ferramenta eficaz de análise. Esse método foi utilizado por diversos autores na sua reflexão acerca da Grécia antiga, como será apresentado a seguir no decorrer do texto. Foram os métodos presentes nessas obras que serviram de inspiração para a condução desta investigação.

Logo no início do século XX, o desenvolvimento de novas teorias nas Ciências Sociais, com o surgimento e expansão do pensamento sociológico, influenciou o estudo da linguagem. Sob a influência do pensamento de Durkheim, a linguagem passou a ser considerada um fato social⁴. Além disso, intensificou as reflexões sobre a interação entre palavras e pensamentos, sendo a palavra fruto de um pensamento⁵. Por sua vez, o pensamento é resultado da interação dos signos internos do indivíduo e dos externos que compõem a sociedade na qual está inserido. As palavras são capazes de revelar todos

⁴ Meillet: 1906: 7; Gernet: 2001: 6.

⁵ Freitas: 1999: 1; Gernet: 2001: 46.

esses signos, internos e externos, ou seja, toda a estrutura mental de um grupo humano, por serem resultado das “interações sócio-histórico-verbo-ideológicas”⁶ presentes em um determinado tempo histórico.

Por meio das palavras é possível perceber como os indivíduos se relacionam e organizam o seu meio social. A organização do mundo ocorre através do processo de qualificação das coisas existentes a partir da elaboração de um sistema de classificação. O estudo desse sistema demonstra a hierarquia de valores presente na sociedade, bem como a lógica na qual se estruturam as relações sociais. No caso grego, o pensamento opera de forma binária por meio de categorias opostas, tais como gregos e bárbaros, escravos e livres, puro e impuro, sagrado e profano. Também há possibilidade de apreender, com esse sistema, as diferentes modalidades de pensamento que existe no interior de um grupo, fazendo com que coexistam numa mesma pessoa diversas modalidades de verdades, que podem até mesmo ser opostas⁷. Além disso, a linguagem demonstra as práticas sociais de um grupo, e ao estudá-la também se compreende seu comportamento social.

Como a linguagem está envolvida por relações sociais e a palavra demonstra uma prática social, qualquer transformação no meio social pode implicar numa alteração na linguagem. Dessa forma, pode-se, a partir da mudança do sentido de uma palavra, analisar as modificações ocorridas numa sociedade. A perspectiva histórica aplicada ao estudo das palavras possibilita perceber as alterações de sentidos e de usos de uma palavra ao longo do tempo e, com isso, analisar as mudanças que a sociedade sofreu.

A aplicação do método do estudo de uma palavra num viés histórico promove resultados ainda mais favoráveis em uma sociedade em que a palavra desempenha um papel fundamental na organização da cidade. Esse é o caso de Atenas no período Clássico, em que o exercício da palavra era essencial para o funcionamento das instituições democráticas, como será apresentado no tópico a seguir.

1.1.1 A importância da palavra no contexto ateniense

A democracia ateniense era baseada em três princípios. A *isonomia*, todos os cidadãos têm os mesmos direitos diante do sistema judiciário, na medida em que são iguais perante a lei. A *isocracia*, a participação na vida política é aberta para todos

⁶ Freitas: 1999: 3.

⁷ Veyne: 1984: 39.

considerados cidadãos, tendo assim igual acesso ao poder. Por fim, a *isegoria*, princípio que assegurava a todos os cidadãos o direito a palavra. Com isso, os cidadãos podiam se manifestar na assembleia, no conselho e nos tribunais. O último princípio já demonstra o lugar de destaque da palavra para o funcionamento da pólis, pois é liberdade de seu uso que assegura a todos a participação nos assuntos políticos. Assim, a palavra constitui o instrumento político por excelência⁸.

O fato de que todos têm o direito a fala não assegura, contudo, que a mensagem seja ouvida. Para que isso ocorra, é necessário que o público esteja disposto a prestar atenção nas palavras do orador, que pode ser interrompido facilmente por meio do barulho. Para que a palavra tenha eficácia, o orador, ao discursar, deve disciplinar a audiência, impondo-lhe o silêncio⁹. A forma de o orador discipliná-la está diretamente relacionada com a sua capacidade retórica e a habilidade de explorar o *ethos* e o *pathos* durante o discurso e com isso criar certa disposição no público.

Aristóteles em sua obra *Retórica*, logo no início do segundo livro, já destaca como objetivo da retórica a formulação de uma opinião na audiência concordante com a do orador, para que obtenha o voto favorável. Para isso, a persuasão tem um papel primordial, pois é a partir dela que o discurso torna-se digno de crédito, além de estabelecer a ligação entre audiência e orador, fundamental para o sucesso:

Uma vez que a retórica tem por objectivo formar um juízo (porque também se julgam as deliberações e a acção judicial é um juízo), é necessário, não só procurar que o discurso seja demonstrativo e digno de crédito, mas também que o orador mostre possuir certas disposições e prepare favoravelmente o juiz. Muito conta para a persuasão, sobretudo nas deliberações e, naturalmente, nos processos judiciais, a forma como o orador se apresenta e como dá a entender as suas disposições aos ouvintes, de modo a fazer que, da parte deste, também haja um determinado estado de espírito em relação ao orador.¹⁰

Um orador hábil, no decorrer do discurso, constrói seu próprio *ethos*, valorizando sempre suas qualidades morais. De acordo com o filósofo, há três elementos que tornam os oradores persuasivos, sem a necessidade de longas demonstrações: a prudência, a virtude e a benevolência¹¹. Esses para serem eficazes

⁸ Detienne: 1988: 55.

⁹ A importância do silêncio para o sucesso do discurso do orador e as relações entre palavra e silêncio foram demonstradas por Montiglio (1994).

¹⁰ Aristóteles: *Retórica*: Livro II: 1377b. Tradução de Júnior, Alberto e Pena (2005).

¹¹ Aristóteles: *Retórica*: Livro II: 1378a.

devem ser apresentados conjuntamente e a ausência de qualquer um compromete a persuasão do discurso, fazendo com que o orador utilize outros elementos para atrair a simpatia da plateia.

O processo da apresentação do *ethos* durante o discurso é dinâmico, já que o orador tem que sempre se adaptar de acordo com as expectativas da audiência e construir um *ethos* mais específico capaz de atrair os ouvintes a sua causa. A formulação desse *ethos* específico ocorreria no momento do pronunciamento, já que o orador não tinha certeza de como seria sua audiência, pois o público era sempre volátil. Nos tribunais, o corpo de juízes era formado na hora através dos sorteios e nas reuniões da assembleia o público poderia variar dependendo da pauta, podendo ter, por exemplo, a participação maior de cidadãos moradores das regiões agrícolas da Ática. Assim, ao trabalhar com essas características morais, o orador incide na sua audiência graus de confiança com relação a sua pessoa.

Na sua estratégia persuasiva o orador deve também trabalhar com as emoções (*pathos*) de sua audiência de tal maneira que o apelo emocional reforce o elo entre o orador e ela. Ao mesmo tempo, também deve promover um distanciamento à causa do adversário. Aristóteles no livro II da *Retórica* demonstra como quatorze emoções¹², ao serem utilizadas adequadamente, criam condições transitórias favoráveis ao convencimento.

O apelo emocional utilizado com maior frequência nos processos jurídicos é o sentimento de injustiça. Para isso, o recurso mais comum é o orador demonstrar que com o erro do adversário cada juiz foi injustiçado pessoalmente¹³. Assim, uma ofensa que seria de âmbito pessoal se torna contra toda a cidade, reforçando que o ato foi contrário aos valores mais importantes da pólis e por isso mereça ser devidamente castigado, argumento que é mais explorado principalmente nos exórdios dos discursos de Demóstenes.

Um orador inexperiente, inábil nos quesitos retóricos ou que discursar sobre um assunto que desagrade o público, não conseguiria criar a disposição na audiência, que retiraria a palavra do orador por meio do barulho. Segundo a narrativa de Plutarco,

¹² Aristóteles nomeia como emoção “as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer” (*Retórica*: Livro II: 1378a. Tradução de Júnior, Alberto e Pena (2005)). As emoções são a calma, a cólera, o amor, o ódio, o temor, a confiança, a vergonha, a impudência, o favor, a compaixão, a indignação, a inveja, a emulação e o desprezo.

¹³ Cf. Demóstenes: *Contra Mídias*: 66, 135, 159; *Contra Cónon*: 41; *Contra Neera*: 129. Também o argumento foi muito utilizado na troca de ofensas entre Demóstenes e Ésquines. Cf. 8.

Demóstenes, no início de sua carreira, enfrentou dificuldades para que fosse ouvido por sua audiência. Sua primeira apresentação foi desastrosa, pois não conseguiu nem mesmo controlar o público, que rapidamente o interrompeu, criando um ambiente desfavorável ao pronunciamento: a balbúrdia.

Porém, a primeira vez que se dirigiu ao povo foi recebido com grande tumulto, e a sua inexperiência foi alvo de chacota, devido ao arranjo dos períodos que tornava o discurso confuso e maçadora a exposição dos raciocínios. Além disso, ao que parece, a voz fraca, a dicção pouco clara e o fôlego curto, o que produzia um efeito de desmembramento das frases, dificultando ainda mais a compreensão das ideias.¹⁴

Não há maneiras de confirmar se esse evento realmente é verdadeiro, mas as relações conflituosas entre orador e sua plateia deveriam ser corriqueiras nas instituições democráticas de Atenas, como se verifica em outros registros. Em Homero, já se encontra a dificuldade enfrentada por um orador ao tentar pronunciar um discurso perante uma assembleia. No Canto II da *Ilíada*, depois de um sonho, Agamêmnon reuniu os homens em uma assembleia para decidir os rumos da guerra contra a cidade de Troia. Após ouvi-lo, a multidão se agita e inicia uma confusão que por fim é controlada (80-100). Nesse episódio, um dos personagens da multidão chama a atenção, Tersites, por possuir uma aparência horrenda. Igual a sua aparência, o seu discurso também é desconfigurado. Ele não possuía o domínio das palavras, bem como a sua mensagem não era proveitosa, pois tinha somente o intuito de agredir os chefes da expedição bélica:

Todos os outros se sentaram, contidos nos seus assentos.
Só Tersites de fala desmedida continuava a tagarelar -
ele que no espírito tinha muitas e feias palavras,
sem nexos e sem propósito, para vilipendiar reis,
embora o que acaso lhe ocorresse dizer fizesse surgir o riso
entre os Argivos. Era o homem mais feio que veio para Ílion:
tinha as pernas tortas e era coxo num pé; os ombros
eram curvados, dobrando-se sobre o peito. A cabeça
era pontiaguda, donde despontava uma rala lanugem.¹⁵

¹⁴ Plutarco: *Vida de Demóstenes*: 6. Tradução de Várzeas (2010).

¹⁵ Homero: *Ilíada*: Canto II: 211-219. Tradução de Lourenço (2008).

Dessa forma, o jogo entre o silêncio e a palavra demonstra as relações entre o orador e o público. Ao conseguir vencer a primeira barreira, que é impor o silêncio, o orador precisa utilizar de sua habilidade retórica para que sua proposta seja vitoriosa. Nem sempre a proposta vencedora corresponde ao interesse do povo, mas sim a uma vontade particular. A comédia de Aristófanes *Cavaleiros* faz uma crítica dos perigos que o povo pode sofrer ao ser seduzido pelas mentiras e adulações dos oradores. Na peça um salsicheiro, de nome Agorácrito, por meio desses meios é eleito pelo povo retirando a influência de seu adversário, Paflagônio, que tinha o objetivo de conseguir a confiança do povo pelos mesmos métodos, através da adulação. Assim, a principal crítica está no caráter volátil do *demos* diante das adulações.

Esse jogo entre palavra e silêncio regula a participação dos cidadãos nas instituições políticas, uma vez que uma pessoa sem o devido preparo retórico e com poucos conhecimentos acerca da política possivelmente seria vaiada pela audiência. Além desse controle natural, a pólis criou mecanismos para se defender de uma palavra que conduzia a uma ação nefasta, ou então, a uma mudança tão radical que seria uma ameaça para aqueles que não a desejavam¹⁶. Dentre esses mecanismos pode-se citar o ostracismo, a *graphe paranomon*, *atimia* e os processos de impiedade¹⁷. Neles, tem-se uma sanção contra a pessoa que produziu a proposta, tais como a expulsão da cidade, pagamento de uma multa e proibição de participar dos assuntos públicos.

Na sociedade ateniense os cidadãos eram iguais e desiguais ao mesmo tempo. Iguais no âmbito político, pois todos têm a mesma responsabilidade no campo das decisões e a mesma possibilidade de participação. Desiguais na esfera pública, já que uns tinham a participação mais acentuada do que os outros, pois possuíam uma técnica mais refinada, dominando de forma mais apropriada a palavra.

Assim, é por meio da palavra que o cidadão exerce seu poder de participação nos assuntos da cidade. O discurso irá promover a ação¹⁸ no campo político, bem como na esfera jurídica. O processo entre a palavra e ação é intermediado pela persuasão, pois o objetivo final da palavra é promover uma decisão, que somente acontece se todos forem persuadidos a acreditar que a causa defendida pelo orador é a melhor solução para a coletividade. Depois da decisão elaborada passa-se para a ação. Dessa maneira, pode-se afirmar que o objetivo da palavra e da persuasão é a eficácia da ação e assim

¹⁶ Finley: 1988: 129.

¹⁷ Harrison (1971) e MacDowell (1986) analisaram esses procedimentos dentro do sistema judiciário ateniense.

¹⁸ Pernot: 2000: 53.

palavra se torna um instrumento de poder e de contra poder¹⁹. Por causa disso, os gregos investiam um grande valor na palavra e na persuasão, que ocupava lugar de destaque no pensamento²⁰. Ela poderia ser representada tanto como atributo humano quanto como uma divindade.

Todo o processo democrático ateniense é caracterizado pela persuasão pela palavra, seguida da deliberação dos cidadãos reunidos e, por fim, da ação política. Para persuadir utilizavam-se diferentes ferramentas, tal como o *ethos* e o *pathos*. Com isso, criava-se a impressão de que o caráter do orador é o mais correto e seu adversário é injusto na sua proposição, aumentando assim a confiança da audiência na matéria tratada pelo orador, fazendo com que esse finalmente conseguisse o voto favorável.

1.1.2 História das palavras e a compreensão de uma realidade

O método de análise baseado na história das palavras se mostrou muito frutífero para a compreensão da realidade grega. Esse método foi utilizado por diversos pesquisadores ao longo do século XX e continua presente até os dias atuais, inspirando essa investigação.

A primeira obra marcante nesse tipo de abordagem foi *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* de Louis Gernet, publicada em 1917 e reeditada em 2001. Nesse livro, o helenista analisa o surgimento da representação da noção de indivíduo no direito grego bem como as transformações ocorridas ao longo do tempo sobre a ideia de penalidade, delito e intencionalidade, ou seja, se o crime foi feito de forma voluntária ou involuntária. Para isso, Gernet utiliza-se do estudo das palavras relacionadas ao vocabulário jurídico. Ele apresenta duas propostas como método de análise: a sistemática e a descritiva. A primeira consiste em enumerar as representações sugeridas pela palavra. Já a segunda é um estudo de um conjunto significativo de exemplos presentes em autores que se sucedem, que são capazes de verificar as mudanças e permanências dos sentidos das palavras ao longo do tempo²¹. A funcionalidade do método descrito foi demonstrada no capítulo preliminar denominado *L'histoire d'un mot: hybris*. Nessa parte, o helenista se dedica ao estudo da noção de *hybris*, apresentando uma sucessão de testemunhos, desde Homero até às

¹⁹ Dabdab Trabulsi: 2006: 129.

²⁰ O surgimento e desenvolvimento do movimento sofista são um dos exemplos do aprofundamento das reflexões acerca das relações existentes entre a palavra, a indagação da verdade e a política.

²¹ Gernet: 2001: 17.

tragédias. Seu intuito é demonstrar como a *hybris* passou de uma noção importante para a moral popular para representar um delito considerado gravíssimo pela pólis. A partir da transformação dessa noção é possível perceber o desenvolvimento de um pensamento jurídico, que, por sua vez, somente pode ser compreendido a partir de suas relações com o desenvolvimento das instituições políticas da cidade.

O método de Gernet e sua habilidade de utilizar a interdisciplinaridade influenciaram dois helenistas renomados que marcaram os Estudos Clássico com seus inovadores trabalhos que buscavam entender a mentalidade grega: Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne.

Vernant, influenciado também por Ignace Myrson, buscou em suas pesquisas demonstrar as formas de comportamento do grupo humano dentro de seus próprios quadros mentais, ressaltando as peculiaridades de seu pensamento. Esse método foi denominado de psicologia histórica. De acordo com ela, as formas de sentir e pensar dos gregos antigos eram bem distintas das nossas e, por isso, devem ser estudadas a partir de categorias próprias, evitando catalogá-las como universais. Segundo Vernant, o homem ao longo da sua vida produz inúmeros símbolos, cujas significações remetem as mais variadas experiências. Estudando esses símbolos seríamos capazes de distinguir mais facilmente as diferenças de pensamento entre nós e os antigos. Para ele, a religião é a esfera da vida humana em que a dimensão simbólica está mais presente. Assim, estudar a religião dos gregos é desvendar a forma como eles faziam suas operações simbólicas e, por isso, pode-se entender por que a impiedade vai ter uma repercussão no campo jurídico.

Dentre os inúmeros trabalhos de destaque de Vernant e Detienne, pode-se citar os estudos sobre a tragédia reunidos no livro *Mito e tragédia* (1999). Nessa obra, os autores demonstram que por meio das tragédias é possível perceber o estabelecimento de uma esfera jurídica institucionalizada dentro da cidade²². Esse processo é conflituoso, uma vez que os novos valores trazidos pelo direito diferem dos valores tradicionais anteriormente estabelecidos. As tragédias utilizam do vocabulário religioso e jurídico, ressaltando justamente essas incertezas²³:

²² Harris, Leão & Rhodes (2010), num trabalho mais recente que reúne a contribuição de vários pesquisadores, refletem sobre as representações legais utilizadas no teatro grego.

²³ A tragédia *Antígona* de Sófocles representa bem o jogo de incertezas durante o processo de institucionalização da justiça. Em linhas gerais pode-se dizer que Antígona e Creonte estão defendendo dois diferentes tipos de *dike* (justiça). O primeiro tipo, ligada a personagem feminina, está relacionado a defesa de valores familiares, em que a relação de parentesco estaria acima da relação com a cidade. No segundo modelo, representado pelo tirano, tem-se a defesa dos valores cívicos, em que as leis da cidade

imprecisão de termos, mudanças de sentidos, incoerências e oposição que revelam discordâncias no seio do próprio pensamento jurídico, traduzem igualmente seus conflitos com uma tradição religiosa, com uma reflexão moral de que o direito já se distinguira, mas cujos domínios não estão claramente delimitados em relação ao dele.²⁴

Marcel Detienne em *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica* (1988) por meio da noção de verdade (*aletheia*) analisa as alterações na estrutura do pensamento grego, durante o período arcaico, que permitiram o desenvolvimento do pensamento racional. Assim, através da noção de verdade, o helenista faz uma reflexão sobre a passagem da palavra mágico-religiosa, pronunciada pelos poetas, para a palavra racional discursada pelos filósofos e oradores²⁵:

Na história de *Alétheia* encontramos o terreno ideal para levantar, por um lado, o problema das origens religiosas de determinados esquemas conceituais da primeira filosofia e, a partir daí, colocar em evidência um aspecto do tipo de homem que o filósofo inaugura na cidade grega; por outro lado, detectar nos aspectos de continuidade que tecem uma trama entre o pensamento religioso e o pensamento filosófico, as mudanças de significação e as rupturas lógicas que diferenciam radicalmente as duas formas de pensamento.²⁶

Fisher, em *Hybris. A study in the values of honour and shame in Ancient Greece* (1992), analisa as diversas concepções de *hybris* presentes desde Homero até à Comédia Nova, demonstrando que essas variações estão de acordo com a circunstância de cada momento histórico. Objetivo desse esforço investigativo é oferecer argumentos contrários ao que ele denomina de “visão tradicional da *hybris*” e defender seu ponto de vista segundo o qual as noções de vergonha e honra são essenciais para o entendimento da concepção da *hybris*²⁷. Na condução do seu trabalho percebem-se algumas semelhanças com os métodos propostos por Gernet. Fisher realiza uma mescla dos métodos sistemático e descritivo, uma vez que, além de apresentar o *corpus* de autores

não poderiam ser questionadas. A mesma palavra *nomos* é utilizada por diferentes personagens de maneira completamente diversas. Essa é uma apresentação simplificada da trama e para uma análise mais profunda outros fatores devem ser levantados, como por exemplo, o caráter tirânico de Creonte que não consegue perceber o abuso de suas medidas e acredita ser sua perspectiva a mesma de toda a pólis. A posição intransigente conduz seu próprio filho a morte.

²⁴ Vernant & Detienne: 1999: 3.

²⁵ Detienne: 1988: 54. De acordo com Detienne o processo de laicização da palavra aconteceu em vários níveis através da elaboração da retórica, da filosofia, do direito e da história.

²⁶ Detienne: 1988:14.

²⁷ Fisher: 1992: 1.

em que o termo estudado aparece, também enumera os sentidos que esse termo teve ao longo do tempo. Com essa enumeração o autor apresenta as interpretações a respeito da *hybris* e defende a importância da vergonha e da honra para seu entendimento.

O livro *Le commerce des dieux: eusebeia: essai sur la piété en Grèce ancienne* (2001) de Louise Bruit Zaidman aborda a noção de *eusebeia* ao longo da história grega e seus usos por poetas, filósofos e oradores. No livro tem-se um levantamento e análise das ocorrências do termo na literatura grega de forma semelhante ao método descritivo proposto por Gernet. De acordo com Zaidman, através da história da *eusebeia* é possível constatar os comportamentos que o grupo social espera que se tenha com relação à esfera do sagrado²⁸.

Como pode-se perceber com as citadas obras, a perspectiva histórica para o estudo de uma palavra é uma importante ferramenta capaz de demonstrar as mudanças que se operaram dentro da mentalidade de uma sociedade no decorrer do tempo. Assim, as nuances dos usos da *hybris* e da *asebeia* ao longo do tempo permitem ao pesquisador conhecer as transformações e permanências da mentalidade ateniense no campo jurídico e religioso, bem como a forma como se dava a relação entre essas duas esferas.

Devido à limitação do tempo e a exigência que demandaria a análise dessas duas noções em toda a literatura grega, para que essa empreitada seja factível, optou-se por concentrar o esforço de análise nas obras de Demóstenes. O intuito é entender como o orador utiliza essas noções como ferramentas retóricas eficazes para conseguir a simpatia dos juízes.

Para o desenvolvimento da pesquisa, a primeira parte foi destinada ao levantamento da ocorrência dos termos *hybris* e *asebeia* no *corpus* dos oradores. Optou-se por abranger na busca o cânone dos dez oradores, pois haveria discursos de outros oradores com elementos valiosos para entender o uso dessas noções no campo jurídico, podendo até mesmo traçar um paralelo entre eles e Demóstenes. Primeiramente, a busca se concentrou em encontrar referências em que os dois termos estavam em um contexto próximo. Posteriormente realizou-se uma busca separada dos termos no mesmo *corpus*. Isso possibilitou o levantamento dos discursos para a análise da percepção do uso desses termos na estratégia retórica do orador e como ele os utiliza para conseguir os seus objetivos.

²⁸ Zaidman: 2001: 12.

No segundo momento, realizou-se esse levantamento em Sólon, em Teógnis e em algumas tragédias. A poesia de Sólon fornece um rico material para a reflexão acerca da justiça e da injustiça e de como essa se relaciona com a *hybris*. Na obra de Teógnis encontra-se o primeiro registro, que nos foi legado, da palavra *eusebeia*²⁹, fundamental para a compreensão da noção de impiedade. Além disso, a *hybris* é elencada pelo poeta como um dos elementos que podem trazer a destruição da cidade. Já nas tragédias, a *hybris* e a *asebeia* desempenharam um papel de destaque para a condução do destino trágico do personagem. Além disso, as peças mostram que esses comportamentos individuais podem trazer a ruína de toda a coletividade, atraindo para si a cólera dos deuses, que pode ser expressa por meio da destruição de uma família, a perda em uma guerra ou a peste. O perigo da ruína da cidade por um crime impune constitui um apelo recorrente nos discursos para conseguir a condenação do adversário. As tragédias constituem valiosas fontes para se entender o estabelecimento desse temor na mentalidade ateniense. Os resultados desse levantamento e as reflexões decorrentes dele serão apresentados na segunda parte.

1.2 Direito e Sociedade

O direito deve ser entendido não somente como o agrupamento de leis, mas como toda a organização do sistema judiciário, que vai desde a configuração no interior de uma sociedade dos atos considerados repreensíveis, à elaboração de normas para tentar controlar essas ações, ao julgamento e à punição daqueles que as realizaram. Dessa forma, o direito de uma sociedade, independentemente de sua localização no tempo e no espaço, expressa a maneira pela qual ela se organiza. Também demonstra sua escala de valores com a distinção das ações consideradas certas ou erradas. A própria punição é um forte indicativo da hierarquização e classificação presentes na sociedade, bem como de sua coesão, já que ela tem que ser aceita pela maioria como justa e também por ser padronizada, para que todos os membros da sociedade saibam que punição irão receber caso transgridam uma determinada norma.

O estabelecimento das leis demonstra o processo de padronização. Em alguns casos esse processo pode indicar, ou mesmo trazer, mudanças significativas no arranjo do grupo social. No caso do sistema ateniense, as leis de Drácon tiveram esse efeito.

²⁹ Zaidman: 2001: 105. Em Teógnis também se encontra o primeiro registro de *hosios* associado com *dike*.

Essas leis tratavam do homicídio³⁰ e asseguravam que o culpado por um assassinato não intencional deveria ser exilado e não morto. O exílio assegurava que a cidade não se contaminasse com a impureza, *miasma*³¹, do homicida e, dessa forma, não prejudicasse suas relações com a esfera divina. Mais do que isso, o exílio garantia a segurança do homicida de prováveis represálias da família do morto até a negociação do perdão que o possibilitaria de retornar a cidade depois da devida purificação. Anteriormente, os crimes de sangue deveriam ser pagos com sangue. Assim, a família do morto tinha a obrigação moral e religiosa de vingar-se através da morte do homicida ou de um membro de sua família. A negociação do perdão e o exílio no lugar de outra morte demonstram a afirmação da pólis sobre a esfera privada, pois conflitos antes resolvidos no interior das famílias passam a encontrar a solução na cidade, com a criação de uma instituição própria para a resolução dessas pendências, o Areópago³².

A partir da incorporação dos conflitos privados pela pólis, há elaboração das leis³³, que, na democracia, servem para regulamentar os aspectos considerados essenciais à vida na cidade, garantindo a segurança comum de todos os habitantes. A resolução de conflitos privados, na esfera pública, requer uma confiança das partes litigantes nos instrumentos utilizados pela cidade e a crença de que tais instrumentos são justos e eficientes para a manutenção da boa ordem.

Assim, a lei é o resultado de um esforço de linguagem, através do qual tenta expressar sobre o real aquilo que a sociedade considera como o ideal para a vida em coletividade. A lei somente terá valor se ela for reconhecida por todo o grupo como a mantenedora da ordem e da coesão.

O sistema jurídico reforça os laços de solidariedade dos cidadãos da cidade, já que é o mesmo corpo cívico que se reúne para as decisões políticas da assembleia, para o estabelecimento das leis e por fim para o julgamento. A coesão expressa pela lei se dá pela reafirmação dos modelos de condutas que a cidade espera dos seus cidadãos, que

³⁰ Vide 3.2.

³¹ Vide 3.1, Moulinier (1952), Vernant (1992), Parker (1996), Smith (2009).

³² A *Orestéia* de Ésquilo apresenta o fim do encadeamento de mortes pelo dever da vingança de um assassinato cometido por meio da institucionalização de um tribunal formado por Atena e pelos melhores entre os cidadãos para julgar o matricídio cometido por Orestes. Cf. Bauman (1990), Leão (2005), Leão (2010), Naiden (2010), Sommerstein (2010).

³³ Sobre o processo de elaboração das leis um aspecto importante é o momento em que as leis deixaram de ser orais e se tornaram escritas. Esse processo foi analisado por Thomas (2005) e Gagarin (2008). Apesar de terem opiniões divergentes em alguns aspectos, de uma forma geral pode-se dizer que o desenvolvimento das leis escritas é parte integrante do processo de formação da pólis e da tomada de consciência de grupos que almejavam participar de forma mais ativa nos assuntos públicos.

também sabem quais atitudes serão recriminadas pelo meio social e as consequências que deve esperar por causa desse ato nefasto.

A lei, que representa para a cidade a garantia de sua ordem e o símbolo de sua unidade e liberdade³⁴, foi utilizada como um argumento retórico eficaz nos discursos jurídicos³⁵. O orador esperava que a sua audiência conhecesse as leis e as seguisse e usava isso para conseguir a condenação do adversário. Por exemplo, Demóstenes argumenta no *Contra Mídias* que as leis não passam de textos escritos que somente terão validade se colocados em prática pelos juízes (30). No final do discurso, ele retoma mais uma vez essa temática relacionando o fortalecimento e a manutenção da democracia com as leis e o respeito devido a elas (224). No exórdio do *Contra Timarco* (1-8), discurso de Ésquines, o orador igualmente demonstra a importância das leis para o regime democrático, já que elas são a salvaguarda da democracia.

A escolha do uso das leis na estratégia persuasiva também pode ser determinante na preferência por um determinado processo. Afinal para uma mesma ação pode-se utilizar diferentes processos cada um com suas possibilidades e seus resultados. Demóstenes, logo no primeiro parágrafo do *Contra Cónon*, apresenta a grande gama de possibilidades que o cidadão tem ao pleitear uma ação jurídica. Aríston, que move uma ação contra Cónon por tê-lo agredido, inicia o discurso afirmando que deveria mover uma *graphe hybreos* pelos ultrajes que sofreu, mas foi aconselhado por seus amigos a mover uma ação privada por causa de sua idade e de sua condição física abalada pela violência que sofreu³⁶. Pode-se entender essa opção pelo fato de ser mais fácil reunir elementos que comprovem uma agressão física, do que uma *hybris*, já que ela depende do estado mental do agressor. Mas, durante todo o discurso, o tema da *hybris* é recorrente para marcar a ofensa cometida. Em outro discurso, *Contra Mídias*, Demóstenes também apresenta a possibilidade de caminhos a serem seguidos nos parágrafos 25 e 26. Nesse trecho, o orador justifica sua escolha para processar seu inimigo Mídias com uma *probole* e alerta a audiência para a tentativa do seu adversário de tentar desqualificá-lo alegando que se realmente tivesse sofrido as violências enumeradas teria movido contra ele uma ação de ultraje (*graphe hybreos*) e outra por perda de danos materiais, por ter destruído a coroa e as vestimentas do coro para a festa das Grandes Dionísias. Com essa estratégia, Demóstenes já derruba uma possível

³⁴ Romilly: 2002: 252.

³⁵ Sobre o tema vide Leite (2009).

³⁶ Vide 6.1.

argumentação de seu adversário, demonstrando que a sua escolha jurídica foi a mais acertada pelo contexto. Assim, percebe-se que independentemente da escolha jurídica que se faça, o objetivo da estratégia é conseguir a vitória no julgamento.

As leis são valiosas fontes históricas, pois refletem a maneira como uma sociedade regula e percebe suas relações internas³⁷, permitindo conhecer sua estrutura bem como a forma de organização de sua mentalidade³⁸.

As reflexões acerca do direito podem ainda ser mais frutíferas se aproximadas com outros campos do conhecimento. No caso grego, a literatura é uma forte aliada para a compreensão da noção de ordem, direito, justiça e leis. Tragédias como *Antígona* de Sófocles e a trilogia *Orestéia* de Ésquilo são ótimos exemplos. Além disso, textos filosóficos como as obras de Platão e de Aristóteles mostram a importância da esfera jurídica para a organização da cidade, já que um bom conjunto de leis, uma constituição, é imprescindível para uma cidade justa e forte nas suas relações políticas.

A aproximação entre direito e literatura revigorou no último século³⁹, se apresentando sob a forma de quatro correntes dominantes⁴⁰. A primeira se concentra na identificação em obras literárias de temas relativos ao direito, tais como a presença de leis, de tribunais e como as personagens se relacionam com a esfera jurídica. A segunda busca identificar características literárias nos textos propriamente jurídicos. A terceira, uma comparação entre os textos literários e jurídicos, e por fim, a quarta estuda as questões jurídicas pertinentes ao campo literário como, por exemplo, a questão da autoria, a responsabilidade do autor, injúrias e difamações.

A aproximação entre o direito e a literatura e as reflexões advindas deles são importantes para o mundo contemporâneo, já que, na maioria das sociedades, a resolução de conflitos ocorre pela esfera jurídica. Ao longo do século XIX e XX foi predominante a visão do direito como uma ciência positivista, em que a lei ocuparia uma posição suprema. Com essa aproximação, o direito pode ser visto como uma ciência interpretativa, cujos resultados dependem das forças conflituosas presentes na sociedade.

³⁷ Todd: 1990: 160.

³⁸ Segundo Benveniste, a noção principal em que se organiza o pensamento jurídico é a “ordem, que governa a disposição do universo, o movimento dos astros, a relações entre homens e deuses, bem como as relações entre os homens. Sem o princípio da ‘ordem’ o mundo cairia no caos” (1995b: 102). O princípio da ordem também vai ser o norteador da esfera moral e religiosa.

³⁹ Costa (2008) apresenta de forma sintética o pensamento de diversos autores acerca da relação entre direito e literatura, enfocando os pensadores da escola americana do século XX.

⁴⁰ Costa: 2008: 11-12.

O estudo do direito grego também nos auxilia numa crítica e numa percepção mais apurada de nosso próprio sistema jurídico. No sistema grego as ações judiciais eram conduzidas pelo próprio cidadão e não havia nenhuma classe profissional⁴¹ entre juízes e as partes, como hoje se tem os advogados, e nem sequer um órgão público responsável por processar os culpados de crimes contra a cidade. A defesa dos assuntos de interesse da sociedade ficava a cargo dos arcontes que poderiam instaurar uma ação iniciada por *ho boulomenos*, procedimento que permitia a quem tivesse direitos cívicos conduzir uma ação que fosse do interesse de outrem, mas cuja resolução poderia afetar a pólis como um todo. Esse mecanismo garantia a defesa dos interesses da cidade, mas a iniciativa partia do cidadão e não de um órgão institucionalizado, como é o mais usual atualmente. Além disso, as leis eram feitas com uma linguagem de fácil compreensão, pois seu entendimento deveria ser claro e assimilado por todos. O orador, ao apresentar uma lei, esperava que o corpo de juízes a conhecessem. Esse ideal nem sempre era alcançado, como demonstra o testemunho de Plutarco ao afirmar que as leis eram redijidas propositalmente de forma obscura:

Comenta-se ainda que, ao redigir as leis de uma forma mais obscura e com muitas contradições, reforçou o poder dos tribunais. Não conseguindo resolver o conflito através das leis cuja interpretação era motivo de discórdia, havia constantemente necessidade de consultar os juízes e de levar todo o pleito à presença destes, que, de alguma forma, eram senhores das leis.⁴²

O problema da ambiguidade da lei na antiguidade deve ser relacionado com seus propósitos retóricos, já que há alguns indícios de que os oradores poderiam fazer pequenas alterações das leis de acordo com seus interesses; os dois exemplos da lei sobre a *hybris* nos discursos de Demóstenes e Ésquines ilustram bem essa situação⁴³. Contudo, o cerne da lei era de conhecimento de todos e a punição era a morte se alguém apresentasse ao tribunal uma lei que não existisse. Essa familiaridade com o texto da lei parece ter se afastado do cidadão contemporâneo, em especial do cidadão leigo, já que o uso de uma terminologia específica e técnica torna a lei, em muitos casos,

⁴¹ Apesar da ausência de uma classe profissional, havia um grupo de pessoas a que o cidadão poderia recorrer caso se sentisse despreparado. Os logógrafos eram profissionais que recebiam dinheiro e em troca escreviam o discurso que deveria ser decorado pelo cliente para ser pronunciado no tribunal. Demóstenes, para recuperar parte da sua fortuna perdida, exerceu essa profissão. Outra opção era o cidadão pedir para um amigo ou parente mais preparado para dividir o tempo de fala com ele (*synegoros*).

⁴² Plutarco: *Vida de Sólon*: 18.4. Tradução de Leão (2012).

⁴³ Cf. 8.2.

incompreensível em todos os seus pormenores, o que faz com que se busque o auxílio de profissionais para entendê-la.

1.3 A religião grega antiga

As noções de *hybris* e *asebeia* se relacionam com a esfera religiosa. No caso da primeira, se percebe que com o decorrer do tempo há um afastamento da sua dimensão religiosa para se tornar um termo técnico no campo do direito, a *graphe hybreos*. Por isso é necessário evocar algumas particularidades da religião grega⁴⁴.

A religião era um aspecto essencial da pólis, uma vez que era integrada a ela. O local de destaque da religião na vida cívica pode ser facilmente constatado pela dedicação da cidade quando se tratava de assuntos religiosos. A maior parte da arrecadação financeira era gasta com a construção de templos, a organização de festivais e a realização de sacrifícios públicos. A cidade também era responsável pela organização do calendário religioso, de acordo com o qual eram escolhidas as datas para os cultos e as festas destinados a consagrar os deuses protetores da cidade. Esses eventos, por sua vez, marcavam o calendário cívico. Assim, no seio da cidade, a pessoa tinha que respeitar e cumprir os quesitos que eram estipulados pela religião cívica⁴⁵.

O sistema religioso grego é constituído por inúmeras potências divinas com as quais as pessoas podem constantemente entrar em contato, caracterizando dessa forma o que se denomina de politeísmo⁴⁶. A pluralidade de divindades representava forças da natureza ou aptidões humanas, como a divinização de conceitos abstratos como a persuasão (*Peitho*), que já foi mencionada. Além dos deuses, a esfera sagrada grega era

⁴⁴ Não existia nenhum termo no vocabulário grego antigo que corresponderia exatamente ao que nós entendemos por religião. Algumas palavras expressavam o sentimento religioso, como *eusebeia*, *hieros* e *hosios* e as coisas pertencentes aos deuses eram nomeadas pela expressão vaga *ta ton theon*. O conceito religião grega é utilizado por toda a literatura especializada para designar as relações que os homens estabeleciam com a esfera divina na Grécia antiga. Assim, optou-se em continuar utilizando o termo religião para designar o conjunto de práticas e sentimentos que esses homens tinham com relação ao sagrado. Burkert (1993), Vernant (1994, 2006), Martin (2009).

⁴⁵ A religião na Grécia abrange todos os domínios da vida da pessoa. Ela está presente no seu cotidiano, na esfera privada por meio das libações aos deuses e espíritos protetores do lar, ao culto dos antepassados e nas celebrações religiosas que marcam momentos importantes da vida familiar: nascimentos, casamentos, mortes. A crença no mesmo conjunto de mitos e a prática de ritos semelhantes fizeram com que a religião fosse um dos elementos que levavam a que as diferentes póleis se considerassem como pertencentes a Hélade. Os outros elementos são a mesma língua e a partilha de uma ascendência étnica comum. Por essa presença difusa, alguns autores como Vian (1994) optam em dividir a religião grega em familiar, agrária, cívica, mistérica e pan-helênica. Os gregos não percebiam essas divisões no fenômeno religioso e elas têm um caráter explicativo para o público moderno que vivencia outro tipo de religiosidade.

⁴⁶ Burkert: 1993: 421.

habituada por outros seres sobrenaturais como os heróis e os *daimones*⁴⁷ que também mereciam respeito e eram cultuados.

Os gregos acreditavam que os deuses não eram criadores do *kosmos*, mas que são responsáveis pela manutenção de sua ordem. O domínio que um deus exerce no mundo é por tempo determinado. Esse domínio leva a uma disputa pelo poder, como é narrado na *Teogonia* de Hesíodo. Nessa obra, o poeta conta como os deuses olímpicos chegaram ao poder, depois que Zeus matou seu pai Cronos. Dessa maneira os deuses são imortais, mas não eternos, já que sua criação pode ser determinada. Os deuses possuíam campos de atuação determinados e sua interferência nos assuntos humanos poderia ou não ocorrer. A divindade somente interferia se desejasse. O fiel era ciente dessa condição, mas isso não impedia que ele solicitasse a ajuda divina e a esperasse⁴⁸. Isso acontecia porque era difundida a crença de que, de alguma forma, os deuses se interessam pela vida dos homens, confiança demonstrada pela constante solicitação da interferência dos oráculos para resolver questões que pareciam insolúveis.

Os deuses eram considerados modelos de perfeição, que era expressa por meio da ordem e da beleza existentes no mundo. Essa crença e todas as outras relativas ao mundo divino não tinham um caráter doutrinal e não eram consideradas revelações dos deuses aos homens. O mundo dos deuses era considerado um mistério e incognoscível. Reconhecimento desses aspectos por parte dos homens é fundamental para se apreender um dos fundamentos da religião grega: cada um, seja homem ou deus, ocupa o lugar que lhe é devido no *kosmos*. Cada um possui sua própria *moira*, que não deve ser ultrapassada, em especial pelo ser humano. Esse ensinamento é o que o oráculo de Delfos transmite com a expressão “conhece-te a ti mesmo”⁴⁹.

O desrespeito a esse fundamento religioso pode conduzir o homem a dois delitos que serão fervorosamente combatidos pela cidade: a *hybris* e a *asebeia*. Nos dois casos, o sujeito desrespeita o outro, que pode ser humano ou divino, ultrapassando sua natural esfera de ação. O desrespeito por ultrapassar a própria *moira* é um dos elementos que permitem uma aproximação entre as duas e que será analisado no decorrer da pesquisa.

As relações entre deuses e homens eram mediadas pela cidade, que assumia a responsabilidade e a autoridade de manter o sistema religioso por meio da escolha dos deuses a serem venerados como protetores. Além disso, também cabia a cidade a

⁴⁷ Pantel & Zaidman: 2006: 16.

⁴⁸ Zaidman: 2010: 165.

⁴⁹ Vernant: 1992: 88.

manutenção e o controle dos templos, bem como a organização dos grandes sacrifícios que permitiam a ligação da população com a divindade. Essa ligação era reforçada pela repetição de comportamentos e gestos rituais que eram estipulados pela tradição. Ao reproduzir esses atos, a pessoa não somente se sentia ligada a esfera divina, mas também reforçava o seu sentimento de pertencimento a uma comunidade política, uma vez que o grupo de pessoas que se reunia para realizar as práticas rituais era também o corpo cívico que se encontrava para deliberar e julgar na assembleia, no conselho e nos tribunais. Assim, a religião reforçava a coesão da cidade pela reafirmação dos laços que uniam os cidadãos, já que todos têm a mesma relação com a divindade.

O aspecto mais importante da religião cívica era o ritual, que todos os cidadãos deveriam respeitar. Por isso, Burkert considerou a cidade como uma comunidade sacrificial⁵⁰. O ritual de sacrifício é seguido de um banquete realizado em meio a muitas festividades, no qual os membros da comunidade estavam em contato direto, reforçando os seus laços de solidariedade. Dentro da comunidade, a pessoa era percebida como um participante ativo dos rituais, cuja organização era responsabilidade da cidade, que deveria garantir os meios necessários para a participação de todos.

A religiosidade era amplamente difundida na pólis, sendo responsável por sua constituição e manutenção de sua ordem⁵¹. Assim, a perpetuação da cidade era assegurada através da religião cívica⁵². A religiosidade era definida pela *eusebeia*, piedade, que representava uma série de comportamentos devidos às divindades, aos ritos, ao culto dos ancestrais, à família e à pólis. Através dessas práticas piedosas se desenvolvia um sentimento de solidariedade, pois eram estipulados os comportamentos socialmente aceitos e esperados pelo grupo. Uma dimensão da piedade se relacionava com a crença de que a prosperidade da cidade dependia da vontade dos seus deuses. Esse aspecto é importante para compreender os motivos pelos quais a *asebeia* era considerada um atentado contra a cidade, um delito público, que era levado ao tribunal por uma *graphe*.

A *eusebeia* fazia com que o homem reconhecesse sua condição humana, seus limites de atuação dentro do *kosmos* e a condição superior dos deuses que não estão sujeitos às mazelas humanas. Um homem piedoso não estaria predisposto a ultrapassar sua *moira*, e cometer, dessa forma, transgressões como a *hybris* e a *asebeia*. Outro

⁵⁰ Burkert: 1993: 305.

⁵¹ Gernet: 2001: 428.

⁵² Sourvinou-Inwood: 1991: 295.

aspecto da piedade, é que ela é devida a todos os deuses sem distinção, pois a partir do momento que o homem deixa de ter deferência e veneração a um deus já está desrespeitando toda a ordem estabelecida entre homens e divindades.

A tragédia *Hipólito* de Eurípides se desenvolve a partir desse aspecto da piedade. A peça narra a cólera da deusa Afrodite⁵³ que para punir a falta cometida por um único ser, Hipólito, arrasta para a infelicidade toda uma família, Teseu e Fedra⁵⁴. As transgressões de Hipólito são tanto *asebeia* quanto *hybris* que o conduzem para o seu destino trágico. Esses atos nefastos ocorreram por causa do seu orgulho em acreditar que tinha uma ligação especial e exclusiva com a deusa Ártemis⁵⁵:

Aceita, pois, querida senhora, de uma mão piedosa (χειρὸς εὐσεβοῦς ἄπο), esta coroa para os teus dourados cabelos. Sou o único entre os homens que tem este privilégio: conviver e conversar contigo, ouvindo o som da tua voz, sem olhar, porém, para o teu olhar.⁵⁶

Por se vangloriar dessa relação estreita com a deusa, Hipólito se mantém casto, como sinal de pureza, já que Ártemis é caracterizada por sua castidade. Para continuar nesse estado, ele se recusa a prestar reverência a Afrodite, mesmo diante das portas do templo da deusa do amor, menosprezando-a:

Servo: Esta que está às tuas portas, Cípris.

Hipólito: É ao longe que a saúdo, visto que sou puro.

Servo: No entanto é venerada e bem conhecida entre os mortais.

Hipólito: Não estou interessado em deuses que se limitem a taumaturgias nocturnas.

Servo: Meu filho, os deuses têm de ser honrados segundo o que eles próprios exigem.

Hipólito: Nem todos os deuses interessam a todos os homens, nem todos os homens a todos os deuses.

Servo: Desejo-te boa sorte com o senso que te falta.⁵⁷

A *hybris* de Hipólito é caracterizada por sua arrogância que o levou a acreditar que possuía um relacionamento especial com a deusa Ártemis e que, à conta disso, não

⁵³ A literatura grega oferece múltiplos exemplos do efeito devastador da cólera dos deuses, como a *Ilíada* de Homero e as tragédias *Bacantes* e *Andrômaca* de Eurípides.

⁵⁴ Segundo Frederico Lourenço na introdução de sua tradução de *Hipólito* (2005), Fedra é a personagem mais valorizada por Eurípides por ter que lutar contra a sua natureza, conseguindo vencê-la, mesma que a saída seja o suicídio.

⁵⁵ A deusa Ártemis em outros relatos míticos como os de Tirésias e Actéon pune severamente aqueles que a viram ou entraram em seus domínios acidentalmente (Zaidman: 2010: 188).

⁵⁶ Eurípides: *Hipólito*: 82-86. Tradução de Lourenço (2005).

⁵⁷ Eurípides: *Hipólito*: 101-105. Tradução de Lourenço (2005).

precisaria demonstrar sua deferência aos outros deuses. Já sua *asebeia* corresponde ao menosprezo a Afrodite. Por sua excessiva pureza e o desejo de estar próximo a Ártemis, Hipólito recusa Afrodite. Com essa atitude também recusa a parte do mundo corresponde a ela, questionando a distribuição de domínios correspondente a cada potência divina que assegura o equilíbrio das forças existentes no mundo. Isso caracteriza sua impiedade.

Hipólito também questiona a ordem natural a que os homens deveriam obedecer. Primeiro é o tempo dos efebos, que devem se dedicar à caça, domínio pertencente a Ártemis. Depois devem se dedicar ao casamento, domínio de Afrodite, assegurando assim a continuidade de seu nome. Dessa forma, a ordem natural é que os homens passem dos domínios de Ártemis ao de Afrodite. O erro de Hipólito é recusar-se a realizar essa passagem de um período a outro⁵⁸. Sua *hybris* o impede de enxergar a distinção e a necessidade desses dois domínios na vida humana, levando-o a cometer *asebeia* por desrespeitar a ordem estabelecida pelos deuses.

A tragédia mostra uma das facetas mais temerosas de uma *asebeia*: a falta de uma única pessoa pode conduzir todo o coletivo para a ruína. A impiedade era considerada uma ofensa contra a cidade, que era processada sob a forma de um delito público, a *graphe asebeias*⁵⁹. Na impiedade, prevalece a ideia de um atentado pessoal ao grupo social⁶⁰, pois a cidade se considerava sob a proteção divina que poderia acabar no momento em que os seus deuses protetores se sentissem ofendidos. Por isso, qualquer atentado à ordem sagrada era considerado uma ameaça a própria existência da pólis, já que uma impiedade impune poderia atrair a fúria dos deuses para toda a cidade, punindo-a assim como a família de Hipólito foi castigada. Ao punir o infrator, a cidade tinha a expectativa de se purificar e, dessa forma, de se resguardar dos resultados incalculáveis da fúria dos deuses.

De uma maneira geral, pode-se considerar a impiedade como a ausência ou a alteração do sentimento de piedade. Isso geraria um comportamento que é reprovável de

⁵⁸ Zaidman: 2010: 188.

⁵⁹ O direito ateniense possui vários delitos específicos para tratar determinadas ofensas contra o sagrado. Já a *graphe asebeias* possuía um sentido mais amplo. A condição fragmentada de nossas fontes torna a questão do uso jurídico e da definição jurídica da impiedade insolúvel. Sobre esse tema tratou MacDowell (1986: 199-200), que defende que a *graphe asebeias* era utilizada contra qualquer pessoa considerada ímpia, tenha ela consciência ou não do ato que cometeu, e que os processos de impiedade não eram restritos às contravenções específicas (MacDowell: 2002: 17). Já Rudhardt (1960) é favorável à ideia de o delito de impiedade estava bem definido no direito ático e para corroborar sua tese, demonstra que diferentes crimes contra o sagrado eram delimitados juridicamente, como, por exemplo, o furto de objetos sagrados.

⁶⁰ Boulanger & Gernet: 1987: 289.

acordo com a moral estipulada pela cidade na relação entre os homens e os deuses e também na interação entre homens.

Além dos atentados diretos contra a religião cívica e seus elementos representativos⁶¹, também eram consideradas como ímpias as ações desrespeitosas a religião familiar. A falta de respeito aos pais, ao culto dos ancestrais era também considerada uma impiedade, como evidencia o discurso *Contra Leócrates* de Licurgo:

Tenho a convicção, Cidadãos, que a providência divina observa com atenção todas as acções humanas, sobretudo o respeito que os homens demonstram para com os progenitores, para com os mortos e para consigo mesmos. É justo que assim seja: relativamente a quem nos deu o princípio da vida e de quem recebemos os maiores benefícios, seria a maior das impiedades (μέγιστον ἀσεβημά ἐστι), já não digo cometer alguma falta, mas até não empregar toda a nossa existência a compensá-los pelo bem que nos fizeram.⁶²

O dever de respeitar os pais e a apresentação desse ato como um dos componentes da piedade já era tratado por Ésquilo nas *Eumênides* (538-549), que ainda acrescenta o dever de receber e honrar os hóspedes na sua casa. Nessa tragédia, percebe-se o desenvolvimento da associação entre piedade e justiça que vai continuar por todo o período clássico, e que servia para designar todos os comportamentos que tornavam o homem, diante dos olhos da cidade, respeitoso aos deuses e aos outros homens.

No tratado *As virtudes e os vícios*, que é atribuído a Aristóteles, embora não deva ser do Estagirita, também se tem a relação entre piedade e a justiça (1250b). Já a impiedade é definida como um comportamento incorreto, uma injustiça, que é contrária à religião, à cidade e à família:

Há três formas de comportamento incorrecto (*adikia*): a impiedade (*asebeia*), a avidez (*pleonexia*) e a insolência (*hybris*). A impiedade (*asebeia*) consiste em ter um mau procedimento para com os deuses (*theoi*) e génios divinos (*daimones*), para com os mortos, os pais e a pátria; [...] É portanto característico do comportamento incorrecto (*adikia*) desrespeitar os costumes e preceitos ancestrais (*ta patria ethe kai ta nomima*), desobedecer às leis (*nomoi*) e

⁶¹ Como exemplo desses atos pode-se citar o episódio da mutilação das estátuas de Hermes e a profanação dos Mistérios em 415, a destruição de oliveiras sagradas, como trata o discurso de Lísias, *Sobre as oliveiras*, sacrifícios impróprios, roubos a templos, homicídios cometidos nas redondezas dos templos; como mostra o decreto de Diopites era uma atitude ímpia não acreditar nos deuses da cidade ou ensinar sobre as coisas celestes aspectos que levassem a contestar a natureza divina. (Plutarco: *Vida de Péricles*: 32).

⁶² Licurgo: *Oração contra Leócrates*: 94. Tradução de Segurado e Campos (2010). Vide 9.1.

aos governantes (*archontes*), enganar, cometer perjúrio, desrespeitar os acordos (*homologiai*) e as garantias dadas (*pisteis*).⁶³

Assim, impiedade envolve uma ofensa contra tudo aquilo que é importante para a manutenção da pólis: sua religião que é um dos aspectos integrante da construção da identidade da cidade⁶⁴; as famílias e a própria cidadania, já que ser um bom cidadão significa ser piedoso. Um cidadão piedoso acreditava e praticava o conjunto de atos e o sistema de símbolos que a cidade estabeleceu como forma de mediar as relações entre a esfera humana e a esfera divina. Ser piedoso era seguir os comportamentos estipulados pela tradição e participar de maneira empenhada das atividades realizadas pela cidade.

O tratado aristotélico *A constituição de Atenas* mostra que o exercício das atividades cívicas estava relacionado ao cumprimento dos deveres religiosos. Um dos aspectos para o exame preliminar que visava a confirmação da cidadania dos nove arcontes era a participação nos cultos familiares, a veneração aos ancestrais e o respeito aos pais⁶⁵. O relato do filósofo é mais um elemento que comprova a forte presença da religião, apesar de não ter uma organização institucional. Sua legitimidade e perpetuação estavam baseadas a tradição, ao respeito aos costumes ancestrais. Ser religioso significava participar e respeitar os cultos, já que eles indicam a veneração e a deferência dos homens aos deuses, assegurando as boas relações entre as esferas humana e divina, indispensáveis para a manutenção da cidade.

1.4 Opções de tradução

Como já foi demonstrada na primeira parte do capítulo, a investigação será conduzida a partir dos conceitos-chaves *dike*, *adikia*, *eusebeia*, *asebeia* e *hybris*. A ênfase maior será nos dois últimos conceitos e o restante auxiliará no entendimento destes. É importante fazer essa ressalva já que a pesquisa não fez uma seleção dos termos envolvendo a justiça e a injustiça nos discursos dos oradores, já que eles são recorrentes e possuem diferentes usos.

Diante da complexidade que envolve a tradução desses termos e para evitar dubiedades, serão demonstradas as opções de tradução para cada um desses conceitos.

⁶³ Aristóteles: *Das Virtudes e dos vícios*: 1251a30-1251b2. Tradução de Leão (2010).

⁶⁴ Pantel & Zaidaman: 2006: 12.

⁶⁵ Aristóteles: *A Constituição de Atenas*: 55. 3. Vide 9.

O objetivo é tornar o leitor ciente das escolhas para o desenvolvimento da pesquisa e deixar claro quais as palavras em português que irão remeter a noção grega.

De todos os conceitos, a *hybris* é a que apresenta maior dificuldade de tradução⁶⁶ para as línguas modernas, sendo traduzida por um conjunto variado de palavras, tais como violência, insolência, ultraje, injúria, arrogância, soberba, orgulho. Isso se deve pelo fato de ser uma noção complexa que representa a mistura de um estado psicológico (a vontade de satisfazer determinado tipo de desejo) e da ação negativa que a realização do desejo provoca em outra pessoa⁶⁷, como demonstra a definição de Aristóteles: “Consiste o ultraje (*hybris*) em fazer e em dizer coisas que possam fazer sentir vergonha a quem as sofre, não porque haja outro interesse além do facto em si, mas por mero prazer”⁶⁸.

Dentre as palavras portuguesas utilizadas para traduzir a *hybris*, escolheu-se o termo ultraje para representar essa noção. Todas as outras hipóteses antes avançadas, dependendo do contexto, podem transmitir também adequadamente a ideia de *hybris*, já que representam uma forma de desrespeito. Mas a palavra ultraje é a única que contém o componente de ofensa a dignidade da pessoa, bem como a ideia de transgressão as leis, regras e princípios estabelecidos por uma sociedade.

As palavras *eusebeia* e *asebeia* são traduzidas respectivamente por piedade e impiedade. Contudo, a palavra piedade também é utilizada para a tradução de outros termos gregos (*eleos* e *hosios*) e a impiedade para *anosios*⁶⁹. Apenas *hosios* e seu antônimo estão ligados especificamente à esfera religiosa. *Eleos* pode ser utilizada no sentido de esperar dos deuses um sentimento de pena para com uma pessoa ou diante de uma situação. Para compreender essas nuances, primeiramente deve-se definir o que entendemos por piedade e a ideia que cada termo grego transmite.

Para nós, a piedade remete a dois sentidos básicos, que podem ser facilmente comprovados em diversos dicionários da língua portuguesa. O primeiro sentido é relativo ao amor e ao respeito às coisas sagradas e expressa também um sentimento de religiosidade e devoção. O segundo indica compaixão pelos sofrimentos alheios ou um sentimento de pena e dó. O desenvolvimento do último sentido relaciona-se com a maneira de nós concebermos a religião, que é marcada pela concepção do Deus segundo

⁶⁶ Macdowell: 1986: 129.

⁶⁷ Fishser: 1976: 184.

⁶⁸ Aristóteles: *Retórica*: Livro I: 1378b. Tradução de Júnior, Alberto e Pena (2005).

⁶⁹ Os termos que denotam as relações entre homens e deuses foram analisados por Dover: 1974: 246-250, na perspectiva de a piedade ser um valor moral para a sociedade ateniense.

o cristianismo. Deus é transcendental, onipresente e onisciente e possui uma infinita compaixão, já que se compadece dos sofrimentos humanos e pode interferir para amenizá-los. Dessa forma, nossa concepção de piedade está fortemente marcada pelo segundo sentido.

O sentimento de comoção diante da dor alheia é expressa pela palavra *eleos* que de acordo com Aristóteles é definida como uma

certa pena causada pela aparição de um mal destruidor e aflitivo, afectando quem não merece ser afectado, podendo também fazer-nos sofrer a nós próprios, ou a algum dos nossos, principalmente quando esse mal nos ameaça de perto. É evidente que, por força das circunstâncias, aquele que está a ponto de sentir piedade se encontra numa situação de tal ordem que há-de pensar que ele próprio, ou alguém da sua proximidade, acabará por sofrer mal, idêntico ou muito semelhante ao que referimos na nossa definição.⁷⁰

Assim, quando *eleos* é traduzido para o português como piedade, remete a ideia de uma identificação com o mal que o outro está sofrendo, o segundo sentido da palavra. Para evitar equívocos, durante toda a pesquisa *eleos* será traduzido por compaixão, palavra que expressa melhor a aproximação com a situação do outro.

A palavra piedade ao ser utilizada como uma escolha de tradução durante a investigação sempre remeterá ao primeiro sentido, isto é, ela expressará a veneração e a deferência dos homens aos deuses e o respeito ao sagrado. A piedade pode ser utilizada para traduzir *hosios* e *eusebeia*. Para a distinção entre os dois termos, teve-se como referência ao dicionário grego-português (Malhadas et al, 2008). No dicionário, *hosios* possui sete sentidos

1. Estabelecido ou permitido pela lei divina ou da natureza; 2. Consagrado (local); 3. Piedoso; religioso; respeitoso (pessoa); 4. Justo; honesto; 5. Santo venerável (divindade); 6. Os puros, ref. aos sacerdócios de Delfos; 7. Leis divinas.

e *eusebeia* cinco sentidos

1. Respeito e amor aos deuses; piedade; 2. Piedade; veneração; respeito filial por alguém; 3. Reputação de piedade filial; 4. pl. atos de piedade 5. tard. temor de Deus.

⁷⁰ Aristóteles: *Retórica*: Livro II: 1385b. Tradução de Júnior, Alberto e Pena (2005).

Percebe-se que *hosios* não tem o sentido de veneração e temor que caracterizam a esfera da religião. O termo é utilizado preferencialmente para designar tudo aquilo que é permitido e recomendado pelos homens e pelos deuses, transmitindo a noção de ação que é permitida pela lei divina e humana⁷¹. Também é usado para qualificar o homem, o ato ou a coisa que respeita esses deveres, principalmente no que se refere ao sagrado e à família. Por fim, o termo se refere às qualidades necessárias para a participação de um sacrifício ou ritual, a pureza.

A *eusebeia* se refere a religiosidade como um todo, designando o conjunto de comportamentos estipulados pela tradição e sentimentos considerados necessários para manutenção da religião, seja ela na cidade, no interior da família ou mesmo no espírito do indivíduo, possibilitando a sensação de que o fiel possui um contato íntimo com a divindade.

Por isso, optou-se em utilizar a palavra piedade para se referir-se a *eusebeia*. Esse termo poderia ser traduzido por devoção, contudo, a tradução por piedade facilita a comparação e a análise com seu antônimo, que é traduzido por impiedade. Já para *hosios* não foi elaborada uma escolha final, sendo que a palavra será traduzida de acordo com o contexto por religiosidade, sentimento religioso, sagrado ou puro. A *asebeia* será traduzida por impiedade, pois representa a ausência ou a alteração da *eusebeia* (piedade). *Anosios* é a ação contrária a *hosios* e determina as transgressões das leis divinas e humanas⁷². Assim como seu antônimo não se encontrou uma palavra chave para designá-lo. Será traduzida por impuro, sacrílego e profano e marcada a sua aparição ao longo do texto.

Ambas as palavras possuem uma ligação com a *dike*⁷³ e seus opostos com a *adikia*. A *dike* no dicionário grego-português (Malhadas et al. 2006) é traduzida por

1. Norma; uso; costume; maneira de ser ou de fazer;
2. Regra a ser seguida; direito; justiça; equidade;
3. Direito; razão;
4. Punição; condenação; pena;
5. Ação judiciária; processo privado;
6. Julgamento; sentença; decisão;
7. Dice; a Justiça *person*.
8. A Vingança ou o Castigo;
9. à maneira de.

⁷¹ Benveniste: 1995b: 102.

⁷² A transgressão as leis humanas e divinas é marcada pelo uso judicial da palavra que é utilizada para qualificar os assassinos (Burkert: 1993: 515).

⁷³ Essa relação é explicada na expressão *hosios kai dikaios*. Exemplos de ocorrências e as explicações para essa expressão encontram-se em Chantraine (1983: 831).

Essas possibilidades de sentidos podem ser atribuídas com a própria modificação da palavra ao longo do tempo. Primeiramente a palavra designava uma maneira correta de agir concordante com o estabelecido pelo coletivo. Com o tempo ela passou a ser usada para expressar situações em que se cessavam os abusos provenientes do poder da violência e da força⁷⁴. Também a palavra passou por uma especialização, tornando-se um termo técnico do vocabulário judiciário ateniense para denominar os processos privados, que poderiam somente ser instaurados pela parte lesada, ou seus representantes legais. A *dike*, que será traduzida por justiça, relaciona-se diretamente com a noção de *moira*, no sentido de que cada coisa deve ocupar o seu lugar no *kosmos*.

Adikia representa a ausência da *dike* e é utilizada para nomear uma ação não concordante com as regras a serem seguidas pela coletividade. Além disso, outra característica da injustiça é a intencionalidade. Como apresenta Aristóteles, ao praticar um ato de injustiça o autor tem desejo de fazê-lo e, ao contrário, quem sofre não o deseja:

Entendamos por cometer injustiça (ἀδικεῖν) causar dano voluntariamente em violação da lei. [...] As pessoas agem voluntariamente quando sabem o que fazem, e não são forçadas. [...] Os motivos pelos quais premeditadamente se causa dano e procede mal em violação da lei são a maldade e a intemperança [...] Sofrer injustiça é ser vítima de um tratamento injusto por parte de um agente voluntário; pois cometer injustiça definiu-se antes como um acto voluntário. E porque quem sofre injustiça sofre necessariamente um dano, e um dano contra a sua vontade [...].⁷⁵

A intencionalidade aproxima a *hybris* da *adikia*, já que uma característica fundamental para caracterizar o ultraje é a intencionalidade do autor em realizar o ato. Dessa forma, a *hybris* pressupõe uma consciência do autor no quanto o seu ato será prejudicial e por isso deve ser punido de uma forma tão severa. Já a *asebeia*, pode ser cometida sem uma intenção específica. O desconhecimento dos preceitos religiosos deveria ser uma situação rara, pois era muito vivo no cotidiano, seja regulando os comportamentos ou a moral. Mesmo assim, a lei considerava um ato de impiedade quem ofendesse a esfera sagrada, mesmo sem saber⁷⁶.

⁷⁴ Benveniste: 1995b: 109.

⁷⁵ Aristóteles: *Retórica*: Livro I: 1368b -1373b. Tradução de Júnior, Alberto e Pena (2005).

⁷⁶ MacDowell: 1986: 199. Um exemplo dessa situação é o caso de Ésquilo que é estudado por Bauman (1990: 45-6). Ésquilo foi acusado de impiedade por haver quebrado o voto de silêncio, ao ter revelado alguns Mistérios nas suas peças, mesmo não sendo iniciado. Não se sabe ao certo o desfecho do caso, mas

1.4.1 As Fontes

Para a elaboração da pesquisa foram utilizadas diversas fontes. Optou-se em utilizar sempre as traduções das obras em português já existentes⁷⁷ ao invés de traduzir todas as referências utilizadas na pesquisa. Essa escolha se deu por um quesito prático, para otimizar o tempo da investigação e se debruçar mais na análise e reflexão dos discursos de Demóstenes, que possui poucos discursos traduzidos para o português.

Dessa forma, para a realização do capítulo que constitui a Parte II da pesquisa foram utilizadas as traduções para o português da obra de Sólon realizada por Leão (2001) e, com relação à Teógnis, optou-se pela a tradução de Onelley (2011)⁷⁸. Com relação às obras de Sólon, para as citações das referências, continuou utilizando o mesmo sistema de citações simplificadas presente na tradução de Leão. Assim, os fragmentos da obra poética são identificados de acordo com a numeração de West, mas precedidos da letra F que indica fragmento, sendo expressa da seguinte maneira, por exemplo F14W. Para a coletânea de leis elaboradas por Ruschenbusch, optou-se em indicar a referência de onde o trecho foi retirado, sempre que houver uma citação. Por isso, será adicionado entre parêntese às referências das obras antigas somente quando se referir a coletânea de Ruschenbusch. Para as tragédias de Ésquilo, também optou-se em utilizar as traduções para o português, de diferentes tradutores.

Quando não houver a tradução publicada, será realizada uma, facultando nesses casos também o original. As traduções próprias são exercícios decorrente do esforço investigativo, não tendo o intuito de fornecerem traduções finalizadas sobre os trechos dos discursos analisados. Dessa forma, para a tradução privilegiaram-se os discursos de Demóstenes.

O levantamento das ocorrências foi feito através do instrumento de pesquisa Diogénes que é alimentado com o banco de dados presente no *Thesaurus Linguae Graecae*. Também se utilizaram as ferramentas disponíveis do *Perseus Project*. Basicamente, o processo desenvolveu-se em três etapas. Primeiro a pesquisa de ocorrências conjuntas dos termos *hybris* e *asebeia*. Depois uma pesquisa separada de cada termo no *corpus*. E por fim, uma pesquisa das ocorrências do termo *eusebeia*, para

aparentemente ele foi inocentado, o que indica que o desconhecimento era um forte argumento favorável à absolvição.

⁷⁷ Das edições em língua portuguesa, foram utilizadas aquelas que eram mais acessíveis apesar do conhecimento de outras edições, desde que garantissem sempre qualidade e respeito pelo original.

⁷⁸ A tradução de Onelley utilizou o texto de West como base. Onelley: 2009: 12.

verificar se ela desempenha alguma função no desenvolvimento do argumento da impiedade. Esse processo foi realizado no *corpus* do cânone dos dez oradores, sempre com ênfase nos discursos de Demóstenes. Também foi realizado esse levantamento nas obras de Sólon e de Teógnis e nas tragédias de Ésquilo, que integrará a segunda parte da investigação apresentada a seguir.

Os textos gregos utilizados para a tradução foram todos retirados do Diogénes e comparados com outras edições gregas. Os poucos casos em que houve discordância, prevaleceu a edição presente no Diogénes. Além do Diogénes, para os discursos *Contra Andrócion*, *Contra Timócrates* e *Contra Aristócrates* foram utilizados os textos gregos presentes na edição da *Belles Lettres* com texto estabelecido por Octave Navarre e Pierre Orsini. Para o *Contra Mídias* e *Contra Cónon* a edição de J. H. Vince da Loeb. Para o *Contra Mídias* também se consultou o texto estabelecido por Humbert e Gernet da *Belles Lettres*. O texto dos restantes discursos utilizados pertence a coleção Clarendon Press da Oxford Classical Texts. Os discursos *Sobre a falsa embaixada* e *Sobre a Coroa* foram editados por Butcher. Já os discursos *Contra Beoto I e II*, *Contra Macártato*, *A favor de Fórmion*, *Contra Onetor I e II*, *Contra Áfobo I e II*, *Contra Estefáno I e II*, *Contra Dionisodoro*, *Contra Nicóstrato* pertencem a edição realizada por Rennie.

Para os discursos de Ésquines *Contra Timarco*, *Sobre a falsa embaixada* e *Contra Ctesionte* foi utilizado o texto estabelecido por Victor Martin e Guy de Budé para *Belles Lettres*.

PARTE II

A constituição da *hybris* e da *asebeia* na mentalidade ateniense: um breve percurso do ultraje e da impiedade

CAPÍTULO 2

Hybris e asebeia na poesia arcaica e nas tragédias

A construção das noções de *hybris* e de *asebeia* como prejudiciais a vida coletiva remonta diretamente à constituição e a consolidação da pólis e de suas instituições. No caso ateniense, essas noções conheceram um longo período de afirmação e tornaram-se, em especial, um perigo iminente para a democracia, sendo capazes de fazer ruir as instituições responsáveis pela manutenção do regime político e até mesmo capazes de atrair a fúria divina e com isso trazer graves malefícios à coletividade.

A partir dos poemas de Sólon e de Teógnis, pode-se perceber que a construção dessas noções como nocivas a coletividades são anteriores ao estabelecimento do regime democrático. Dessa forma, antes da consagração da democracia ateniense a *hybris* e a *asebeia* já pertenciam ao imaginário da época como sendo capazes de desestruturar a ordem estabelecida. Por vezes, tais delitos são praticados pelos aristocratas, como apresenta Sólon, ou então a atitude do povo que é criticada por Teógnis.

Pelos riscos possíveis, é necessário que a cidade aja rapidamente para se resguardar. Por isso, deve condenar de forma rígida os culpados desses delitos. Somente por que houve, na mentalidade ateniense e grega em geral, a afirmação da *hybris* e da *asebeia* como crimes que ameaçam toda a cidade é que essas noções passaram a ser utilizadas de forma tão eficaz para caracterizar negativamente os adversários, seja nos tribunais ou nas reuniões da assembleia.

Para chegar a ponto de se tornar um recurso retórico eficiente que os oradores usassem com frequência, os conceitos de *hybris* e de *asebeia* passaram por modificações, que serão analisadas nesse segundo momento da investigação. Não é intuito este estudo abranger todas as transformações sofridas pelas noções em todo o

corpus literário, já que para isso era necessária uma metodologia diferente da adotada até agora, e também por esse tipo de abordagem não ser pertinente ao escopo da pesquisa. Assim, nessa parte serão analisados alguns temas recorrentes nos oradores com o objetivo de demonstrar como eles se consolidaram na mentalidade ateniense até o século IV. Dentre os temas, o foco se voltará principalmente para a construção da *hybris* e da *asebeia* como noções que podem conduzir toda a cidade à ruína, sendo que o responsável pela situação catastrófica não são os deuses, mas sim os atos injustos, ímpios e ultrajantes dos homens.

Para essa tarefa, selecionaram-se os poemas e fragmentos de Sólon e Teógnis. Não se irá iniciar a jornada com a análise dos textos homéricos e hesiódicos, apesar de se reconhecer a importância e a relevância dessas fontes para a compreensão da *hybris* e da noção de justiça e injustiça no mundo antigo. Além disso, vale ressaltar que os poetas de Atenas e Mégara foram influenciados diretamente pela noção de justiça e *hybris* desenvolvida pelo poeta beócio, que é pautada pela condenação da transgressão das regras estabelecidas, isto é, não se deve incorrer na *hybris*. Outro aspecto do pensamento de Hesíodo é o zelo para com a justiça, que é associada à figura de Zeus, e a crença de que a via da justiça seria a melhor solução para o fim das disputas.

De forma sucinta, pode-se afirmar que a justiça em Hesíodo possui três pontos essenciais. O primeiro é que os homens não devem ultrapassar sua *moira*, ou seja, aquilo que lhe é determinado, seu destino. Obedecer aos limites da *moira* significa não praticar a *hybris*, que ofende aos deuses. O segundo é a relação da *dike* com a *time*, o comportamento correto que se deve ter de acordo com a dignidade própria de cada estatuto social. Cada um deve reconhecer e aceitar a parte que lhe cabe não desejando ou ultrapassando a parte de outrem. O último é o reconhecimento da justiça como um elemento divino e ainda que Zeus soberano é o responsável por sua manutenção, castigando, em algum momento que é difícil de prever, todos os injustos⁷⁹.

A escolha de iniciar-se com Sólon e Teógnis deve-se ao fato de os dois poetas narrarem as intensas transformações sociais que marcaram a evolução da pólis e a abertura da participação popular no campo político. O interesse maior é perceber como a cidade, uma nova organização da vida humana que estava se afirmando, se comportava diante de atos considerados ultrajantes e ímpios. Além disso, nesses autores tem-se uma reflexão acerca da justiça e de seu antônimo decorrente das transformações

⁷⁹ Gomes: 2007: 92.

sociais e econômicas que modificaram toda a estrutura social. Outro fator que orientou a seleção foi que o primeiro registro da *eusebeia* se encontra na obra de Teógnis. Sua poesia é muito importante para perceber o início da definição da noção de *asebeia* até ao momento em que, no século V, se torna um instrumento de perseguição, principalmente utilizado contra os filósofos⁸⁰.

Outro campo vasto para a análise da *hybris* e as ações negativas decorrentes da ofensa aos deuses é o das tragédias. Em algumas delas, o ultraje resultante do desafio a uma determinada ordem ou ditame é o principal elemento responsável por conduzir o herói ao seu destino trágico. Os deuses podem influenciar nessa trajetória punindo as ações negativas e principalmente o desejo de ultrapassar os próprios limites envolvendo a personagem nas redes da *ate*, a cegueira que levaria a personagem ao seu erro.

A *ate*⁸¹ pode ser entendida como uma irregularidade na mente, uma cegueira do espírito, que provoca um comportamento irracional que acaba por conduzir a pessoa a uma situação de ruína. Ela é um ofuscamento dos sentidos, uma incapacidade de raciocinar que leva o homem à perdição. Como a *hybris*, a *ate* é um conceito moral, mas diferentemente da primeira ela também pode representar uma interferência divina. Na *ate* estão implícitas as noções de erro, castigo e expiação. Ela marca a junção das esferas humana e divina pela responsabilidade e culpa da desventura que acontece aos homens, pois os erros que arrastam o homem para a ruína foram enviados pelos deuses e por isso dificilmente alguém pode resistir⁸².

Assim, na tragédia os temas da *hybris* e da *ate* estão muito próximas e por vezes se relacionam com a punição divina enviada para corrigir um transgressor. Além disso, a *hybris* também se relaciona com a *asebeia* como já foi exemplificado anteriormente com a tragédia *Hipólito*⁸³, que demonstra a relação entre o ultraje e a impiedade, que consiste na negação do culto a uma deusa em favor de outra. Com essa atitude, a personagem recebe a punição incontrolável dos deuses, que não se abate somente sobre ela, mas também conduz toda sua família à ruína.

Dentre todas as possibilidades de análise que as tragédias nos oferecem, a investigação se concentrará somente em um aspecto, aquele que se tornou comum na retórica dos oradores: a possibilidade de destruição de toda a cidade da parte dos deuses

⁸⁰ Cf. Derenne: 1930; Leite: 2009: 101-111.

⁸¹ Novamente, a opção em não iniciar a discussão da *ate* em Homero, que por si só demandará um esforço de análise que extrapola as limitações da investigação. Cf. Malta (2000) com um trabalho específico que trata da *ate* no último canto da *Iliada*.

⁸² Jaeger: 2003: 302.

⁸³ Cf. 1.3.

por um ato de *hybris* e *asebeia* de seus governantes. Nos oradores, a preocupação não seria restrita aos governantes, mas serve para alertar os atos negativos de todos os cidadãos, recurso que foi muito utilizado no *Contra Mídias* e no *Contra Neera*⁸⁴. O desenvolvimento dessa argumentação aparece a partir da premissa de que um ultraje ou uma impiedade sem punição acarretariam sérios malefícios para toda a cidade, uma vez que poderiam atrair a fúria divina,⁸⁵ além de que a impunidade serviria de incentivo para que se cometessem outros crimes⁸⁶.

Para essa análise foram selecionadas, a título de amostra, três tragédias de Ésquilo, *Agamêmnon*, *Sete contra Tebas* e os *Persas*, pois elas apresentam o contexto em que a cidade está numa situação conflituosa por causa de uma guerra: seja pelo seu término e a disputa pelo poder provocada pelo retorno do rei, como em *Agamêmnon*; seja pela eminência dela e as tensões provocadas pela cidade sitiada, como narrado em *Sete contra Tebas*; seja ainda pelo fim de uma guerra e as mazelas da derrota, contada nos *Persas*. As tragédias possibilitam demonstrar como o teatro, um importante lugar de crítica e discussão dos assuntos relativos à pólis, serviu para consolidar na mentalidade ateniense a ideia de que um delito impune, ainda mais se tratando de um crime grave como a impiedade e os ultrajes, pode provocar a ruína de toda a cidade.

Para a condução da reflexão desses autores, primeiramente se analisará a injustiça, o ultraje e a impiedade no período arcaico através de Sólon e Teógnis. Nesses poetas é fácil perceber como a *hybris* e a ofensa aos deuses são consideradas ações injustas. Neles, a manutenção da ordem estabelecida é o principal sinal de justiça e essas ações provocam desordem, já que podem gerar contendas civis. Eles estão preocupados com a *stasis* de suas cidades, buscando entender as causas e propor soluções para cessá-la. No segundo momento, se deterá na análise das tragédias selecionadas. Nelas, o problema da *stasis* não é tão evidente, mas está sempre a alertar a plateia sobre os riscos constantes a que a cidade está submetida, como, por exemplo, a guerra e as ações ultrajantes e ímpias de seus governantes.

⁸⁴ Cf. 7.

⁸⁵ Demóstenes: *Contra Mídias*: 227.

⁸⁶ Demóstenes: *Contra Mídias*: 118.

2.1 *Adikia, hybris e asebeia* no mundo arcaico

O tema da justiça no período arcaico tem suscitado uma série de debates entre os especialistas como nos artigos de Gagarin (1974) e Dickie (1978), cuja argumentação será agora evocada, como exemplo da controvérsia que envolve estas questões. Outros debates poderiam também ser aqui tratados. A escolha por eles é devido às opiniões divergentes no que se refere a traduções da palavra *dike* para determinados trechos da obra *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo. Assim, ao mostrar esse debate, também se introduz a discussão em Hesíodo, que influenciou os poetas de maior interesse da pesquisa.

Para Gagarin, em *dike* não há qualquer conotação moral e o termo foi utilizado no pensamento grego com dois sentidos básicos: o primeiro, para indicar um comportamento ou uma maneira de ser; o segundo, no sentido de decisão, veredicto, lei. O primeiro caiu em desuso e tornou-se obsoleto já no período arcaico, e do segundo originou-se o sentido de tribunal e processo, muito utilizado nos séculos V e IV. Os sentidos de *dike* utilizados no período arcaico são derivados de Hesíodo, que em seus poemas inovou com a implementação de *dike* no sentido de decisão. Para o autor é esse sentido que irá predominar nas obras de Sólon e Teógnis, pois eles aplicaram a *dike* majoritariamente para os comportamentos relativos à esfera econômica e para as implicações políticas derivadas de tal comportamento, como foi utilizado pelo poeta beócio.

Para defender sua posição, Gagarin utiliza os fragmentos 4W⁸⁷ e 13W de Sólon relacionando-os com a poesia de Hesíodo, já que ambas as obras tratam da prosperidade econômica e uma possível ruína da cidade quando adquirida de forma equivocada. Para ele, Sólon não está preocupado com a justiça e a injustiça em um sentido mais amplo, mas se detém na análise de exemplos específicos, principalmente os voltados para a esfera econômica⁸⁸. É também nesse contexto que a *hybris* aparece na obra do poeta beócio, para marcar a riqueza adquirida erroneamente por seu irmão. Sólon não está preocupado em definir a justiça, mas sim a condição fundamental para a melhor organização da cidade, a *eunomia*⁸⁹, a boa-ordem. Sendo assim, a justiça constitui somente um dos elementos necessários para a manutenção da boa-ordem.

⁸⁷ Para assinalar o uso da edição do West, após o número do fragmento será acrescido o W.

⁸⁸ Gagarin: 1974: 191.

⁸⁹ Gagarin: 1974: 192.

Sobre Teógnis, o estudioso ressalta que ele também está preocupado com as violações do sistema legal, expresso pelo termo *dike*. Em sua obra, o poeta lamenta que os injustos, que também são aqueles de condição inferior, estejam provocando essas violações e dessa maneira prejudicando as trocas realizadas na cidade. Da mesma forma que em Sólon, a *dike* é utilizada em casos específicos referentes à esfera econômica e política. Assim, para Gagarin nessas obras a *dike* não apresenta nenhuma conotação moral e permanece essencialmente como um termo legal⁹⁰ e esse quadro continua até pelo menos 480.

Ainda de acordo com Gagarin, a concepção da *dike* como uma força cósmica responsável pela manutenção da ordem universal será desenvolvida somente depois com os pré-Socráticos como, por exemplo, em Heráclito⁹¹. Essa concepção influenciará de forma determinante a ideia de justiça no século V, que se apresenta como uma forma divina capaz de intervir nos assuntos humanos para mantê-los na justa ordem, como foi especialmente explorada pelo teatro de Ésquilo.

Dickie, contrariamente, acredita que é possível perceber o conteúdo moral da *dike* desde o início da poesia e do pensamento gregos e por isso esse termo pode ser traduzido por justiça. Para defender sua tese, analisa os trechos traduzidos por Gagarin com o objetivo de demonstrar que em alguns pertencentes a *Iliada*, a *Odisséia* e *Os trabalhos e os dias*, a *dike* pode ter um conteúdo moral e por isso pode ser traduzida por justiça e não deve ser necessariamente ser traduzida por sentença. Para Dickie, quando Hesíodo utiliza o termo *dike* é para evidenciar que o procedimento legal está corrompido e é favorável a uma das partes e que a justiça consiste na realização de julgamentos imparciais⁹². É nesse contexto que o poeta faz a oposição entre *dike* e *hybris*, que é apresentada como a transgressão da ordem estipulada. O poeta nas suas obras demonstra as vantagens da primeira e os prejuízos da última, pois Zeus sempre envia uma pesada retribuição ao ato injusto e ultrajante para que prevaleça a justiça e, conseqüentemente, a ordem. Essa ideia de que os atos justos servem para evitar desastres decorrentes da retribuição divina irá permanecer na mentalidade grega desde Hesíodo até Platão⁹³ e é uma evidência forte para corroborar a tese de que a *dike* desde o início já possui um conteúdo moral.

⁹⁰ Gagarin: 1974: 187.

⁹¹ Gagarin: 1974: 197.

⁹² Dickie: 1978: 98.

⁹³ Rodgers: 1971: 293; Dickie: 1978: 101.

Rodgers (1971), em uma discussão anterior, contribui também para a percepção da *dike* no mundo grego antigo. De acordo com ele, para os gregos a concepção de justiça está relacionada com ação e reação e não estritamente com uma definição do que é certo ou errado⁹⁴. Dessa maneira, os atos injustos e ultrajantes podem levar a consequências nefastas, pois transgrediram a ordem estabelecida. Assim, uma ação errada terá como resultado algo negativo que corre o risco de afetar não somente o transgressor, mas sim toda a comunidade. Por isso, esses atos devem ser punidos, resguardando assim a coletividade dos efeitos nocivos. Nesse processo não há necessariamente um julgamento moral das ações cometidas. Por isso, a justiça se relaciona predominantemente com a ideia de retribuição existente entre determinada falta e a punição que acarreta.

Diante da análise das fontes e da síntese de como a justiça foi abordada por alguns estudiosos, a tese de que a justiça, durante o período arcaico, está relacionada à ideia de retribuição parece mais coerente e também a que explica melhor as relações da justiça e de seu contrário com a *hybris* e a ofensa aos deuses. A ideia de retribuição marcará todo o desenvolvimento da justiça no pensamento grego. Outro ponto fundamental para a compreensão do desenvolvimento da justiça é o princípio de ordem e equilíbrio, impresso na própria concepção de *kosmos*⁹⁵. A concepção de “justa medida” esteve sempre norteando as reflexões a respeito da cidade, pois esse era o ideal buscado pela pólis. A religiosidade apresenta argumentos fortes desse ideal como, por exemplo, as inscrições do oráculo de Delos “conhece-te a ti mesmo” e “nada em excesso”.

Nas tragédias, o sentido de justiça permanece essencialmente como o da retribuição e da punição enviada pelos deuses, como pode-se notar através da intervenção divina, na sequência da incursão no erro trágico, que serve para restituir a ordem depois da transgressão.

Já nos discursos forenses, o lado mais explorado pelos oradores é o dever do cidadão de dar o seu veredicto de acordo com as leis e os juramentos, pois assim ele seria justo⁹⁶. Nos oradores tem-se o sentido da justiça como a ação correta e a partir daí o desenvolvimento da noção daquilo que seria correto e errado. Mas, mesmo assim, prevalece a noção da concepção de justiça como retribuição e sua necessidade para a

⁹⁴ Rodgers: 1971: 294.

⁹⁵ Cartledge & Millet: 1998.

⁹⁶ Demóstenes: *Contra Mídias*: 32, 118; Demóstenes: *Oração da Coroa*: 1, 2; Andócides: *Sobre os Mistérios*: 9.

manutenção da ordem. Esses aspectos serão apresentados de forma mais elaborada na terceira parte da investigação.

2.1.1 *Hybris* em Sólon: ultraje e sua relação com a injustiça

A figura de Sólon, desde a Antiguidade, reuniu um grande interesse, pois é considerado o iniciador do caminho que levaria à democracia ateniense através de suas reformas que foram realizadas em inícios do século VI. Nesse momento, a Ática passava por turbulências, já que as camadas populares reivindicavam maior participação popular e a questão agrária tornava o clima ainda mais tenso. Esse interesse pode ser facilmente comprovado pelo fato de Sólon pertencer às diversas listas de sábios que circulavam na Antiguidade. Essas listas servem para demonstrar quais eram as atitudes e virtudes esperadas e também que eram apreciadas pela coletividade, como evidencia a obra de Plutarco *O banquete dos setes sábios*. Além dessa obra, Plutarco tem outra a respeito do estadista ateniense, intitulada *Vida de Sólon*, essencial para o conhecimento da atividade do legislador. Uma boa parte da *Constituição dos Atenienses* é dedicada à descrição das reformas e medidas realizadas por Sólon. Os oradores também o citam constantemente (com frequência de forma abusiva, do ponto de vista da objetividade histórica), para ressaltar os valores democráticos, uma vez que ele é mencionado como o pai do regime democrático ou mesmo para ressaltar a necessidade de obediência às leis tradicionais propostas, como acontece no discurso de Demóstenes *Contra Aristócrates*, em que um dos seus recursos retóricos consiste em citar as leis ancestrais a respeito do homicídio para comprovar a ilegalidade de um novo decreto⁹⁷.

Além dos relatos posteriores também nos restaram alguns fragmentos dos poemas do estadista que permitem reconstituir seu pensamento, bem como oferecer vestígios para analisar a situação de Atenas durante o período arcaico e o impacto que o estadista provocou com suas reformas e propostas. Sólon teve um papel essencial para assegurar a independência dos camponeses ao promover o fim da escravidão por dívidas, uma solução que, apesar de aparentar ser radical, é menos do que a reforma agrária reivindicada pelos grupos desfavorecidos. Por causa das mudanças realizadas, Sólon sofreu críticas das duas frentes, dos nobres e dos camponeses. O primeiro grupo acreditava que o estadista tinha avançado muito, já o segundo que as reformas tinham

⁹⁷ Demóstenes: *Contra Aristócrates*: 53. Cf. 5.2.

sido insuficientes. Por isso, desejavam que ele se tornasse um tirano para realizar a distribuição de terras. A respeito dessas críticas, Sólon contra-argumenta indicando que suas ações foram de acordo com que ele tinha planejado e seguindo os preceitos divinos e legais da cidade, já que não as realizou sob o regime da tirania:

Uns para a rapina vieram: alimentavam grandes esperanças,
E julgava, cada um deles, muita riqueza vir a encontrar
E que eu, com meu trato afável, rudes intentos revelaria.
Vão projectos tinham então, mas agora, comigo ofendidos,
Olhares de revés me lançam todos, como a um inimigo.
Mas não há motivo, pois quanto prometi, de acordo com os deuses eu fiz
e o mais que realizei não foi em vão; nem com a força da tirania
me agrada ..., nem que da pingue terra
pátria os vilões e nobres igual quinhão possuam.⁹⁸

Em outro fragmento, F5W, o estadista também ressalta que suas ações governamentais foram pautadas na justiça, dando a cada um dos grupos aquilo que lhe era devido, não permitindo que nenhum dele se sobrepusesse ao outro. Nesse fragmento, o estadista também demonstra que concedeu ao *demos* privilégios, mas fez isso mantendo-se equidistante, pois não retirou nem acrescentou honra (*time*) que é devida a cada um:

Ao povo, portanto concedi privilégio bastante
e honra não lhe retirei nem acrescentei;
aos que detinham a força e as riquezas granjeavam respeito
também a esses garanti que nenhuma afronta sofressem.
De pé, lancei um forte escudo sobre ambos:
vencer com injustiça (*adikos*), não o permiti, a nenhum deles.⁹⁹

Sólon desempenhou um papel essencial para o desenvolvimento futuro da democracia, pois a partir da afirmação de que todos são iguais em um aspecto, a liberdade, ofereceu subsídios para o desenvolvimento posterior da *isonomia*, um dos fundamentos da democracia. Entretanto, estes avanços que haveriam de conduzir à democracia não significavam um nivelamento total da sociedade e o fim das suas desigualdades. Em nenhum momento nas propostas de Sólon, se vê uma tentativa de

⁹⁸ Sólon: F34W. Tradução de Leão (2001).

⁹⁹ Sólon: F5W. Tradução de Leão (2001).

equiparação total entre os grupos e sim a promoção de meios que garantam a participação de todos os cidadãos nos assuntos públicos.

Um dos conceitos básicos para entender o pensamento de Sólon é a *eunomia*, pois em toda a sua obra há a defesa do princípio de um Estado bem organizado¹⁰⁰. Deve-se observar que o conceito de *eunomia* ainda é um princípio oligárquico, em que um Estado bem organizado asseguraria a manutenção do *status quo*, sendo dessa forma um princípio conservador. Já a *isonomia* corresponde a um princípio inovador e democrático, já que defende a participação de todos, ao sustentar a sua igualdade perante a lei.

Nos seus poemas, ele faz um diagnóstico da cidade, descrevendo os seus principais males que provocam desordem. Há indicação dos remédios necessários para o retorno à boa ordem, com ênfase nos benefícios de se adotarem tais medidas. De acordo com o poeta, um dos fatores que provocam a perturbação na boa ordem é a ganância dos homens, que, ávidos na satisfação de seus desejos, desprezam os fundamentos da *dike*.

É na obra de Sólon que pela primeira vez é estabelecido o nexo causal entre a violação do direito e a perturbação da ordem social de modo objetivo¹⁰¹. Segundo o poeta, sempre que o homem incorrer em *hybris* e ultrapassar os limites, em algum momento aparecerá a punição necessária para a compensação e, assim, para o restabelecimento da ordem:

[...] Não é a cada falta,
como um homem mortal, que se gera a sua ira,
mas, em todo o tempo, não lhe escapa quem culposo
coração possui e sempre, no fim, se revela.
Porém um logo expia a culpa, outra mais tarde; quem a evitar
na sua pessoa, sem que o golpe da *moira* dos deuses o alcance,
sempre acabará por chegar. Inocentes, as faltas pagarão
os seus filhos ou os filhos destes, mais tarde.¹⁰²

No trecho, mais um elemento que se relaciona com a justiça e a *hybris* que é a *moira*¹⁰³. A sua concepção de justiça advém da ideia de um mundo organizado, onde cada coisa deve permanecer no seu devido lugar e agir de acordo com os preceitos divinos. Caso seja ultrapassado esse limite, há uma devida retribuição enviada pelos

¹⁰⁰ Leão: 2001: 409. Esse conceito também será utilizado por Demóstenes na construção do seu argumento de defesa no *Sobre a Coroa*. Cf. 8.4; Muñoz (1989).

¹⁰¹ Jaeger: 2003:189.

¹⁰² Sólon: F13W: 25-32. Tradução de Leão (2001).

¹⁰³ Cf. Lewis: 2001.

deuses, cujo conhecimento dos fatos permite que nada lhes escape. Assim, a justiça é definida a partir das consequências dos atos humanos e da condição em que se encontra a cidade (que também é delimitada através das ações dos homens). Nos poemas de Sólon, a maior parte das vezes a *moira* é relacionada com os comportamentos humanos, em particular a *bia*, e não se refere à cidade. As relações entre *dike* e *moira* demonstram que a ação humana é necessária para garantir a manutenção da ordem na pólis e assim, o bem na cidade, mas nem sempre ela é suficiente.

A obediência aos princípios da justiça serve de alerta para que os cidadãos não promovam a destruição das cidades por causa de suas disputas e do mau uso dos parâmetros legais estabelecidos. O risco que a pólis corre devido à má conduta de seus cidadãos é o tema dos maiores fragmentos que possuímos de Sólon. São eles: os fragmentos F4W e F13W, conhecidos como *Eunomia* e *Elegia às Musas*, respectivamente.

Nesses dois poemas, Sólon faz uma reflexão acerca da justiça que possui uma relação estreita com a ideia de pólis. Almeida (2003), em sua argumentação, ressalta essa relação e defende que a ideia de pólis é a melhor ferramenta que possuímos para entender os poemas por eles mesmos e com isso perceber a posição da *dike* dentro do pensamento do estadista ateniense. Esse recurso seria mais apropriado do que a comparação com fontes não contemporâneas¹⁰⁴, que era comum para nesse tipo de análise. Com isso, Almeida não nega o uso de fontes não contemporâneas, pois elas são valiosas e, por vezes, as únicas fontes existentes para compreender algumas lacunas da história da Antiguidade, mas sim agrega outra abordagem ao estudo do pensamento soloniano, que é pensar Sólon através do desenvolvimento da ideia de cidade.

Numa perspectiva semelhante, Manville (1980), num estudo anterior, utiliza a obra de Sólon para compreender o conceito de *atimia* no período arcaico, já que a *atima* está profundamente relacionada com a ideia de cidadania. A obra do poeta ateniense merece especial destaque, pois ele foi o primeiro a criar um conceito de cidadania legal¹⁰⁵. A cidadania não pode ser considerada como uma instituição estática e imutável, mas sim no seu aspecto dinâmico, sempre intimamente relacionado com o desenvolvimento das instituições políticas e jurídicas da cidade. As leis de Sólon a respeito da *stasis* são capazes de mostrar a dinamicidade desse processo, bem como de demarcar a construção do conceito de *atimia* ao longo dos anos. Com o passar do

¹⁰⁴ Almeida: 2003: 16.

¹⁰⁵ Manville: 1980: 217.

tempo, a *atimia* tornou-se um conceito mais bem definido, como evidencia a lei¹⁰⁶, que também demonstra uma nova concepção da pólis a respeito do espaço público, representado pela nova divisão de tribos. Nessa lei, era passível de sofrer a pena de *atimia*, qualquer cidadão que durante uma dissensão civil não se posicionasse em um partido. O intuito era que todos os cidadãos tivessem uma participação ativa na pólis, combatendo, assim, a apatia e a passividade política.

Dessa maneira, os estudos de Manville e Almeida demonstram a utilização dos poemas de Sólon como fontes históricas pertinentes para a reconstrução do quadro dos acontecimentos e do pensamento durante o período arcaico, além de ressaltar que o pensamento do estadista ateniense, por si só, pode revelar muito das concepções de justiça da época, bem como das alterações propostas por ele.

Vlastos (1946) de forma perspicaz aponta as inovações apresentada pela concepção de justiça soloniana. Segundo ele, a *dike*, na obra do estadista ateniense, está diretamente relacionada com o surgimento e o desenvolvimento de outras duas noções: a paz comum e a liberdade comum. A ausência de justiça provocaria imediatamente um prejuízo à coletividade, uma vez que afetaria sua paz e seu bem estar. É a partir daí que se traça um nexo de causalidade entre a justiça e sua retribuição¹⁰⁷, que por sua presença será positiva e por sua ausência, negativa. Pelo fato de a justiça ser essencial para a preservação e manutenção da ordem para assegurar o bem estar e a liberdade, constitui numa necessidade pública e, por isso, deve ser do interesse de todos preservá-la. Já por sua vez, injustiça também deve despertar o interesse público, pois é um mal que afeta a todos, e coloca em risco toda a pólis. A partir desses pontos, entende-se melhor alguns dos aspectos mais importantes da reforma política de Sólon: a defesa da liberdade, sendo um dos deveres prioritários da cidade assegurar a liberdade dos cidadãos.

O fim da escravidão por dívidas, a *seisachtheia*¹⁰⁸, evidencia esses aspectos claramente. A estrutura agrária dos séculos VII e VI conduziu a uma pressão popular para o acesso a terra. Muitos camponeses estavam endividados e, como forma de conseguir dinheiro para pagar seus credores, colocavam a si mesmos como garantia e, com isso, acabavam perdendo a liberdade. A situação estava tornando-se crítica, pois muitos para fugir de suas dívidas abandonavam a Ática, como demonstra o fragmento F 36W de Sólon:

¹⁰⁶ Leão (2009). A lei a respeito da *atimia* está presente em duas fontes: Aristóteles: *A Constituição dos Atenienses*: 8.5 e em Plutarco: *A vida de Sólon*: 20.

¹⁰⁷ Vlastos: 1946: 71.

¹⁰⁸ Cf. Ferreira & Leão: 2010: 43-50.

Pode testemunhá-lo na justiça do tempo (ἐν δίκῃ Χρόνου)
a mãe suprema dos deuses olímpicos,
a melhor, a terra negra, de quem eu, outrora,
os *horoi* arranquei, por todo o lado enterrados:
dantes era escrava, agora é livre.
Muitos a Atenas, pátria fundada pelos deuses,
reconduzi, vendidos ora injustamente (ἐκδίκως)
ora com justiça (δικαίως). Uns, ao jugo
das dívidas fugiam – e já nem a língua ática
falavam, por tanto andarem errantes;
outros, na própria casa servidão vergonhosa (ἀεικέα)
sofriam, trémulos aos caprichos dos senhores;
eu os tornei livres.¹⁰⁹

A *seisachtheia* promovia um maior sentimento de igualdade entre os cidadãos da pólis, já que em um aspecto todos seriam iguais: possuiriam a liberdade e não poderiam ser transformados em escravos pelos seus concidadãos, mesmo havendo desigualdade econômica entre as diversas classes que compunham a cidade. Assim, a liberdade deve ser desfrutada por toda a pólis, pois se ela não for usufruída em comum, corre o risco de todos a perderem. A cidade unida tem mais chances de prosperar e a divisão pode desmantelá-la facilmente¹¹⁰.

A justiça é um ponto essencial para assegurar o bom governo, ou a *eunomia*. A relação entre *dike* e *eunomia* no pensamento soloniano é apresentada de uma forma mais detalhada no fragmento F4W, que também é conhecido como *Eunomia* ou pelas palavras iniciais *hemetere de polis* (A nossa cidade). Ele constitui um dos fragmentos mais extensos de Sólon e é considerado um dos mais belos. Na classificação da obra do poeta ateniense, esse fragmento é dito como “político” para distinguir de outros de dimensão ética mais apurada. A sua transmissão se deu através de Demóstenes, que o citou no discurso *Sobre a Falsa Embaixada* (255)¹¹¹. Era comum a referência ao estadista ateniense e a citação de trechos de sua obra, o que é um forte indício de que o

¹⁰⁹ Sólon: F36W: 3-15. Tradução de Leão (2001). No fragmento F4W, nos versos 23 a 25 também menciona a partida de atenienses para terras estrangeiras.

¹¹⁰ Vlastos: 1946: 74.

¹¹¹ Leão: 2001: 409- 410. O autor apresenta ainda a discussão a respeito da integridade dos versos. Willamowitz e Jaeger defendem que apenas até o verso 16 corresponderia ao poeta, já que o restante não seria importante para a argumentação do orador. Assim sendo, os outros versos foram acrescentados pelos copistas. Já Rowe contraria essa hipótese, argumentando que toda a elegia é pertinente para a construção da discussão desenvolvida por Demóstenes.

pensamento soloniano era amplamente divulgado, sendo bem conhecido tanto por parte dos oradores quando de sua audiência.

O poema se inicia com um aspecto inovador, pois atribui a responsabilidade dos males da cidade aos homens e não aos deuses:

A nossa cidade, porém, jamais há-de ser destruída pelo decreto de Zeus
e pelo arbítrio dos bem-aventurados deuses imortais,
pois tão magnânima é a guardiã, filha de poderoso pai,
Palas Atena, que sobre ela as mãos estende.
Mas eles querem destruir a grande cidade com os seus desacertos,
os cidadãos, pelas riquezas dominados,
e dos chefes do povo o espírito injusto (ἄδικος νόος), aos quais está reservado,
pela sua grande insolência (ὑβριος), muitas dores padecer,
pois não conseguem conter a sua ambição (κόρον), nem nas presentes
venturas pôr ordem, na tranquilidade do banquete.¹¹²

Para reafirmar a responsabilidade humana sobre os acontecimentos da cidade, nas primeiras linhas, (1-4) o poeta salienta que ela está sob a proteção especial de Atena, que a alcança completamente com sua benevolência. Em outro fragmento, também há a mesma ideia de que a fonte dos problemas humanos não se deve aos deuses, mas a própria maldade dos homens:

Se padeceis misérias (λυγρὰ) por vossa vileza (κακότητα),
aos deuses esse quinhão não atribuais.¹¹³

Ao citar que a cidade corre o risco de ser destruída, demonstra que ela enfrenta graves problemas. No poema, há identificação desses males, bem como de suas origens e de suas consequências à coletividade. Assim, a *Eunomia* é uma espécie de diagnóstico da cidade realizado pelo poeta¹¹⁴, que durante esse processo estabelece a importância da justiça para a cidade, já que ela é um dos pilares da boa ordem.

¹¹² Sólon: F4W: 1-10. Tradução de Leão (2001).

¹¹³ Sólon: F11W. Tradução de Leão (2001).

¹¹⁴ Almeida: 2003: 209. No seu estudo, o autor classifica o F4W como sendo mais teórico, já que é um diagnóstico dos problemas políticos e a identificação da fundação de justiça com a ideia de pólis. Por sua vez, o F36W seria mais pragmático, pois constitui uma apologia das soluções que deveriam ser empregadas para corrigir as distorções da justiça realizada na cidade de Atenas. Possivelmente o F36W foi composto após a atividade legislativa de Sólon, sendo uma espécie de um testamento político. Já o F4W foi composto anteriormente a toda essa atividade, o que demonstra um entusiasmo na organização política a ser realizada na cidade.

Após atribuir a responsabilidade aos homens pelos problemas da cidade e condenar aqueles que consideram isso como obra dos deuses, Sólon passa a elencar os fatores que conduzem a essas atitudes nefastas. Nos versos 6 ao 9 há uma clara relação de causalidade entre o desejo compulsivo para a ampliação da fortuna e o “espírito injusto” com a *hybris* e *koros*, respectivamente, traduzido no poema como “insolência” e “ambição”. Essas duas noções também são utilizadas para desaprovar o comportamento da elite ateniense e apareceram ao longo do poema também para alertá-la de como suas ações podem levar a cidade a um estado conflituoso, a *dysnomia*, citada no verso 31.

Prosseguindo com sua argumentação, o poeta demonstra que um fator para existência dos males que a cidade enfrenta advém do enriquecimento a partir das ações injustas, atitude condenada pelo poeta:

Enriquecem, por injustas acções (ἀδίκους ἔργμασι) dominados.

.....

Sem que a propriedade dos santuários nem a do povo
poupem, roubam, em rapina, cada um por seu lado,
e não observam os augustos fundamentos da justiça (σεμνὰ Δίκης θεμέθλα);
esta, em silêncio, conhece o que é e o que já foi
e, com o tempo, vem sempre a aplicar a punição (ἀποτεισομένη).¹¹⁵

Esse trecho relaciona-se diretamente com o anterior, pois somente um “espírito injusto” (*adikos noos*, 7) pode realizar “injustas acções” (*adika ergmata*, 11). É importante observar que, no início do poema a injustiça se demonstra como a ausência da justiça, mas sua definição se dá por meio da exemplificação de atos. Sólon, nos dois poemas, não cita nenhum comportamento que é considerado justo, mas ao contrário cita diversos que são injustos, sendo o mais repreendido a riqueza adquirida de forma equivocada. Dessa forma, os atos injustos serão determinantes para a definição de justiça soloniana.

Percebe-se que, a partir desse momento, no poema a justiça vai se apresentando como uma parte essencial das normas políticas, estipulando o que é certo e o errado. O errado é adquirir riquezas de forma inapropriada, não respeitando nem o povo nem os deuses (12). O desenvolvimento de uma concepção que definiria a maneira de se comportar na cidade tem relação direta com a ideia de cidadania, já que ser cidadão é

¹¹⁵ Sólon: F4W: 11-16. Tradução de Leão (2001).

saber se portar diante da pólis, de forma a evitar graves prejuízos à coletividade. Para persuadir o cidadão a comportar-se da forma correta, isto é seguindo os princípios da justiça (14), o poeta reforça que os atos injustos serão sempre punidos, mesmo que, num primeiro momento, possa parecer que a riqueza adquirida pela *hybris* fique impune (15 e 16).

O desejo das elites por mais e mais riqueza demonstra a imposição do interesse próprio, que é associado com a *hybris* e *koros*. Isso é feito em detrimento dos interesses da cidade, já que os dois promovem a destruição dos elementos fundantes da justiça. Por causa disso, ambos são caracterizados como injustos e podem acarretar a destruição da cidade como pior consequência.

A destruição advém do florescimento de numerosos conflitos internos, a *stasis*, que estava perto de acontecer por causa das ações indevidas praticadas pela elite, que geravam revolta e um sentimento de vingança em parte da população:

Já por toda a cidade vagueia esta chaga inelutável,
e veloz avança para a miserável (κακὴν) servidão,
que a contenda civil (στάσις) e a guerra adormecida desperta,
que de tantos a amável juventude deitou a perder.
Por obra dos inimigos, bem prestes, a muito amada cidade
é arruinada nas conjuras caras aos injustos (ἀδικέουσι).
Estes os males (κακά) que entre o povo revolteiam: dos pobres
muitos partem para terra estrangeira,
vendidos e atados com vergonhosas (ἀεικελίοισι) cadeias.¹¹⁶

Pode-se supor que o poema trata de um possível estado de tensão entre a elite e o *demos*, devido às ações injustas do primeiro e a vontade de participação política do segundo¹¹⁷. Sólon alerta que se a elite, os *agathoi*, continuar nessa atitude de negligência e excesso corre o risco de terem uma cidade dominada pelo conflito. Assim, a injustiça da elite cria condições favoráveis para a emergência do estado de *dysnomia*:

Que estas coisas ensine aos Atenienses, o meu coração me ordena:
que males (κακά) sem conta à cidade a *Dysnomia* traz.
Mas a *Eunomia* bem ordenado e bem disposto tudo faz aparecer
e, muitas vezes, nos injustos (ἀδίκους) põe grilhetas.
As asperezas aplaina, põe termo à ambição (κόρον), a insolência (ὑβριν) amortece,

¹¹⁶ Sólon: F4W: 17-25. Tradução de Leão (2001).

¹¹⁷ Almeida: 2003: 213.

faz secar as flores da perdição nascidas,
endireita a justiça (δικαζ) sinuosa, sobranceira obras
rebaixa.¹¹⁸

Os problemas entre a elite e o *demos* originados da *hybris* e do *koros* podem tornar Atenas em uma cidade injusta. Para transpor esses conflitos, a *dike* é elencada para direcionar as atitudes desses dois grupos entre si e para com a cidade. A justiça é essencial para que ocorra a *eunomia*, que corresponde a um estado onde seriam extintos a *hybris*, o *koros* e a *ate*.

Assim, esse poema tem como tema central a justiça e a demonstração da *hybris* como uma injustiça e a possibilidade dela de provocar a ruína da cidade. As ações injustiças e principalmente a *hybris* e o *koros* são essenciais para a delimitação da ideia de justiça¹¹⁹.

A relação entre *hybris* e o *koros* é frequente no pensamento soloniano, que ressaltou o sentido de *koros* como ter em excesso e ainda continuar insatisfeito. Além de serem exemplificados nos fragmentos F4W e F13W, também aparecem em outros fragmentos como o F6W, em que o *koros* (ambição) é caracterizado como o causador da *hybris* (traduzida por insolência). A falta de sensatez é outro motivo para conduzir os homens na *hybris*¹²⁰:

E assim o povo melhor os seus chefes seguirá
se não for nem muito soerguido nem rebaixado.
A ambição (κόρος) gera, pois, a insolência (ὑβρις), quando uma grande riqueza segue
os homens que espírito sensato não possuem.¹²¹

Sólon também opera uma separação de valores, em que a posse de riquezas não corresponderá necessariamente a excelência, uma moral defendida pelos aristocráticos, mas que começou a ser colocada em xeque com as transformações do período arcaico. Para o estadista, a riqueza não é o critério de valorização máxima, pois os bens podem se alterar de acordo com os infortúnios da vida humana. Ao contrário, a virtude sempre acompanha os homens de julgamento certo, independentemente da sua condição material:

¹¹⁸ Sólon: F4W: 30-37. Tradução de Leão (2001).

¹¹⁹ Almeida: 2003: 189.

¹²⁰ A relação da *hybris* com a falta de sensatez é trabalhada com frequência nas tragédias, pois a ausência de *sophrosyne* é um dos elementos que conduzem o herói ao seu destino trágico.

¹²¹ Sólon: F6W. Tradução de Leão (2001).

Muitos vilões (κακοί) estão ricos e os nobres (ἀγαθοί) na miséria,
mas nós com eles não trocaríamos
o mérito (ἀρετή) pela riqueza, pois aquele está firme, sempre;
a fortuna, porém, ora um homem ora outro a possui¹²².

O F13W também irá tratar da questão da riqueza adquirida de forma injusta e com *hybris*. Esse poema é o fragmento mais extenso da obra de Sólon e é conhecido por três nomes: *Sobre a justiça*, *Para si mesmo* e *Elegia às musas*, que é a designação mais utilizada¹²³, sendo adotada pela investigação.

Assim, como na *Eunomia*, nesse poema Sólon remete ao problema da riqueza conquistada de forma errada e a posição dos deuses diante desses fatos:

Riquezas desejo possuir, mas adquiri-las injustamente (ἀδίκως)
não pretendo: sempre, a seguir, vem a justiça (δικη) .
A fortuna que os deuses dão fica ao lado do homem,
firme, desde os alicerces à cumeeira.
Porém, a que os homens honram (τιμῶσιν), com insolência (ὑβριος), a ordem (κόσμον) devida
não segue, mas, levada por injustas (ἀδίκους) ações,
contrafeita vem atrás e, lesta, se lhe junta a perdição (ἄτη).¹²⁴

O poeta afirma que riquezas conquistadas sob os auspícios dos deuses e respeitando as normas por eles estabelecidas são duradoras, como é mostrada por meio da metáfora da construção no verso 10¹²⁵. No entanto, se for adquirida com *hybris*, insolência, o castigo divino será enviado por meio da *ate*, perdição. Isso se dá por que o insaciável desejo por riquezas não respeita a ordem divina estabelecida¹²⁶, constituindo, assim, um ato de injustiça que pode trazer prejuízos a toda a cidade, como foi demonstrado na *Eunomia*. A argumentação do castigo enviado pela *ate* é muito próxima da desenvolvida por Teógnis, como será apresentado no tópico a seguir (2.1.2).

Novamente percebe-se a relação entre riqueza e *hybris*, sendo a última considerada uma forma de injustiça que deve ser punida pelos deuses, já que eles têm a função de assegurar a ordem no mundo. A partir da reflexão da riqueza, Sólon inicia

¹²² Sólon: F15W. Tradução de Leão (2001).

¹²³ Leão: 2001: 428-9.

¹²⁴ Sólon: F13W: 7-13. Tradução de Leão (2001).

¹²⁵ Leão: 2001: 430.

¹²⁶ Leão: 2001: 41.

suas análises a respeito do complicado problema do destino humano e da relação entre homens e deuses¹²⁷. Em todo o poema defende a ideia de que o homem deve conhecer seus próprios limites e não questionar os desígnios insondáveis do divino.

Para Sólon, dos deuses provém tudo e nenhuma falta escapa às divindades. Ao citar a *Moirá*, Destino, também a coloca ao lado dos deuses como um fator importante para a construção da sina dos homens. Mais uma vez, o homem deve reconhecer os seus próprios limites. Não fazer isso coloca em desarmonia a ordem estabelecida entre homens e deuses e pode levar toda a cidade a destruição:

Assim o Destino (Μοῖρα) aos mortais traz o mal (κακὸν) e o bem (ἔσθλόν),
inevitáveis são as dádivas dos deuses imortais.¹²⁸

Os dois poemas são essenciais para recriar o pensamento de Sólon e nos mostram a ideia central de que a ruína da cidade é fruto das ações injustas e ultrajantes dos homens e isto se deve a incapacidade deles de resignar-se nos limites impostos pela sua *moira* e, na tentativa de ultrapassá-la, partem para a rota da perdição, da *ate* que os destrói.

Sólon retira dos deuses a responsabilidade pelas fatalidades humanas, colocando os homens como os únicos responsáveis. Contudo, os deuses, no restabelecimento da boa ordem, podem punir as injustiças e ultrajes e isso pode ser visto de forma equivocada como um dos males da cidade.

O próprio sentimento religioso impede Sólon de acusar os deuses pelos malefícios da cidade, pois se fizesse isso, poderia incorrer em outro erro, o da impiedade, ao questionar os desígnios divinos. Com essa atitude, ele colocaria em dúvida o lugar destinado a homens e deuses, já que os homens não podem alcançar o pensamento divino: “em tudo, é o pensamento dos imortais insondável para os homens”¹²⁹. Na concepção soloniana, os únicos capazes de ter uma total e plena compreensão do real são os deuses, já que eles conhecem os desfechos dos eventos. Por causa da capacidade reduzida de compreensão do real dos homens e da impossibilidade de conhecer o *telos* de suas ações¹³⁰, eles seguem o desejo desenfreado por riquezas, cometendo a *hybris*.

¹²⁷ Leão: 2001: 434.

¹²⁸ Sólon: F13W: 63-64. Tradução de Leão (2001).

¹²⁹ Sólon: F17W. Tradução de Leão (2001).

¹³⁰ Cf. Sólon: F16W.

A partir da exposição da *hybris* e das ações negativas que ela provoca, principalmente com os riscos em relação à acumulação de bens, a *dike* é exposta por Sólon como uma norma objetiva do comportamento político que está diretamente relacionado com a ideia de pólis.

A *dike* para Sólon é a concessão de uma liberdade moderada ao *demos* e, dessa forma, a pólis estaria ela mesma sob uma liberdade vigiada para conter os excessos que poderiam conduzir a um estado de guerra civil (*stasis*). As suas reformas demonstram isso com o fim da escravidão por dívidas e a negação da tirania. Esse regime político representa a imposição da *hybris* e a destruição do modelo de justiça retributiva. Em oposição, a crescente afirmação da soberania do *demos*, sob o regime da *eunomia*, indica a defesa e a preservação da *dike* na cidade¹³¹.

A *eunomia* corresponde a um estado em que nenhuma força se sobrepõe às outras, como apresenta a metáfora do mar justo¹³², em que a justiça equivale a um equilíbrio de forças:

Com os seus ventos o mar se encapela; mas quando nada
o perturba, de todas as coisas é a mais recta (δικαιοσύνη).¹³³

A utilização de uma metáfora naturalista também é presente no fragmento F9W em que a neve e o granizo são provenientes da nuvem e do trovão advém o relâmpago. Com isso, Sólon indica uma ação de causa e efeito, que governa todo o *kosmos*, sejam os eventos naturais ou as relações humanas. É essa lógica de causa e efeito que caracteriza a justiça retributiva, já que um mundo em ordem exige reciprocidade e equilíbrio. Nos próximos versos, Sólon ainda alerta que toda a cidade pode ruir-se por causa de um único governante e da incapacidade do povo de fazer oposição a ele. Claramente, isso aponta para os riscos da tirania, um regime que é mais suscetível a conduzir a cidade a sua própria destruição.

Uma pólis justa deve ser como o mar calmo, não se deve dividir em facções e nem se sujeitar a violência delas, muito menos a tirania, que representa uma força que se sobrepõe às demais. Além da justiça, outro aspecto que assegura a tranquilidade da cidade é a obediência e o respeito às normas propostas. O fragmento F30W salienta a necessidade de se obedecer às ordens dos magistrados, mesmo se no primeiro momento

¹³¹ Almeida: 2003: 198.

¹³² Lewis: 2009: 128.

¹³³ Sólon: F12W. Tradução de Leão (2001).

possam parecer injustas, pois eles são os representantes da ordem legal na pólis: “Aos magistrados obedece, tanto no justo como no injusto (δικαίως καὶ δίκως)”¹³⁴.

Essa obediência se justifica pelo respeito devido às normas estipuladas para vida coletiva, pois as leis são feitas seguindo os preceitos divinos e para que sejam bem sucedidas devem, primeiro, ter a aprovação dos deuses e depois serem seguidas e respeitadas pelos homens:

Em primeiro lugar, supliquemos a Zeus Crónida senhor,
para que a estas leis bom sucesso e prestígio conceda.¹³⁵

Assim, no pensamento de Sólon o entendimento da justiça perpassa por um conhecimento do religioso, em que *dike*, *moira* e *hybris* estão inter-relacionadas. A *hybris* apresenta um grande risco para a cidade, pois evidencia sua falha em assegurar os princípios da justiça. Além disso, os ultrajes também podem desencadear um estado de graves conflitos internos, já que estimulam sentimentos de vingança e retaliação. A cidade, para manter-se livre da *stasis*, deve assegurar a todos os cidadãos, irrestritamente, alguns direitos básicos, como por exemplo a liberdade. A atitude de busca insaciável pelo acúmulo de riqueza é uma das ações definidas como injustas e utilizadas para a demonstração da concepção de justiça, que é relacionada com a ideia de retribuição.

2.1.2 Os atos dos homens inferiores em Téognis: impiedade e ultraje como males da cidade

A obra de Teógnis de Mégara inspira um intenso debate acerca da autoria, data e autenticidade dos 1389 versos que chegaram até nós¹³⁶. Sua obra está dividida em dois livros, o primeiro até os versos 1230 e que trata de temas a respeito das transformações sociais e políticas do período e o segundo, com o restante dos versos, que aborda questões amorosas: o *eros* e o seu impacto no amante, a aproximação com o amado e a rejeição. Dos elegíacos arcaicos, Teógnis é o que possui o maior número de manuscritos, preservando-se, cerca de 40 no total¹³⁷.

¹³⁴ Sólon: F30W. Tradução de Leão (2001).

¹³⁵ Sólon: F31W. Tradução de Leão (2001).

¹³⁶ Gagarin: 1974: 193; Onelly: 2009: 21-40.

¹³⁷ Onelly: 2009: 31.

A respeito dessa obra poética, se questiona se a autoria pertence somente a um único poeta, Teógnis, ou a mais, englobando assim os fragmentos cuja autoria foi atribuída a ele ao longo das transcrições dos manuscritos. No *corpus* dos *Theognidea* há algumas repetições como, por exemplo, nos versos 949-50 e 1278; 214 e 1074; 27-38 e 1049-50; 555 e 1178b. Esses são utilizados pelos unitaristas para defender que a obra pertence a um único autor, pois seriam indícios para comprovar a coesão de seu pensamento. Já os defensores da tese da multiautoria, apontam que essas repetições, provavelmente, pertenciam a outros poetas cujos versos foram incorporados no processo de transmissão ao longo do tempo.

Outro ponto polêmico é a nacionalidade do poeta. A cidade de Mégara é apresentada como sendo o berço de Teógnis. Na Grécia, havia duas cidades com esse nome, uma na costa da Sicília, chamada Mégara Hibleia, e outra no continente, com o nome de Mégara Niseia. Ainda há a hipótese de Teógnis ter sido exilado e perdido suas propriedades, circunstância que o levaria a adotar uma das cidades como o novo lar¹³⁸. Mesmo difícil de estabelecer, o conhecimento a respeito da procedência do poeta é um dado importante para determinar o seu uso como uma fonte histórica específica para os conflitos vivenciados por uma das duas Mégara, por causa da disputa de poder entre a aristocracia já decadente e os novos ricos emergentes, que se enriqueceram através de atividades comerciais. Esse grupo é denominado pelo poeta de *kakoi*. Uma das hipóteses levantadas é que Teógnis nasceu na Mégara Niseia e depois exilou-se na Mégara Hibleia¹³⁹.

Apesar da dificuldade de estabelecer a cidade à qual o poeta se refere, é inegável o fato de que seus versos trataram das profundas transformações políticas, econômicas e sociais que aconteceram em meados do século VI na Grécia. Assim, essas mudanças não ficaram restritas a uma única pólis e os *Theognidea* podem ser utilizados para compreender esse conturbado momento do período arcaico.

Como o propósito da pesquisa é elencar alguns elementos pertencentes à história da mentalidade ateniense que contribuíram para que a *hybris* e a *asebeia* fossem argumentos eficientes na oratória do século IV, os *Theognidea* serão utilizados com o intuito de estabelecer como no período arcaico a *hybris* e os atos ímpios poderiam se

¹³⁸ Os versos 209-210 e 332 a-b são utilizados para reforçar a hipótese do exílio, já que nesses versos o poeta amargura o fato de o exilado não possuir amigos verdadeiros. Cf. Onelly: 2009: 25.

¹³⁹ Onelly: 2009: 25.

constituir em prejudiciais a coletividade. Por causa disso, não se julgou importante posicionar diante do intenso debate acerca da autoria, procedência e data da obra.

Para esse trabalho, irá se presumir que a obra foi escrita por um único poeta que viveu em uma cidade envolvida em impetuosas disputas pelo poder e transformações sociais, em que a classe aristocrática perdia seu prestígio e sua influência política. Teógnis posicionou-se de maneira contrária a essas mudanças e defendia um ideal aristocrático, já que a cidade somente poderia ser governada com justiça se o poder permanecesse nas mãos da aristocracia, dos *agathoi*. Esse caldeirão social aconteceu em meados do século VI, data possível da escrita dos versos.

Assim como na poesia de Sólon, nos *Theognidea* há a defesa de um regime de governo, do qual a justiça teria maior participação. Para Teógnis, isso somente seria possível quando a cidade fosse governada pelos *agathoi*, que devem permanecer firmes nos seus valores, sem se deixarem corromper com as alianças com os novos ricos, os *kakoi*. A riqueza seria um forte fator de aproximação entre as duas classes, e em repúdio a essa ligação, Teógnis formula uma argumentação que condena a acumulação de riquezas de forma inadequada e, como o estadista ateniense, um dos elementos reprováveis é a *hybris*. A partir da relação entre aquisição de riquezas e *hybris* desenvolve a concepção a respeito da justiça.

Outro ponto em comum nos dois poetas é a atribuição da responsabilidade dos males da cidade aos homens e não a esfera divina:

Todas estas coisas estão abandonadas aos corvos e à ruína, para nós, Cirno, nenhum dos deuses bem-aventurados imortais é responsável; mas a violência (βίη), os ganhos vergonhosos (κέρδεα δειλά) e a insolência (ὑβρις) dos homens precipitaram da opulência na miséria (κακότητ').¹⁴⁰

Ambos propõem que a destruição da cidade está diretamente relacionada com o afastamento dos homens aos ditames divinos e a crescente vontade de realizarem apenas seus interesses, um dos pontos essenciais da *hybris*. Para Teógnis não são todos os homens que agem dessa maneira, mas especificamente os *kakoi* e os nobres que promovem alianças com eles. O gosto pela riqueza e a prática da *hybris* são as características mais expressas a respeito dos inimigos políticos e somente a eles é que cai responsabilidade pelos males da cidade. Além dessas características, junta-se outra,

¹⁴⁰ Teógnis: *Theognidea*: 834-837. Tradução de Onelly (2009).

o mau uso da justiça¹⁴¹. Por isso, eles não estão aptos a conduzir os negócios públicos, uma vez que somente se importam com os próprios interesses: “A insolência (Ἰβρις) Cirno, o deus dá primeiro ao homem inferior (κακῶτι), a quem cabe não ocupar lugar algum”¹⁴².

Theógnis demonstra grande preocupação com a posição dos *kakoi* na cidade e vê como inevitável sua destruição. Para apresentar isso, o poeta utiliza uma metáfora marítima, em que a cidade é equiparada a uma nau, que por causa do direcionamento equivocado dos governantes corre o risco de afundar: “Muitas vezes esta cidade, por causa da depravação de seus chefes, voga ao longo da costa como uma nau à deriva”¹⁴³.

A mentalidade aristocrática do poeta impede de conceber que os seus pares também estejam sujeitos a praticarem ultrajes e injustiças. Nesse ponto, ele diverge de Sólon, pois no último é o “espírito injusto” (*adikos noos* F4W: 7) que conduz o homem a essas ações condenatórias. Dessa forma, a reflexão do estadista ateniense não é tão marcada pelo conceito de nobreza, uma vez que qualquer homem pode praticar ultrajes e com isso percorrer os caminhos para a perdição.

Já os *agathoi*, como característica, possuem a sensatez e a deferência aos preceitos divinos, respeitando os desígnios da divindade. O seu estado moral não sofre distorções dependendo da situação de bem-estar ou dificuldade enviada pelos deuses, mantendo-se sempre firme em seu julgamento. Ao contrário, os *kakoi*, dominados pelo espírito repleto de vícios, demonstram de maneira mais aguda sua vileza e praticam mais injustiças, exatamente no momento em que os deuses lhes são mais propícios¹⁴⁴.

A razão é o elemento essencial para o estabelecimento de bons governos, já que as pessoas que a possuem não cometem injustiças, por serem capazes de facilmente reconhecer os limites estipulados para cada coisa no *kosmos*¹⁴⁵. Assim, tendo no seu espírito a razão, os homens sempre exercerão a justiça.

¹⁴¹ Theógnis: *Theognidea*: 280-282. “É natural que o homem inferior pratique mal a justiça, sem temer nenhum castigo depois, pois para um homem inferior é possível atrair, junto a seus pés, muitos atos estouvados e pensar que dispõe tudo ordenado.” Tradução de Onelley (2009).

¹⁴² Theógnis: *Theognidea*: 152-153. Tradução de Onelley (2009).

¹⁴³ Theógnis: *Theognidea*: 855-856. Tradução de Onelley (2009). A alegoria da nau do Estado (a cidade sendo dirigida da mesma forma que se conduz um barco) também aparece em Sólon. Essa alegoria é muito antiga no pensamento grego já estando presente em autores como Arquíloco, Heraclito e Alceu. E depois continuou recorrente na literatura sempre que era necessário destacar os impactos das decisões de um governo sobre a cidade. Ferreira & Leão: 2010: 71.

¹⁴⁴ Theógnis: *Theognidea*: 320-323. “Cirno, um homem de bem tem um julgamento sempre firme, tem coragem, estando no infortúnio ou na prosperidade; mas se a divindade dá a um homem inferior recursos e riqueza, ela não pode conter seu vício, agindo como insensato”. Tradução de Onelley (2009).

¹⁴⁵ Theógnis: *Theognidea*: 1172-1175. “A razão (Γνώμη), Cirno, os deuses concedem a melhor (ἀρίστην) aos homens mortais; a razão (γνώμη) governa os limites de tudo. Ah, feliz quem a possui em

No pensamento de poeta de Mégara, caso os *kakoi* continuassem ocupando os lugares que não lhes são devidos, a cidade correria o grave risco de ser governada por um tirano, que tem como a principal característica a *hybris*. Isso provocaria a ruína da cidade por meio de conflitos internos:

Cirno, esta cidade está prenhe, e temo que ela dê a luz a um homem que castigue nossa sórdida insolência (ὕβριος). Os cidadãos são ainda sensatos, mas os chefes atiram-se a uma grave depravação.¹⁴⁶ Nenhuma cidade ainda, Cirno, homens de bem destruíram; mas quando agrada aos inferiores abandonarem-se à violência (ὕβριζειν), corrompem o povo e concedem justiça (δίκας) aos injustos (ἀδίκοισι), visando a lucros particulares e poder; não esperes que essa cidade permaneça tranquila por muito tempo, mesmo se está em calmaria agora, quando a esses homens inferiores for isso o que agrada: lucros alcançados com o mal público. Por causa disso, há lutas civis (στάσιές), assassinatos entre compatriotas e também monarcas, que jamais tal situação agrade a esta cidade!¹⁴⁷

A *stasis* representada pelas lutas e mortes violentas é o resultado de um governo controlado por homens com predileção pela violência e pela injustiça. A situação de aparente calmaria não é indício para comprovar que a cidade estava a caminho da ruína, pelo contrário, demonstra como os *kakoi* estão no controle da situação e esperando o momento certo para apropriar-se dos bens públicos. A inação dos homens de bem diante do domínio dos *kakoi* e participação de alguns deles agrava ainda mais o quadro calamitoso em que se encontra a cidade.

Ainda para reforçar sua argumentação sobre o destino funesto da cidade, o poeta Teógnis apresenta a *hybris* como a causa direta para a destruição de diversas cidades, como a Magnésia, Cólifon e Esmirna¹⁴⁸, além de ser associada aos centauros que são caracterizados como de forma animalesca, já que comem carne crua¹⁴⁹.

seu espírito; sem dúvida, ela é muito melhor do que a funesta insolência (ὕβριος) e a deplorável saciedade (κόρου) [a saciedade é para os mortais um mal, dentre eles nenhum é pior]; pois deles, Cirno, provém toda maldade (κακότης).” Tradução de Onelley (2009).

¹⁴⁶ Esse trecho é muito semelhante com os versos 1081-2 que dizem “Cirno, esta cidade está prenhe, e temo que ela dê a luz um homem violento (ὕβριστήν), chefe de uma perigosa sedição; os cidadãos são ainda sensatos, mas os chefes atiram-se em grande depravação”. Tradução de Onelley (2009).

¹⁴⁷ Teógnis: *Theognidea*: 30-52. Tradução de Onelley (2009).

¹⁴⁸ Teógnis: *Theognidea*: 603-604. “Tais coisas fizeram os magnésios perecer, suas ações e também sua insolência (ὕβρις), como as que hoje invadem esta cidade sagrada”; Teógnis: *Theognidea*: 1102b “A insolência (ὕβρις) destruiu Magnésia, Cólifon e Esmirina; ela também vos destruirá completamente, Cirno”. Tradução de Onelley (2009).

¹⁴⁹ Teógnis: *Theognidea*: 541-2. “Temo que a insolência (ὕβρις) destrua esta cidade, Polipaidés, justamente aquela que destruiu os centauros comedores de carne crua”. Tradução de Onelley (2009).

Todo esse conjunto serve para expressar sua advertência sobre a atitude de seus pares, indicando para Cirno quais são os verdadeiros valores aristocráticos que deveriam ser seguidos. Ao abandoná-los, os *agathoi* colocaram em risco, não apenas eles próprios, mas também toda a cidade, já que possuiria um governo norteado pela *hybris*, injustiça e desrespeito aos ditames divinos¹⁵⁰.

Assim, nos dois poetas, o de Atenas e o de Mégara, a *hybris* é um dos fatores que conduzem a destruição das cidades, já que provoca graves desequilíbrios sociais. Em outro ponto, os dois possuem uma visão semelhante: a relação entre *hybris* e o acúmulo de riquezas, advindo da ambição insaciável (*κόρος*)¹⁵¹.

Como em Sólon, a riqueza adquirida respeitando as normas divinas e, principalmente, segundo os parâmetros da justiça, é sempre duradoura. Ao contrário, aquele que adquire de modo injusto receberá inevitavelmente a punição dos deuses, mesmo que, no primeiro momento, possa aparentar uma situação favorável:

A riqueza que, pela vontade de Zeus, chega de modo justo (*δίκῃ*) e honesto ao homem é duradora; mas se o homem, de modo inoportuno, com o coração ávido pelo ganho vier a adquiri-la injustamente (*ἀδίκως*), ou, por juramento, apoderando-se dela contra a justiça (*δίκαιον*), imediatamente parece receber um lucro, mas no fim, torna-se um mal (*κακόν*); a vontade dos deuses prevalece. Eis o que engana a mente dos homens (*ἀπατᾷ νόον*): os bem-aventurados não castigam os desvairados na época desse acontecimento, mas um paga a funesta dívida, e mais tarde, não deixa recair o castigo sobre seus queridos filhos; a justiça não alcança o outro, porque, antes, a morte insaciável, arrebatando-lhe o coração, se assenta sobre suas pálpebras.¹⁵²

Com esses argumentos, o poeta deseja ressaltar que as riquezas duradoras pertencem majoritariamente aos *agathoi*, o que é concordante com uma moral aristocrática em que o valor das riquezas é basicamente fundiário. No contexto, ele se depara com o desenvolvimento de outra atividade, o comércio, que pode possibilitar um acúmulo de riquezas ainda mais rápido. O conselho de Teógnis é que seus pares não

¹⁵⁰ Teógnis: *Theognidea*: 288-293 “Numa cidade tão maledicente nada agrada; assim muitos são sempre muito infelizes. x Agora, os infortúnios dos homens de bem tornam-se bens para os homens inferiores; regozijam-se com leis monstruosas; na verdade, o pudor desapareceu, a impudência (*ἀναιδείη*) e a insolência (*ὑβρις*), tendo superado a justiça, habitam toda a terra”. Tradução de Onelley (2009).

¹⁵¹ Teógnis: *Theognidea*: 605-606. “A saciedade (*κόρος*) já destruiu muito mais homens do que a fome (*λιμοῦ*), aqueles que queriam ter mais do que seu quinhão (*μοίρης*)”. Tradução de Onelley (2009).

¹⁵² Teógnis: *Theognidea*: 200-210. Tradução de Onelley (2009).

sigam os passos dos *kakoi* e nem se deixem seduzir com a perspectiva de um enriquecimento ligeiro.¹⁵³

A concepção de que os *agathoi* e *kakoi* devam cada um ocupar o lugar que lhes é devido na cidade encontra uma forte justificativa religiosa. Isso se dá através das explicações sobre a *moira*, que também é essencial para compreender a ideia de *hybris* e de *asebeia* e seu contrário.

Teógnis afirma que a causa das coisas boas ou ruins que afetam os homens é da responsabilidade dos deuses, já que é deles que tudo provêm:

Ninguém, por si mesmo, Cirno, é o causador da própria desgraça ou do lucro, são os deuses os doadores de ambos; nenhum homem trabalha consciente em seu íntimo, se ao final lhe advém um bem ou um mal. Pois, muitas vezes, pensando causar o mal, faz o bem e, pensando fazer o bem, causa o mal. Nada acontece ao homem como ele deseja; pois os limites da penosa impotência o impedem. E nós, os homens, por nada sabermos, imaginamos coisas vãs; mas os deuses tudo cumprem segundo seu querer.¹⁵⁴

Essa perspectiva de forma semelhante é abordada na *Iliada* no episódio da narrativa das duas jarras de Zeus (Canto XXIV, 527-533), uma alegoria moral. Segundo o mito, no palácio de Zeus no Olimpo existiriam duas jarras¹⁵⁵, uma delas contendo as benesses e a outra com os males. O conteúdo das jarras seria despejado sobre os mortais aleatoriamente. Em alguns momentos pode sair somente o conteúdo das coisas boas o que representaria um momento de prosperidade para o mortal; o contrário traria infortúnio, o que era mais frequente de acontecer. E nesse aspecto, o jovem Aquiles cita o seu pai, Peleu, como o exemplo de sortes que são misturadas, com a felicidade de dividir o leito com uma deusa e ter como filho um valoroso guerreiro, mas ter a ciência de que não terá herdeiros para o seu reino.

A afirmação de que as benesses e mazelas que afetam o homem são provenientes dos deuses não é antagônica a responsabilização do homem pelos caminhos perigosos para onde conduzem a cidade. Ela serve para reforçar a ideia de que cada homem possui

¹⁵³ Teógnis: *Theognidea*: 754-756. “Tendo aprendido essas coisas, caro amigo, obtém riquezas com justiça, com o coração sensato, longe de desvarios, lembrando-te sempre destes versos, e no fim me elogiarás, persuadido por seus sábios conselhos.” Tradução de Onelley (2009).

¹⁵⁴ Teógnis: *Theognidea*: 134-141. Outro verso que expressa esse ideia é 165: “Ninguém é afortunado, nem pobre, nem mau, nem bom, sem a divindade”. Tradução de Onelley (2009).

¹⁵⁵ Em Píndaro (*Pítica III*, 80-85), encontra-se uma variação desse mito. Segundo o poeta, para cada porção positiva que os deuses distribuem aos homens também é enviado a eles o dobro de mazelas. Em Platão, na *República* o mito adota a mesma visão da *Iliada* com duas jarras, em que na narrativa do mito de Er (614b-621c) as almas, seguindo os padrões de comportamento da vida anterior, escolhem como será sua próxima vida, seja repleta de mazelas ou de benesses.

a sua própria *moira* e qualquer forma de violação dos limites estabelecidos irá gerar uma retribuição necessária dos deuses, que em algum momento será avassaladora para o infrator. Nesse sentido, os homens devem estar sempre exercitando a sua razão para estarem conscientes de suas ações, para não incorrerem no engano de acreditar que estão fazendo o bem e com isso promoverem o mal para ele e a coletividade, como é o caso das alianças entre os *kakoi* e alguns aristocratas movidas pelas riquezas. O poeta também ressalta a incapacidade dos homens de conhecerem o pensamento divino e por isso acreditarem que seus atos injustos possam permanecer sem punição.

Teógnis alerta Cirno para sempre policiar suas atitudes, evitando assim praticar injustiças, principalmente a arrogância. Para isso, utiliza o preceito do desconhecimento do homem com relação às decisões divinas e a *moira* que cada um possui. Se, em algum momento, os deuses promovem a bonança e a pessoa agir de forma inapropriada, as divindades podem rapidamente reverter esse quadro: “Jamais, Cirno, fales com arrogância (*ἀγορᾶσθαι ἔπος μέγα*), pois ninguém sabe o que a noite e o dia reservam ao homem”¹⁵⁶. Dessa forma, a distribuição de riquezas e dons realizada pelo mundo divino está em consonância com o sistema de retribuição da justiça, que nenhum mortal pode evitar¹⁵⁷, e também com o princípio da *moira* que governa o *kosmos*. Cabe ao homem respeitar os desígnios divinos, tanto quanto lhe for positivo ou negativo:

Aos mortais é preciso suportar corajosamente o que os deuses lhes concedem, suportar facilmente o destino de ambos os lados, não saciando excessivamente o coração nem nas desgraças nem te alegrando repentinamente com os bens antes de teres visto o fim.¹⁵⁸

A relação entre homens e deuses é marcada por Teógnis pela noção de *eusebeia*, a piedade. Para o poeta, a piedade consiste em dois elementos essenciais: o respeito e o temor a divindade. Como perda de um deles, o homem estará mais propício a praticar atos vis, pois acredita que não será punido pela justiça retributiva dos deuses. Por estar a cidade prestes a consolidar um governo de homens injustos, o poeta acredita que toda a raça dos homens piedosos já desapareceu. A comprovação desse fato está no abandono das divindades, que nos versos são essencialmente personificação de qualidades e

¹⁵⁶ Teógnis: *Theognidea*: 160. Tradução de Onelley (2009).

¹⁵⁷ Teógnis: *Theognidea*: 1034:1036. “[...] O mortal não poderia escapar facilmente aos dons (*δῶρα*) fixados pelo destino dos deuses, nem mesmo se tivesse mergulhado nas profundezas do mar purpúreo, nem quando o Tártaro sombrio o retivesse”. Tradução de Onelley (2009).

¹⁵⁸ Teógnis: *Theognidea*: 591-594. Tradução de Onelley (2009).

sentimentos humanos, como, por exemplo, a temperança, importante para manter o espírito dos homens sensatos:

[...] esperança (Ἐλπίς) é a única divindade generosa entre os homens; as outras, tendo-os abandonado, partiram para o Olimpo. Partiu a Fé (Πίστις), a grande divindade, não existia entre os homens a Temperança (Σωφροσύνη), e as Graças, amigo, abandonaram a terra; não há mais juramentos (ὄρκοι) seguros (πιστοί) e justos (δίκαιοι) entre os homens, ninguém teme os deuses imortais, a raça dos homens piedosos (εὐσεβέων) pereceu, e não mais conhecem nem as leis (θέμιστας) nem a piedade (εὐσεβίας). Mas enquanto alguém viver e vir a luz do sol, sendo piedoso para com os deuses (εὐσεβέων περὶ θεοῦς), conte com a esperança (Ἐλπίδα); que ele suplique aos deuses e, queimando magníficas coxas, sacrifique, no início e no fim, à Esperança (Ἐλπίδι). Que ele sempre tome cuidado com discursos tortuosos dos homens injustos (ἀδίκων ἀνδρῶν), que nada respeitando dos deuses imortais sempre voltam seu pensamento para os bens alheios, estabelecendo vergonhosos arranjos com más ações.¹⁵⁹

Nesses versos, a piedade e a justiça estão estritamente relacionadas, pois um dos elementos destacados para o homem deixar de ser piedoso é a desobediência das leis estipuladas pelos homens. Essa relação é possível já que ambas marcam um agir corretamente e o termo *adikos* serve tanto para designar o comportamento desviante tanto a nível religioso quanto social¹⁶⁰, pois os homens injustos não respeitam os deuses e utilizam de todas as artimanhas para conseguir apropriar-se de riquezas que não lhes pertencem. Nessa parte, nota-se, novamente, o retorno do desejo incontrolável por riquezas que leva o homem a ultrapassar os limites estabelecidos dentro da coletividade. Assim, o tema da *eusebeia*, da *dike* e de seus respectivos antônimos se relacionam com a *hybris* e a *moira*.

O trecho ainda nos fornece outros elementos característicos da piedade. O homem piedoso é identificado por meio de suas ações e não do sentimento que o une a divindade. Ser piedoso consiste em fazer súplicas e sacrifícios aos deuses, pois é através desses atos que os homens apresentam deferência aos deuses.

¹⁵⁹ Teógnis *Theognidea*: 1135-1150. Tradução de Onelley (2009). A esperança também desempenha um papel importante na narrativa de Hesíodo em *Os trabalhos e os dias* no que se refere ao mito de Prometeu e Pandora e das Cinco Idades. Esperança é a única que se mantém dentro do jarro depois de Pandora ter libertado todos os males do mundo (96). A esperança é marcada por uma ambiguidade, já que os homens podem acertar ou errar, sendo isso uma característica própria da condição mortal dos homens. A esperança nesse relato demonstra o surgimento da condição humana, a idade do ferro, a necessidade do trabalho e a posição de Zeus nessa ordem, como soberano. No mito das Cinco Idades um dos temas centrais é a Justiça e a oposição dela com a *hybris*. A medida que as raças vão desgenrando, até conhecer o envelhecimento, o trabalho e a morte correspondente a Idade de Ferro, os homens cometem mais *hybris* e deixam de honrar os deuses, e por causa disso, recebem castigos, impondo-se assim a necessidade da justiça de Zeus.

¹⁶⁰ Zaidman: 2001: 108.

O poeta também ressalta outras atitudes que são consideradas piedosas e que formam a base do conceito de *eusebeia*. Além da atitude de reverência aos deuses, ser piedoso significa respeitar o hóspede, que era protegido por Zeus no epíteto de *Xenios*, responsável por assegurar a estadia dos hóspedes e dos suplicantes, acolhendo-os temporariamente no altar familiar, pois estavam de passagem pelo *oikos*. Caso um hóspede ou suplicante fosse desrespeitado, o infrator era passível de receber uma punição divina e, sobre esse aspecto, o poeta alerta seu interlocutor Polipaidés: “Nenhum mortal ainda, Polipaidés, tendo enganado um hóspede ou um suplicante, escapou aos imortais”¹⁶¹.

No período clássico o tema do respeito aos hóspedes como parte da piedade é retomado nas tragédias, como acontece com Ésquilo nas *Eumênides*. Em dois momentos, nos versos 269 a 271 e 538 a 549 é apresentado como um dever essencial dos homens o respeito aos pais e aos hóspedes. Qualquer ato prejudicial a eles era caracterizado como ímpio e injusto. Licurgo também na oração *Contra Leócrates*, no parágrafo 94, explicita a falta de respeito aos pais como uma impiedade.¹⁶²

Teógnis critica os atos inapropriados aos pais. O delito se torna ainda mais grave, quando os pais estão na velhice, já que é obrigação dos filhos cuidar deles: “Certamente pouco é o respeito, Cirno, daqueles que desprezam (ἀτιμάζωσι) seus pais na velhice”¹⁶³.

É para reforçar esse dever de respeitar os pais que o poeta utiliza a palavra *hosios*, que na sua obra pela primeira vez terá o sentido de piedoso. O termo aparece associado com *dike*, relação que se prolonga em todo o período clássico: “Para aqueles, Cirno, que se preocupam com a sagrada (ὁσίη) justiça (δίκη), nada é melhor entre os homens que um pai e uma mãe.”¹⁶⁴

¹⁶¹ Teógnis: *Theognidea*: 142-144. Tradução de Onelley (2009).

¹⁶² Cf. 1.3.

¹⁶³ Teógnis: *Theognidea*: 821-822. Tradução de Onelley (2009). Cf. 9.2 e 9.8.

¹⁶⁴ Teógnis: *Theognidea*: 131. Tradução de Onelley (2009). Na seção 1.4, foi apresentada a palavra piedade como um das possibilidades de tradução para *hosios*, o que poderia confundir com a tradução do termo *eusebeia*. Por essa razão, na seção, o objetivo era demarcar de forma clara a diferença entre os conceitos apesar da proximidade, já que ambos se referem a uma relação com o divino. Na seção também foi indicado que *hosios* e seus derivados são utilizados para qualificar aquilo que se refere ao sagrado, demonstrando que a pessoa ou coisa possui as características necessárias para entrar em contato com a esfera divina. Para ressaltar o aspecto da justiça ligada à esfera divina, a autora optou pela tradução de *hosios* por sagrada.

Outra característica da piedade é a observância ao juramento¹⁶⁵. A etimologia da palavra *horkos* suscita um intenso debate, principalmente no que se refere a sua origem. Há o consenso de que *horkos* é uma palavra muito antiga do vocabulário, utilizada desde a pré-história grega¹⁶⁶. O uso tão remoto da instituição do juramento e o prolongamento do uso palavra e de seus derivados se justificam pela necessidade do grupo humano de uma garantia de suas ações. Os juramentos são realizados para reforçar determinados aspectos no passado e no futuro. No passado, serve de garantia para que a conduta da pessoa seja aquela que está sendo reafirmada, seja para reforçar ou negar um ato. No futuro, serve como uma garantia para uma declaração de intenção, importante principalmente no estabelecimento de acordos comerciais.

Essa garantia se dava por meio da palavra em um contexto específico em que são evocados testemunhos que a confirmem. As testemunhas invocadas para a garantia eram figuras não humanas, majoritariamente os deuses. A invocação acontecia por meio de um ritual que proporcionava um caráter irrevogável da ação e o temor caso fosse descumprida, já que a pessoa entrava em contato com as forças sagradas. Assim, ao cometer perjúrio, seria condenada pela potência divina.

O juramento consistia em um ritual, que somente era finalizado depois de um sacrifício ou de uma libação. Exemplos presentes na *Ilíada* (Canto III e XIX) e nos discursos *Contra Aristócrates* de Demóstenes (67) e *Sobre a falsa embaixada* de Ésquines (87) demonstram as consequências do derramamento de sangue, que manchava a mão daquele que fazia os juramentos, e do despedaçamento da vítima com a sua castração, que representava a destruição da família caso o juramento não fosse cumprido. As Erínias eram as forças vingadoras do juramento, já que eram a materialização da maldição contida nele¹⁶⁷.

Assim, o juramento tinha um caráter sagrado, pois envolvia diretamente forças divinas, já que era a divindade responsável por assegurar o cumprimento. Ao realizar o juramento, a pessoa estava fazendo um apelo aos deuses.

¹⁶⁵ Burkert (1993: 478-485) analisa as relações entre a religião, moralidade e a sociedade segundo a instituição do juramento. Segundo ele, o juramento é o alicerce que mantém a coesão da democracia (1993: 479).

¹⁶⁶ Benveniste (1995b) estuda a instituição do juramento no pensamento indo-europeu e constata que ela teve uma origem variada de acordo com a língua. No caso grego, a palavra *horkos* tem uma origem concreta que é segurar o *korkos* um objeto imbuído de potência maléfica que atingiria o perjúrio. Cf. Gernet: 1982b: 270.

¹⁶⁷ Burkert: 1993: 385.

O juramento teve uma grande importância para o desenvolvimento da vida prática e era uma constante no cotidiano dos atenienses, presente nas transações legais, nas assembleias e nos tribunais:

Por outro lado, Cidadãos, deveis ter bem assimilada a ideia de que este juramento é a base da democracia. São três os elementos constitutivos do Estado: o magistrado, o juiz, o cidadão privado. Cada um deles compromete-se a cumprir este juramento. Tem havido decerto muitos que conseguiram iludir e manipular os concidadãos, escapando assim não só aos perigos presentes, mas passando mesmo o resto da vida sem sofrerem o castigo dos seus crimes. Mas quem jura falso não consegue esquivar-se à vigilância dos deuses nem fugir à sua punição: pelo contrário, tanto o homem que jura falso como os seus filhos e toda a sua família acabam por tombar no maior infortúnio.¹⁶⁸

Realizar um falso juramento ou descumpri-lo era o mesmo que mentir para os deuses e por isso constitui uma falta muito grave e uma terrível impiedade. Dessa forma, o medo dos deuses servia de garantia para que o juramento fosse cumprido.

De todas as ofensas cometidas contra estrangeiros ou compatriotas, em todos os casos a mais grave é a que se refere aos requerentes, porque quando um requerente, após invocar um deus como testemunha, é ludibriado, esse deus se torna o protetor especial de quem foi ludibriado, de sorte que a vítima jamais ficará sem vingança.¹⁶⁹

Apesar da forte pressão psicológica que a religião provocava, isso não evitava a ocorrência de falsos juramentos. O estratagema encontrado para escapar da punição dos deuses era a manipulação da palavra, elaborando juramentos com construções ambíguas, que permitiam mais de uma interpretação, assim como a linguagem dos oráculos. Não haveria perjúrio ou punição dos deuses, já que a falta é atribuída a inabilidade da outra parte de interpretar.

Nesse sentido, Teógnis alerta que é impossível enganar os deuses. Somente por pensar nessa possibilidade, os homens já incorrem no erro: “Não pronuncies um falso juramento (ἐπίορκος) em nome dos deuses (θεοὺς), pois é inadmissível esconder dos imortais a dívida”¹⁷⁰.

Na sua política de valorização e preservação dos valores da *paideia* aristocrática, a piedade desempenha um papel importante, pois é a responsável pela contenção dos

¹⁶⁸ Licurgo: *Contra Leócrates*: 79. Tradução de Segurado e Campos (2010).

¹⁶⁹ Platão: *As Leis*: Livro V: 730a. Tradução de Bini (1999).

¹⁷⁰ Teógnis: *Theognidea*: 1195-1196. Tradução de Onelley (2009).

impulsos insaciáveis. Ao escolher o caminho da piedade, o homem tem condição de resignar-se com as providências enviadas pelos deuses e, por causa disso, não buscará enriquecer desprezando os ditames morais:

Prefere viver, sendo piedoso (εὐσεβέων), com poucos recursos; a enriquecer, adquirindo recursos injustamente (ἀδίκως). Na justiça (δικαιοσύνη), em suma, reside todo o mérito (ἀρετή), e todo um homem é um homem de bem (ἀγαθός,) Cirno, sendo justo (δίκαιος).¹⁷¹

O respeito ao sentimento religioso impede os homens de cometerem atos ímpios, pois se os homens reverenciam e temem os deuses irão reconhecer o seu lugar no *kosmos* e com isso não correrão o risco de transgredir as normas divinas: “Cirno, reverencia e teme (αἰδοῦ καὶ δείδιθι) os deuses: pois isso impede o homem de fazer e falar coisas ímpias (ἄσεβῆ)”.¹⁷²

Na poesia de Teógnis, o elemento definidor da impiedade (*asebeia*) é a ausência da *eusebeia*. As acepções da piedade e da impiedade se dão a partir da moral aristocrática, na qual a piedade representa o guardião desses valores, já que está aliada com a justiça que seria a garantia de que o poder seria exercido por aqueles que realmente têm o devido direito. A piedade consiste em comportamentos justos relativamente aos deuses e a impiedade seria o desrespeito pelos ditames divinos. As duas noções se transferem para a esfera social, pois os homens devem respeitar sua posição no mundo, sendo leais uns com os outros da mesma forma que obedecem a ordem estabelecida pelos deuses.

Dessa forma, com o poeta de Mégara, tem-se o desenvolvimento de uma piedade de cunho político, pois o seu entendimento se dá por meio das relações sociais travadas no ambiente conflituoso e como uma tentativa de solucionar os problemas vivenciados na pólis¹⁷³. Na obra de Teógnis, a *eusebeia* relaciona-se com a *dike*, da mesma maneira que os seus respectivos antagônicos se relacionam entre si. Além desse aspecto, ser piedoso corresponde a respeitar não somente a divindade, mas também aos pais e aos hóspedes. Esses elementos constituintes da piedade perduraram por todo o período clássico, sendo recorrentes principalmente nas tragédias.

¹⁷¹ Teógnis: *Theognidea*: 145-148. Tradução de Onelley (2009).

¹⁷² Teógnis: *Theognidea*: 1180-1181. Tradução de Onelley (2009).

¹⁷³ Zaidman: 2001: 111.

2.1.3 A poesia arcaica e os conflitos da cidade: a justiça como superação da *hybris*

Com os exemplos citados de Sólon e Teógnis, nota-se que um dos tópicos recorrentes na poesia grega arcaica é a relação entre a riqueza adquirida por meios ilícitos e a *hybris*. A consequência inevitável desses atos é a ruína, tanto da pessoa, mas particularmente das cidades, o que provoca a maior preocupação nos dois poetas. Essa ruína faz parte da justiça retributiva enviada pelos deuses e sua inevitável reparação para que possa novamente ser reintegrada a ordem.

A preocupação de ambos está voltada para as condições da pólis, sugerindo qual o melhor forma de superar e evitar os perigos eminentes da *stasis*, desencadeados pelo exercício da *hybris* na busca incessante por riquezas. A solução deles está relacionada com a justiça, a única capaz de restaurar a ordem. Contudo, eles divergem no que se refere a um governo justo. Para Sólon, a justiça é parte integrante da *eunomia*, um estado da boa-ordem, que deveria ser almejado por todos, tanto membros da elite quanto do *demos*. Já para Teógnis, o estado caótico em que a cidade se encontrava somente seria superado pelo retorno e manutenção dos ideais aristocráticos e o fim da aliança com os *kakoi*.

Em ambos o conceito de justiça se relaciona com a *moira*, pois somente haveria ordem quando cada um ocupasse o seu lugar no *kosmos*. Neles também, a justiça, apesar de apresentar traços divinizantes, é mostrada como um princípio racional, que serve para nortear a construção das instituições necessárias para a preservação do melhor governo em ambas as cidades. O processo de institucionalização da justiça significa sua socialização¹⁷⁴, sendo o dever de todos praticá-la.

A religiosidade também fornece elementos necessários para a instituição e socialização da justiça. O primeiro passo foi a retirada, entre a atribuição estrita dos deuses, das mazelas da cidade. Em Sólon, tal passagem é mais evidente como indica com clareza o fragmento F4W, que alerta que a cidade não seria destruída pelos desígnios de Zeus, mas pela *hybris* e a ambição (*κόρον*) dos cidadãos que os conduzem a más ações. Já em Teógnis, é mais acentuada a presença divina, sendo os deuses emissários do castigo àqueles que agem injustamente, como expressa a passagem dos versos 200-210 da *Theognidea*. Mesmo com a iminência do castigo divino sobre a cidade, a todo o momento, o esforço do poeta é para alertar sobre a destruição em

¹⁷⁴ Vlastos: 1946: 83.

potencial da cidade provocada pela ação dos *kakoi* e tentar reverter o quadro. Dessa maneira, em Teógnis também o destino da cidade cabe ao comportamento dos homens e não somente à vontade divina, como bem exemplifica os versos 834 a 837. Com a responsabilização dos homens, eles passam a ter os meios necessários para evitar a ruína da cidade e também as condições de estabelecer um regime mais harmônico, que obedeceria às normas da justiça e, com isso, aos ditames divinos. A piedade aparece como o instrumento para garantir o bom regime e seu exercício deveria ser contínuo.

A perda da capacidade dos homens de temer as retribuições divinas os conduz as ações nefastas, que demarcam a ultrapassagem do seu lugar devido no *kosmos*. Isso os motiva a praticarem a *hybris*, que claramente é um desrespeito a ordem estabelecida, que provocará os conflitos internos e por consequência a destruição da cidade, não por mero capricho dos deuses, mas como punição pelos desvarios humanos. A maneira de impedir isso é observância na justiça humana e divina, que corresponde a um traço da piedade.

2.2 Impiedade e ultraje no mundo trágico

A tragédia, como um novo gênero literário e uma forma estética inédita de o homem representar a realidade, relaciona-se com o desenvolvimento da pólis. Sua afirmação oficial ocorre por meio da instituição dos concursos trágicos no contexto de comemoração religiosa preparada pela cidade para honrar de forma coletiva seus deuses. É nesse contexto de surgimento e consolidação de uma nova ordem política, que, no caso ateniense, irá coincidir com o desenvolvimento e a consolidação da democracia, que se enquadram as tragédias.

As representações das tragédias em Atenas fazem parte do culto destinado a Dioniso, que foi ao poucos sendo incorporado pela cidade. No início, o dionisismo era um culto mais conotado com as camadas populares, e por isso, estava fora dos quadros aristocráticos instituídos. Com as transformações políticas da segunda metade do século VI, os tiranos em busca do apoio político favoreceram o culto ao deus, atribuindo santuários e outros lugares específicos onde Dioniso se manifestaria na cidade¹⁷⁵. No período clássico, a cidade dedicará quatro grandes festas ao deus: as Dionísias Rurais,

¹⁷⁵ Para Burkert (1993: 490) um dos fatores que demonstram o poder crescente da pólis é o controle que ela exerce no monopólio dos cultos. Dabdab Trabulsi (2004: 84-97) analisa o processo de integração do dionisismo no século VI, demonstrando a sua utilização por parte dos tiranos e explicitando o culto a Dioniso como um dos mecanismos para o processo de alargamento social realizado pela pólis ateniense.

as Leneas, as Antestérias e as Grandes Dionísias, em que eram feitos concursos de ditirambo, tragédias e comédias. Durante o período clássico, as Grandes Dionísias eram a festa mais importante dedicada a Dioniso e uma das mais relevantes para a cidade, sendo tão prestigiada quanto as Festas Panatenaicas. Para assistir as tragédias e comédias vinham pessoas dos cantos mais remotos da Ática e visitantes de toda a Hélade¹⁷⁶.

Em termos de assunto abordado nos dramas, as tragédias recorrem preferencialmente aos mitos heroicos para narrar os desafios e problemas vivenciados pela democracia, bem como o drama mais íntimo dos cidadãos. Os mitos, que são de conhecimentos de todos, fornecem os elementos necessários para promoverem um distanciamento da realidade e ao mesmo tempo provocar a verossimilhança na audiência, que é essencial para o processo de catarse. Com esse duplo movimento de afastamento e aproximação da realidade, as ações dos heróis podem ser consideradas modelos de conduta, a serem seguidos ou evitados, uma vez que a plateia, durante a execução da peça, tem a possibilidade de refletir sobre o ato da personagem e principalmente acerca de suas consequências. Com isso, percebe-se o caráter pedagógico das tragédias ao demonstrar as ações que seriam louváveis e condenadas no contexto democrático e também ao reforçar as punições recebidas por aqueles que agiram de forma equivocada.

A *moira*, nas tragédias, não significa uma fatalidade inevitável¹⁷⁷. Ela mostra aos homens a consciência da sua mortalidade e as limitações do seu conhecimento. O trágico se dá pela possibilidade de escolha, pois a personagem é colocada diante de uma gama de opções e ela precisa selecionar. Por causa de seus conhecimentos limitados, a personagem não é capaz de saber se sua escolha lhe conduzirá para um caminho bom ou ruim. Nas tragédias, apesar da interferência constante dos deuses, o homem aparece como o senhor das suas escolhas e por isso deve se responsabilizar por suas ações¹⁷⁸. As relações das personagens com seus destinos variam de peça para peça e também entre os autores, sendo que alguns personagens se apresentam com maior liberdade de escolha, como Fedra em Eurípides, que opta pela própria morte.

Assim, nas tragédias tem-se a representação de uma ação e é a cidade que se coloca em cena diante do conjunto de seus cidadãos, mostrando os seus dilemas, e, ao

¹⁷⁶ Pereira: 1988: 337-349.

¹⁷⁷ Vernant & Vidal Naquet: 1990: 13-14; Jaeger: 2003: 302.

¹⁷⁸ Lesky (1995); Vernant & Vidal Naquet (1990); Jaeger (2003); Torrano (2009).

mesmo tempo, fornecendo parâmetros para a conduta dos mesmos, seja da sua relação com outros homens ou da relação entre homens e deuses. É a partir dessa perspectiva, que se compreende noções tão recorrentes nas tragédias como a justiça, o ultraje, a piedade e os seus respectivos contrários.

A *hybris* é sempre condenada pelos coros ao depararem com o inevitável erro das personagens, principalmente por representar um risco à ordem estabelecida na cidade, como ilustra Sófocles, em *Édipo Rei*, nos versos 873 a 880:

A desmedida (Ἵβρις) engendra o tirano (τύραννον). Quando a desmedida (Ἵβρις) se fartou insanamente, sem se preocupar com o momento e a conveniência, e quando ela subiu ao mais alto, à cumeeira, eis que se precipita de súbito ao abismo fatal, aos seus pés quebrados recusam-se então a servi-la. Ora, é a luta gloriosa pela salvação da cidade que, ao contrário, peço a Deus que jamais interromper-se (λῦσαι): Deus é minha salvaguarda e sempre o será.¹⁷⁹

Nesse trecho, a *hybris* é considerada a responsável pelo surgimento do tirano, e Édipo por estar imbuído desse sentimento está conduzindo a cidade para a tirania, um estado em que não se respeita o que é adequado a cada um. Para evitar o estado tirânico, o coro pede a intervenção divina, responsável pela proteção da cidade. Esse processo se dá por meio da remoção do sujeito *hybristes*, que é inevitável, segundo o alerta do coro.

Além de falar as consequências da *hybris*, os coros também discorrem acerca de suas causas. Entre elas estão o excesso de riqueza e de prosperidade, que, na mesma forma que nos poetas trágicos, pode conduzir a pessoa a uma busca incessante pela ampliação daquilo que possui. Esse é o caso de Xerxes, retratado em *Persas*, que, sendo embora possuidor de uma imensa fortuna e de um grandioso exército, se lança a conquista do mundo grego, acreditando que nunca seria derrotado. Outro fator que pode desencadear a *hybris* são os sucessos momentâneos, já que estando a viver um período favorável o homem pode se esquecer de sua condição de mortal, que é caracterizada por momentos de benesses e outros ruins (como bem exemplifica o mito das duas jarras de Zeus) e, com isso, esquecer-se de prestar as reverências devidas aos deuses.

Alguns exemplos de tragédias demonstram que os praticantes da *hybris* recebem a devida punição, que lhes é enviada pelos deuses. Nesse estado, os homens são mais susceptíveis a se envolverem nas armadilhas da *ate*¹⁸⁰, uma cegueira que impede de refletir sobre suas ações. Assim, o homem que acredita estar agindo na defesa de seus próprios interesses, na verdade, está percorrendo o próprio caminho para a ruína.

¹⁷⁹ Tradução de Neves (2007).

¹⁸⁰ Jaeger: 2003: 302; Torrano: 2009: 42.

A ruína não se restringe a pessoa que cometeu a *hybris*, mas pode abranger toda a coletividade, apresentando um grave risco para a cidade como evidencia o pedido de salvação do coro diante da *hybris* de Édipo. A *hybris* representa igualmente um grave risco para a democracia, à medida que rompe com um de seus princípios fundadores, a igualdade.

2.2.1 A *hybris* nas tragédias

A presença da *hybris* nas tragédias e sua reprovação terá um papel fundamental para a sua constituição como uma noção religiosa e moral, pois no teatro percebemos a continuação da relação entre a *hybris* e a esfera religiosa que se inicia no período arcaico e se estende por todo o clássico¹⁸¹. Por ser o conceito de *hybris* fluido e de difícil precisão, já que se relaciona com os estados psíquicos dos envolvidos, as tragédias são importantes para nos auxiliar na definição de quais ações podem ser classificadas como *hybris*, já que possuem diversos exemplos. Dentre os vários casos, pode-se citar o ultraje aos mortos (feito nos campos de batalha de Troia e no decreto de Creonte), as ofensas aos pais (representadas pelo desrespeito de Etéocles e Polinices a Édipo durante o baquete e a negação dos filhos em ajudar o pai no exílio), a violação dos direitos de hospitalidade (o rapto de Helena), o adultério (relações amorosas de Clitemnestra e Egisto), o incesto e o suicídio (Édipo e Jocasta)¹⁸². A demonstração desses atos vis serve para solidificar na mentalidade ateniense a ideia de quais os tipos de ações que corresponderiam a *hybris*. Se observarmos atentamente algumas das ações que são caracterizadas como ultrajantes também pertencem ao domínio da *asebeia*. Violar a memória dos mortos, ofender os pais e não respeitar as leis de hospitalidades são ações ímpias. Esses exemplos já demonstram a estreita relação entre *hybris* e *asebeia*.

Nas tragédias, a *hybris* apresenta uma noção de atentado religioso, já que o homem ultrapassou sua *moira* (os limites) estabelecida pelos deuses e, por isso, deve ser duramente reprimido pela cidade. Assim como a noção de justiça, a *hybris* relaciona-se com a ideia de ordem no *kosmos*, mas sob um aspecto negativo, já que representa a

¹⁸¹ Gernet: 2001: 41. Na perspectiva do helenista, as tragédias são excelentes fontes para a compreensão do estabelecimento da *hybris* como uma força moral e religiosa e de sua utilização no campo judiciário.

¹⁸² Gernet: 2001: 43.

quebra de um equilíbrio de uma ordem pré-existente (*kosmos*) estabelecido pelo destino (*moira*) e que não pode ser desfeito impunemente¹⁸³.

Dessa maneira, o termo *hybris* traz em si uma concepção de homem e de seu lugar no *kosmos*, sendo o ser humano uma força frágil e impotente frente à força proveniente dos deuses. A *hybris* provoca inquietação na pólis, por apresentar uma noção de indisciplina com relação à organização estabelecida pela coletividade. Essa indisciplina é provocada por um sentimento de orgulho que faz a pessoa ultrapassar seu domínio circunscrito. Assim, a reprovação da *hybris* pela pólis é a rejeição das ações que podem trazer a ruína à cidade.

2.2.2 *Hybris*, ofensa aos deuses e a perdição dos homens: os perigos à vida coletiva

Assim como na poesia arcaica, a *hybris* continua sendo um fator que provoca a destruição das cidades e, de maneira semelhante, a justiça é elencada pelos tragediógrafos como um dos elementos para a manutenção da ordem. Em todo caso, dado que o universo trágico não é diretamente o objeto da pesquisa, irá se recorrer somente a três tragédias de Ésquilo como exemplificação dos argumentos necessários para corroborar a tese da construção da *hybris* e da impiedade na mentalidade ateniense como fatores perturbadores à vida coletiva. Dentre essas três tragédias, será feita uma análise mais aprofundada somente de uma, os *Persas*.

A justiça torna-se um dos temas centrais debatidos por Ésquilo¹⁸⁴. Em suas tragédias, a justiça é apresentada como a responsável pela conciliação, de extrema importância para a ordem democrática. Para o poeta, a aplicação da *dike* sugere a interferência¹⁸⁵ da esfera divina, que promove a punição das personagens como, por exemplo, Agamêmnon e Xerxes. A justiça também pode conduzi-las ao impasse trágico, como no caso de Orestes, que recebeu a absolvição do matricídio por meio da ajuda divina. Assim, a aplicação da justiça representa o restabelecimento da ordem que foi perturbada por uma ação negativa. A diferenciação da justiça divina e humana é decorrente da própria posição de ambos no *kosmos*. Por serem os deuses seres perfeitos, a justiça por eles realizada também é perfeita, sendo expectável que seja concebida totalmente por meio da razão e sem cometer qualquer arbitrariedade. Já a justiça

¹⁸³ Gernet: 2001: 214.

¹⁸⁴ Pereira: 1988: 393-398; Zaidman: 2001: 116.

¹⁸⁵ Jaeger: 2003: 302.

realizada pelos homens contém o traço da própria imperfeição humana e por isso pode ser parcial, movida por sentimentos e até mesmo pela *hybris*. A tragédia *Antígona* de Sófocles é um exemplo dos limites de atuação da justiça realizada pelos homens. O decreto de Creonte não respeita os ditames divinos do dever dos familiares de prestar as homenagens fúnebres aos mortos. Sua insistência na manutenção dessa lei o conduzirá à terrível infelicidade de perder o próprio filho.

Outro aspecto do teatro esquiliano é a relação entre justiça e piedade, pois para ele um dos aspectos essenciais da justiça era o cumprimento do dever para com os deuses e qualquer alteração, que seria uma impiedade, era considerada uma injustiça¹⁸⁶. Isso se comprova pela disposição dos termos *dike* e *sebas*, com os seus respectivos derivados e opostos, em momentos cruciais para a sobrevivência da pólis quando corre o risco de arruinar-se¹⁸⁷. Essa estreita relação também se explica pelo papel fundamental que a religiosidade tem para a nova ordem que se está afirmando, a democracia, pois é por meio de sentimento religioso que o homem vai conseguir se inserir adequadamente nela. Da religião provém o aparato simbólico com o qual as instituições da pólis se legitimavam, como exemplificam os juramentos, ritos e sacrifícios que se seguiam à ocupação de um cargo.

Num estado ideal de democracia, a justiça seria responsável por promover o equilíbrio e a concórdia. A justiça constitui a melhor maneira de fixar as relações entre os membros da cidade, as quais seriam pautadas pela igualdade. Essa igualdade permite aos homens não ficarem sujeitos à vontade de um indivíduo ou de um grupo, como ocorre, respectivamente, na tirania e na oligarquia.

Na democracia, justiça e equilíbrio são noções importantes e relacionadas entre si, já que a justiça ocorre quando cada uma das partes ocupa seu devido lugar, sejam imortais ou “comedores de pão”. A divisão de forças é realizada por Zeus que, no pensamento do poeta, é a figura divina de maior destaque, pois ele é o guardião da justiça e o protetor da ordem, fazendo o necessário para sua manutenção¹⁸⁸. É por meio dessa divisão de forças, onde cada um recebe sua *moira*, que o equilíbrio se estabelece no *kosmos*. Cada vez que a respectiva condição é ultrapassada, todo o equilíbrio fica comprometido e por isso a necessidade de restabelecê-lo rapidamente por meio da eliminação física daquilo que provocou o distúrbio, pela morte, exílio, ou punição. Na

¹⁸⁶ Adrados: 1975: 141.

¹⁸⁷ Zaidman: 2001: 113-114.

¹⁸⁸ Lesky: 1995: 277; Herreras: 2008: 60.

Oresteia temos exemplos dos dois primeiros casos: Agamêmnon é assassinado por sua esposa Clitemnestra sob a justificativa de que ele deveria ser punido por sacrificar sua filha Ifigênia em troca dos bons ventos para sua expedição conseguir partir para Troia; e Orestes segue para o exílio em busca de purificação após cometer o matricídio. Já *Persas* exemplifica o último caso, em que Xerxes recebe, como punição de sua *hybris*, a ruína de seu Império.

Na ideia de justiça esquiliana, a *dike* é a base para criação de uma nova ordem humana, na qual se busca a superação dos impasses. Para isso são necessárias a fé e a confiança de que os dilemas serão resolvidos sem acarretar prejuízos para uma das partes e de maneira a afetar menos a cidade. Dessa forma, a justiça demonstra a relação dos homens com os deuses, pois a *dike* é dependente da ação do homem, já que se refere a essa ação. Ao mesmo tempo, ela também é a expressão da vontade divina, uma vez que o homem recebe o castigo ou a absolvição de acordo com o arbítrio dos deuses¹⁸⁹.

Outro tema importante na obra de Ésquilo, como na cultura grega em geral, é a *hybris*, que representa qualquer excesso humano que irá prejudicar a harmonia estabelecida pela ordem divina no mundo. Ela representa a ação humana desmedida frente à organização estipulada pelos deuses, rompendo uma ordem que não pode ser desfeita. Quando o homem comete um ato de *hybris* cabe a esfera divina trazê-lo novamente a justa medida estabelecendo, dessa forma, a boa ordem.

Quando o herói trágico de Ésquilo comete uma *hybris*, uma violação de sua *moira*, ele é movido pela soberba e pelo orgulho, que produz uma cegueira (*ate*) no personagem que o conduz ao erro. Nas tragédias, a cegueira que leva à destruição é o destino enviado pelos deuses se manifestando no homem como uma obsessão que priva o seus sentidos e o conduz ao destino trágico¹⁹⁰. No caso de Ésquilo, ela é enviada por Zeus, deus da justiça e da boa ordem, e a *ate* é um elemento constitutivo da justiça divina e da piedade sendo utilizada para descrever as relações entre homens e deuses¹⁹¹. A noção de *ate* descreve no aspecto da determinação divina o que *hybris* descreve no aspecto da iniciativa divina, o homem mortal seduzido pela opulência do poder se deixa levar para além dos limites permitidos pela prudência¹⁹².

Nas tragédias os personagens não são completamente bons nem maus e a vitória nunca é plena, já que o excesso pode levar a ruína. As tragédias *Persas*, *Agamêmnon* e

¹⁸⁹ Adrados: 1975: 147.

¹⁹⁰ Lesky: 1995: 276.

¹⁹¹ Dodds: 2002: 9; Torrano: 2009: 37.

¹⁹² Torrano: 2009: 42.

Sete contra Tebas apresentam o governante da cidade cometendo um ato de *hybris* e ofensa aos deuses em algum momento. Todos receberam uma punição, que será apresentada como justa por obedecer aos desígnios dos deuses e ser uma retribuição na medida do próprio delito. Xerxes perde para o exército grego, Agamêmnon é assassinado à traição e Etéocles falece juntamente com seu irmão durante a batalha travada pelos dois para disputar o trono de Tebas. Esses três personagens, que são os governantes, estão envolvidos num conflito bélico, que pode ameaçar a segurança da cidade. No caso de *Agamêmnon*, a guerra já havia terminado, mas na cidade havia o temor de que as atrocidades praticadas no campo de batalha pudessem prejudicá-la, como demonstra a preocupação de Clitemnestra, ao receber notícias do retorno do marido:

E que não se abata entretanto sobre eles desejo de destruir o que devem respeitar, vencidos pela ânsia do lucro, porque ainda precisam regressar, são e salvos, a casa, de fazer, dando a volta, a segunda metade da corrida.

[...]

Isto é o que uma mulher tem para dizer. Os meus votos são que o bem triunfe e que possamos ver sem incertezas. Gozar o presente é o mais que neste momento eu posso desejar.¹⁹³

As cidades de Xerxes e Agamêmnon sofrem a angústia da ausência de notícias do governante que foi guerrear em terras longínquas¹⁹⁴. Outro ponto em comum entre os dois é que suas expedições foram marcadas pelo excesso: pela grandiosidade do exército, envolvendo uma grande quantidade de homens, o desejo imenso de conquistar e a aniquilação total da terra invadida.

Já Tebas enfrenta o perigo da ameaça da invasão. As mulheres, representadas pelo coro, preocupadas com seus destinos evocam as mazelas que a cidade sofre com a derrota:

Prantos me arrancam jovens em flor,
rota a lei, violadas, feridas,
no caminho de odiosas moradas.
Que dizer? Proclamo a morte
preferível à vida delas.
Quantos infortúnios padece

¹⁹³ Ésquilo: *Agamêmnon*: 341-350. Tradução de Pulquério (2007).

¹⁹⁴ Silva: 2005: 84.

a cidade devastada!
Raptos, matança,
incêndios, lençóis de fumo envolvem a cidade.
Loucas tempestades de Ares, domador de povos,
emporcalham (μιαίνων) a piedade (εὐσέβειαν).¹⁹⁵

Esse perigo torna-se mais difícil de suportar por ter sido causado por um cidadão de Tebas, Polinices. Ele busca conquistar o trono que também é seu por direito. Tebas vive uma guerra civil porque Etéocles desrespeitou o acordo de alternância do poder, que demarcava um período determinado para cada irmão governar. A ousadia dele em romper com o irmão e o desejo de ter o poder somente para si conduz a cidade para um estado de guerra.

Em *Agamêmnon* e *Persas* a figura do coro de anciãos e as rainhas representam o corpo de cidadãos excluídos do combate¹⁹⁶. Em *Sete contra Tebas* isso é representado pelas mulheres suplicantes. Por não vivenciarem a experiência do campo de batalha, e sim outra, a angústia da espera por notícias, da dor da perda dos entes queridos e o medo da cidade sitiada, tornam a perspectiva desses personagens diferente com relação à guerra¹⁹⁷. Esse distanciamento permite realizar uma crítica mais ferrenha das atrocidades decorrentes do estado bélico. Nas tragédias, os coros tendem a expressar, antes de mais, o sentimento coletivo da cidade. Eles estão em contraste com a ousadia do governante e clamam por prudência nas ações realizadas pelos soberanos.

Outro aspecto em comum nas peças é a piedade como um traço globalmente caracterizador das mulheres. Elas são responsáveis pelo contato da cidade com a esfera sagrada e são elas que oferecem o modelo de como o cidadão deve se comportar com relação aos deuses. Nas tragédias de Ésquilo os sacrifícios públicos em tempos de guerra são realizados por mulheres: Atossa realiza um sacrifício diante da derrota e também suplica para que o seu filho retorne em segurança; Clitemnestra faz um diante da vitória de Agamêmnon e de seu regresso triunfal¹⁹⁸.

¹⁹⁵ Ésquilo: *Sete contra Tebas*: 333-343. Tradução de Schüler (2007).

¹⁹⁶ Silva: 2005: 23.

¹⁹⁷ O horror das mulheres frente à desolação da guerra também é explorado por Licurgo para demonstrar os prejuízos que a traição de Leócrates causou a cidade: “era possível ver às portas de Atenas mulheres livres, aterrorizadas, em pânico, perguntando se ainda viviam, umas o marido, outras o pai, outras os irmãos, dando-se espetáculo indecoroso para elas e para a cidade;” Licurgo: *Contra Leócrates*: 40. Tradução de Segurado e Campos (2010).

¹⁹⁸ Silva: 2005: 18.

O sacrifício é uma das formas de comunicação dos homens com os deuses, pois é a maneira como eles mostravam sua deferência aos imortais. O ato do sacrifício relembra aos homens sua mortalidade marcada pela necessidade do comer em oposição à imortalidade de deuses, que se alimentam da fumaça. O sacrifício é também a garantia da manutenção da boa ordem, já que traz a proteção e atrai as benesses do deus prestigiado. Constitui um ato de deferência e de subserviência dos homens aos deuses, reconhecendo a sua superioridade. O desrespeito ao sacrifício era identificado com uma atitude negativa perante os deuses, passível de punição coletiva.

Dessa forma, pode-se entender os sacrifícios realizados por Atossa e Clitemnestra como tentativas de atenuar os possíveis castigos divinos oriundos das más atitudes dos governantes, como evidencia a preocupação de Clitemnestra ao receber notícias do retorno de seu esposo: “Se o exército partir sem ter cometido falta (ἀναμπλάκητος) contra os deuses (θεοῖ), talvez fique sem consequências os sofrimentos causados aos mortos, a menos que sobrevenha algum mal inesperado”¹⁹⁹. No caso específico de Clitemnestra, pode-se perceber essas palavras como uma manifestação de ironia trágica e mesmo da ambiguidade do seu caráter, já que sua intenção era assassinar Agamêmnon e queria que o rei não desconfiasse do seu plano. Percebe-se que fazer o sacrifício era a atitude que o marido e a população esperavam dela, marcando a sua importância, mesmo que não tenha sido com intenções verdadeiras de aguardar o bom regresso do esposo.

Outras formas de comunicação entre os homens e os deuses que demonstram a presença divina são os sonhos, a possessão divina, a interpretação dos sinais dos presságios. O primeiro tem um caráter mais íntimo, pois se revela na privacidade, no momento em que a pessoa está no leito; já os presságios têm uma dimensão mais pública, pois se manifestam no ritual²⁰⁰.

Nas peças, esses três elementos servem para aumentar o medo humano com relação ao futuro e questionar a validade e a necessidade do confronto militar. Em *Persas*, o divino entra em contato com os homens através de Atossa, por meio dos seus sonhos, e do presságio. Além disso, também há o fantasma de Dario que reprime o filho, e ao lamentar também fornece a explicação para a derrota do Império persa. Em *Agamêmnon*, presságios e as profecias de Cassandra alimentam temores sobre o genocídio praticado em Troia.

¹⁹⁹ Ésquilo: *Agamêmnon*: 345-350. Tradução de Pulquério (2007).

²⁰⁰ Silva: 2005: 20-21.

O tema da piedade das mulheres é mais explorado em *Sete contra Tebas*, que apresenta o conflito entre duas percepções, a feminina e a masculina, dos deveres com relação ao culto aos deuses. O rei não compreende as reações do coro de mulheres que suplica piedosamente para que os deuses não as deixem cair nos horrores da guerra, tais como a escravidão e a perda dos entes queridos:

Ó Zeus, ó terra, ó deuses (θεοί) pátrios,
Ruína e a poderosa Erínia (Έρινύς) de meu pai,
não permitais que minha cidade seja submersa
por ondas de hostes, cidade em que nas ruas
e nos lares ressoa a sonora língua grega.
Esta terra livre, esta cidade de Cadmo,
Não a submetais ao jugo da escravidão.
Robusteei nossos braços. Nossa causa é a vossa.
Uma cidade próspera honra seus deuses (δαίμονας)²⁰¹.

Etéocles reage de forma racional, repreendendo e afirmando que essa atitude é nefasta para a cidade:

Eu vos pergunto, raça insuportável,
favorece esta cidade, é para nosso bem,
infunde coragem em nosso exército assediado,
rastejar ante estátuas, suplicar proteção divina (πολιτισσούχων θεῶν),
gritar, berrar? É uma afronta a homens sensatos (σωφρόνων μισήματα),
nem na angústia, nem na grata prosperidade
quero viver com esse bando feminil²⁰².

Cada um dos dois grupos reage de forma diversa frente ao invasor e busca o que lhe parece mais conveniente para salvar a cidade. As mulheres apelam aos deuses, já que estão excluídas do campo de batalha e não recebem nenhuma glória por ela, mas sobre elas pode recair a dor de todas as consequências da derrota. Já os homens, ativos no campo de batalha, tentam desenvolver a estratégia mais racional e apropriada, podendo colher os louros da vitória²⁰³.

²⁰¹ Ésquilo: *Sete contra Tebas*: 69-77. Tradução de Schüler (2007).

²⁰² Ésquilo: *Sete contra Tebas*: 181-187. Tradução de Schüler (2007).

²⁰³ Em *Agamêmnon* temos o retrato da cidade em festa para receber o governante vitorioso da guerra. Já *Sete Contra Tebas*, no início, apresenta uma reflexão sobre o governante e a vitória no campo de batalha, que será demonstrada mais adiante no texto.

Esse conflito de gênero é ainda mais destacado no final da tragédia²⁰⁴, quando, após a morte de seus dois irmãos e o decreto que proíbe o sepultamento de Polinices, Antígona²⁰⁵ se mantém fiel à piedade tradicional e decide cuidar dos restos mortais do irmão como determina a tradição e a lei universal. Para justificar sua ação, ela argumenta que está obedecendo a um preceito divino:

Mensageiro: Queres honrar com homenagens fúnebres que a cidade abomina?

Antígona: Os deuses, por ventura, lhe negaram honra?

Mensageiro: Antes de lançar a cidade em perigo, não.

Antígona: Pagou mal com o mal.

Mensageiro: Mas envolveu todos nos desmandos de um só.

Antígona: Em divergências, é dos deuses a última palavra.

Eu o sepultarei. Poupa tuas advertências.²⁰⁶

Além da religiosidade, as tragédias também nos apresentam o desenvolvimento do direito no interior da cidade, um dos pilares da nova ordem democrática, como já foi mencionado anteriormente. A partir dos parâmetros do direito, as atitudes das personagens míticas são questionadas diante do público e sofrem julgamento, tanto da parte dos deuses quanto dos homens, como demonstram as falas condenatórias do coro aos governantes:

O castigo de actos que nunca deviam ser ousados abate-se muitas vezes sobre os descendentes, quando eles respiram orgulho desmesurado, com as suas casas a regurgitarem de riquezas excessivas. Que a posse dos bens seja inofensiva, na medida justa de bastar àquele a quem

²⁰⁴ Lesky (1995) demonstra o extenso debate acerca da autenticidade do final da tragédia, acreditando não ser possível defendê-la. Para um grande número de autores parece difícil Ésquilo concluir sua trilogia com a iniciação de um novo conflito. Por ter sido comum a prática de reposições das obras de Ésquilo, podemos supor que esse final foi elaborado a partir do sucesso da *Antígona* de Sófocles. Para não prolongar o debate, consideraremos para a análise todo o texto pertencente à tragédia, pois mesmo sendo uma interpolação, esse trecho demonstra a variação entre os gêneros na prática da piedade, que é demonstrada ao logo de toda a tragédia.

²⁰⁵ O conflito de Antígona e a oposição entre a piedade tradicional e uma piedade cívica são demonstrados na *Antígona* de Sófocles. Nela, a personagem central desafia as leis estabelecidas pela cidade, encarnada na figura de seu tio e tirano Creonte, para obedecer aos preceitos da piedade tradicional que prega o cuidar dos parentes mortos (450-460): “Não foi, com certeza Zeus que as proclamou, / nem a justiça com trono entre os deuses dos mortos/as estabeleceu para os homens. / Nem eu supunha que tuas ordens / tivessem o poder se superar / as leis não-escritas, perenes, dos deuses, visto que és mortal. / Pois elas não são de ontem nem de hoje, mas / são sempre vivas, nem se sabe quando surgiram. / Por isso, não pretendo, por temor às decisões / de algum homem, expor-me à sentença divina. Sei que vou morrer. Como poderia ignorá-lo?” Tradução de Schüller (2007).

²⁰⁶ Ésquilo: *Sete contra Tebas*: 1046-1052. Tradução de Schüller (2007).

coube o bom senso! Pois não há defesa para o homem que, na embriaguez da riqueza (κόρον), faz desaparecer a pontapé o grande altar da Justiça (μέγαν Δίκας βωμόν)²⁰⁷.

Um bom exemplo da união entre homens e deuses para estabelecimento da justiça e assim, o retorno da boa ordem, é o julgamento de Orestes presente nas *Eumênides*²⁰⁸. Ele também nos mostra de forma clara como o direito é tratado nas tragédias. Assim, o herói da mitologia é responsável por seus próprios atos e deve esperar a justa punição por eles.

Para explorarmos a problemática de como a *hybris* do governante pode acarretar toda a ruína da cidade nos aprofundaremos na análise dos *Persas*. Acreditamos que a análise proposta também pode ser ampliada para *Agamêmnon*, *Sete contra Tebas*, e outros dramas considerando, é claro, as particularidades que cada obra possui. Mas não avançaremos por esse caminho, na medida em que o objetivo é exemplificar a formação de um universo de valores que será depois operativo na obra dos oradores, e não tanto estudar o mundo trágico em si.

A obra *Persas* de Ésquilo é a mais antiga das tragédias que chegaram à posteridade e constitui o único exemplar de uma tragédia que trata de um tema histórico²⁰⁹. Em geral, as tragédias utilizam o passado mítico²¹⁰ para discutir as mudanças decorrentes da nova ordem instituída na pólis. O herói representa os valores aristocráticos, que são colocados em oposição aos valores democráticos defendidos pelo coro, que representa o grupo de cidadãos²¹¹.

Persas narra a vitória dos Gregos no seu conflito contra os Medos, mas através da perspectiva dos derrotados. A sorte do jovem rei Xerxes é lamentada por seus pais e também pelo coro de anciãos, que, ao mesmo tempo, condenam seus excessos. A *hybris* é utilizada como explicação para a derrota²¹². A suntuosidade, a riqueza, a maneira tirânica de se governar que caracterizam os *Persas* formam um pólo negativo que se

²⁰⁷ Ésquilo: *Agamêmnon*: 370-384. Tradução de Pulquério (2007).

²⁰⁸ O julgamento de Oreste, apresentado na tragédia, e a questão da justiça são temas de uma extensa reflexão. Algumas obras que tratam desse assunto são: Visser (1984) que trabalha com os conceitos de *poine* e *miasma* e suas relações com a institucionalização da justiça; Leão (2005) que explora a dimensão legal da *Oresteia*, enfocando a instituição das leis de homicídio em Atenas; Harris, Leão & Rhodes (2010) que editaram um trabalho com contribuições de diversos especialistas sobre a relação da justiça com o teatro. Cf. 3.2.

²⁰⁹ Fialho: 2004: 211.

²¹⁰ A utilização de personagens míticas nas tragédias para discutir as mudanças decorrentes da implementação da pólis é possível já que esse passado ainda continua vivo para o homem grego, presente na sua consciência. Assim, nas palavras de Walter Nestlé, citadas por Vernant & Vidal-Naquet (1999: 10), a tragédia nasce “quando se começa a olhar o mito com olhos de cidadão”.

²¹¹ Torrano: 2004: 117-118.

²¹² Lesky: 1995: 276.

contrapõe as características gregas, em particular, atenienses: a boa medida, a democracia. Enfim, tudo que caracteriza os Persas contém a marca do excesso, da *hybris*, que é condenado pela mentalidade grega.

O rei está à frente de um exército grandioso e imenso, como indica a fala do coro, já no início da tragédia: “Ninguém será capaz de resistir a esta imensa torrente de homens, pondo um sólido dique à onda invencível deste mar. Irresistível é o exército dos Persas e o seu povo de coração valoroso”²¹³. Em outro momento, esses aspectos são ressaltados quando a rainha lamenta a derrota de seu filho com o fantasma do marido: “O impetuoso (θούριος) Xerxes que esvaziou todo o território do continente”²¹⁴. Esses comentários salientam uma característica de Xerxes como comandante: sua *hybris*.

A desmedida, a impetuosidade, a ambição e a grandeza são evocadas a todo o momento para explicar como um exército maior e bem equipado foi derrotado por um povo que nem usa o arco e flecha (a forma de guerrear persa) e também não tem nenhum chefe que comandasse o exército:

Rainha: É o arco e a flecha que brilham nas suas mãos?

Corifeu: Não, é a lança para o corpo a corpo e o escudo que lhes servem de armadura.

Rainha: E que chefe os dirige e comanda o exército?

Corifeu: Eles não são escravos nem súbditos de ninguém.

Rainha: Então como é que eles são capazes de suportar o ataque dos inimigos?

Corifeu: Tão capazes que destruíram o numeroso e belo exército de Dario²¹⁵.

Xerxes conduz, cego, sua empreitada pela grandeza de conquistar domínios além dos seus territórios e que não estavam designados para ser dominados. A desmedida ocorre na extrapolação dos limites geográficos devidos²¹⁶, pois “antigo é o destino que os deuses fixaram aos Persas permitindo-lhes apenas as guerras que destroem as muralhas, os assaltos de cavalaria, o derrube das cidades”²¹⁷. Para chegar às terras helênicas, o rei deve utilizar todas as forças militares disponíveis, deslocando-as por terra e pelo mar:

²¹³ Ésquilo: *Persas*: 89-92. Tradução de Pulquério (1992).

²¹⁴ Ésquilo: *Persas*: 718. Tradução de Pulquério (1992).

²¹⁵ Ésquilo: *Persas*: 239-244. Tradução de Pulquério (1992). Curioso observar nessa fala que quando são atribuídas características positivas ao exército, nesse caso ‘numeroso e belo’, ele é relacionado a Dario. Já quando lhe são atribuídos aspectos negativos, principalmente quando o ‘numeroso’ se refere diretamente a desmedida, o exército é de Xerxes. Desde o início, são as figuras de pai e filho polarizadas.

²¹⁶ Fialho: 2004: 214.

²¹⁷ Ésquilo: *Persas*: 103-107. Tradução de Pulquério (1992).

Dario: E foi por terra ou mar que o infeliz tentou essa louca empresa?

Rainha: Pelas duas vias: os seus dois exércitos apresentavam duas frentes²¹⁸.

A própria idéia do mar que coloca uma fronteira natural, além de um limite à ação e política, deve ser respeitada, utilizando a prudência. Ultrapassar todas essas fronteiras é uma forma de *hybris*.

A grandeza do mar e o ultraje por tê-lo ultrapassado são demonstrados ao longo da peça de duas maneiras: pela sacralidade do mar e pela fragilidade dos meios com que os homens tentam ultrapassá-lo: “Mas eis que eles aprenderam a contemplar o recinto sagrado do mar, cujos vastos caminhos se branqueiam ao sopro impetuoso do vento, confiantes em cordas frágeis e máquinas de transportar homens”²¹⁹. O mar, local sagrado, deve ser atravessado com muito cuidado e respeito, obedecendo aos limites impostos à condição humana.

Xerxes com seu ímpeto desmesurado afronta os limites fixados pelos deuses e invade a fronteira do senhor dos mares, desafiando sua autoridade divina, como mostra o lamento do seu pai: “Mortal (θνητὸς), ele pensou, na sua insensatez (οὐκ εὐβουλίᾳ), poder triunfar sobre todos os deuses (θεῶν τε πάντων), triunfar sobre Poséidon (Ποσειδῶνος). Não foi uma verdadeira loucura (νόσος φρενῶν) que se apoderou do meu filho?”²²⁰.

Na fala de Dario, outro elemento além da *hybris* é colocado como justificativa da derrota: a “verdadeira loucura”, νόσος, já que seus sentidos estavam embaralhados pela *ate*, impedindo de analisar corretamente a realidade. A *hybris* leva a um estado de *ate* que, por sua vez, faz o governante conduzir a cidade à ruína: “A insolência (ὑβρις), ao crescer, produz a espiga da cegueira (ἄτης) e a ceifa far-se-á numa seara de lágrimas”²²¹. Sob os domínios da *ate*, o monarca acredita no seu poder imbatível e navega para a destruição. A mesma ambição que cega Xerxes e o conduz para além mar, também não lhe permite desvendar a ardilosa armadilha grega:

Na origem de toda a nossa desgraça, senhora, está um génio vingador ou um deus mau (ἀλάστωρ ἢ κακὸς δαίμων), surgido não se sabe donde. Um grego do exército ateniense veio, efectivamente, dizer ao teu filho Xerxes que, uma vez chegadas as trevas da escura noite, os gregos não esperariam mais, mas que, lançando-se sobre os bancos das naus, tentariam salvar-

²¹⁸ Ésquilo: *Persas*: 719-720. Tradução de Pulquério (1992).

²¹⁹ Ésquilo: *Persas*: 109-113. Tradução de Pulquério (1992).

²²⁰ Ésquilo: *Persas*: 749-751. Tradução de Pulquério (1992).

²²¹ Ésquilo: *Persas*: 821-822. Tradução de Pulquério (1992).

se [...]. Assim que ouviu isso, sem suspeitar da astúcia do Grego nem da inveja dos deuses (θεῶν φθόνον) [...]. Proclamou [...] que deverão todos dispor em três linhas o grosso das suas naus para guardar as saídas [...]. Assim, falou Xerxes empolgado por uma desmesurada confiança: não previa o futuro que lhe reservaram os deuses (θεῶν ἠπίστατο). [...] Toda a noite os comandantes da frota fizeram vogar as suas unidades. Entretanto a noite passa sem que o exército grego tente qualquer fuga por mar. Mas, quando o dia de brancos corcéis banhou a terra dos seus raios resplandecentes, eis que, do lado dos Gregos, irrompe um grande clamor, semelhante a um canto, cujo eco é devolvido pelos rochedos da ilha. [...] Dir-te-ei apenas que jamais, num só dia, pereceu tão elevado número de homens²²².

Esse é o relato do mensageiro que termina reafirmando que tudo que foi narrado é verdadeiro, e que o castigo divino foi muito maior do que pode ser contado: “Esta é a verdade. E não cito senão uma parte que os deuses fizeram cair sobre os Persas”²²³. Como se percebe pela fala do mensageiro, a derrota persa é considerada uma punição divina por sua insolência por querer desafiar os mares. A interferência dos deuses no desfecho desfavorável aos persas também é atribuída à inveja dos deuses e outras entidades religiosas maléficas. O Mensageiro dá continuidade ao pensamento da rainha e do coro que acreditam que a derrota persa é devida a um gênio vingador, concepção esta próxima a do período arcaico²²⁴. Esses traços somente reforçam a incapacidade de enxergar os erros de Xerxes, que serão demonstrados de forma crucial com a aparição de Dario. Atribuir a derrota aos deuses nesse primeiro momento do relato também indica a surpresa pela derrota do exército persa, já que sua grandiosidade só poderia ser vencida pela vontade dos deuses. Assim, a corte persa se apresenta como um ambiente propício para o desenvolvimento da *hybris*, já que o poder, a riqueza e a grandiosidade são sempre ressaltados, como indica o diálogo entre Atossa e o mensageiro.

O coro e a rainha também atribuem a derrota persa aos deuses. Para o coro: “Sobre os nossos infelizes guerreiros solta um grito desolado funesto. Os deuses fizeram cair sobre os Persas toda a casta de males (κακῶς)! Ai de nós, o nosso exército foi destruído”²²⁵. Também a rainha, ao fazer as libações para seu esposo morto, considera a derrota um infortúnio dos deuses: “Para mim, hoje, tudo se apresenta envolto em medo. Aos meus olhos os deuses (θεῶν) revestem a forma do inimigo (τὰνταῖα)”²²⁶. Mas mesmo considerando os deuses inimigos, Atossa reconhece sua posição frente a eles:

²²² Ésquilo: *Persas*: 353-432. Tradução de Pulquério (1992).

²²³ Ésquilo: *Persas*: 435-437. Tradução de Pulquério (1992).

²²⁴ Fialho: 2004: 216-217.

²²⁵ Ésquilo: *Persas*: 280-283. Tradução de Pulquério (1992).

²²⁶ Ésquilo: *Persas*: 603-604. Tradução de Pulquério (1992).

“No entanto, é preciso que os mortais suportem as penas que os deuses (θεῶν) lhes enviam”²²⁷.

A temática dos deuses já está presente desde o início da peça, no momento em que Xerxes é comparado aos deuses: “um homem igual aos deuses (ἰσόθεος)”²²⁸. Essa atitude é para um grego condenável e sinal de *hybris*, pois demonstra a ultrapassagem da *moira* estabelecida para os mortais. Essa comparação continua, como demonstra a fala do coro a Rainha: “Tu partilhaste o leito dum deus dos Persas (θεοῦ μὲν εὐνάειρα Περσῶν), tu foste mãe dum deus (θεοῦ)”²²⁹. Se no primeiro momento a aproximação com os deuses ocorre por meio do parentesco, no final da peça o que se realça é o caráter humano do Rei, desnudo, com medo e em fuga para garantir sua sobrevivência. Ésquilo ressalta a humanidade de Xerxes, e como todo ser humano, está submetido à vontade dos deuses, que o reprimirão se exceder a medida, restabelecendo dessa forma o equilíbrio existente no *kosmos*.

As opiniões humanas também o condenam. Essas censuras são orientadas pela prudência, pois reconhecem os riscos que a *hybris* pode desencadear. É dessa maneira que age a cidade que o espera, representada por Atossa e o coro de velhos, que se angustiam com as terríveis notícias²³⁰. Este coro é composto por conselheiros ou homens de confiança dos reis. A constituição física do coro, a fraqueza da velhice, se contrapõe a sua sabedoria e prudência. Esses dois elementos representam os anseios que a população coloca no bom governante: a expectativa de que a sua autoridade seja justa e dirigida pelo equilíbrio²³¹. Mesmo sendo leais, os anciãos do coro mostram sinais de reprovação, já que condenam as atitudes do rei, considerando-as loucura, e o comparam com o seu pai Dario, que simboliza o bom governante, pois sempre agiu com prudência e sabedoria.

Na peça, as figuras materna e paterna possuem papéis distintos. A primeira representa a piedade, já que a rainha Atossa tem uma posição de deferência aos deuses e cumpre os rituais e as libações: “Quanto às tuas instruções relativamente aos deuses (θεοῖς) e aos mortos que nos são caros, tudo farei como dizes, assim que regresse ao palácio”²³².

²²⁷ Ésquilo: *Persas*: 292-293. Tradução de Pulquério (1992).

²²⁸ Ésquilo: *Persas*: 80. Tradução de Pulquério (1992).

²²⁹ Ésquilo: *Persas*: 157-158. Tradução de Pulquério (1992).

²³⁰ Silva: 2005: 84-85.

²³¹ Silva: 2005: 24.

²³² Ésquilo: *Persas*: 521-524. Tradução de Pulquério (1992).

Já o pai representa a prudência e a sabedoria. Dario funciona como um espelho que expõe as ações imponderadas de Xerxes. O fantasma do rei condena a atitude do filho e reafirma os atos nefastos provocados pela *hybris*.

Xerxes agiu de forma insensata, e a *ate* representa o último estado a que chegou sua desmedida, provocando uma pesada derrota, o castigo enviado pelos deuses: “Zeus, um severo juiz (Ζεύς τοι κολαστήρ), castiga os pensamentos demasiados soberbos (ὑπερκόμπων). E, uma vez que Xerxes carece tanto de senso, chamai-o à razão (σωφρονεῖν) com sábias advertências, de modo que ele deixe de ofender os deuses (θεοβλαβοῦνθ') com a sua audácia insolente (ὑπερκόμπω θράσει)”²³³. Zeus, responsável pelo estabelecimento da *dike* universal, é quem julga e condena a insolência com a ruína, derivada dos gestos audaciosos do rei.

Para Dario a derrota dos persas corresponde à concretização de um oráculo:

Ah! Chegou depressa a realização dos oráculos e foi sobre o meu próprio filho que Zeus (Ζεὺς) fez cair a concretização das profecias. Tinha eu a ilusão de que os deuses (θεοὺς) precisariam de longo tempo para levar até ao fim, mas, quando um mortal se apressa para a ruína, os deuses (θεὸς) ajudam (συνάπτεται)²³⁴.

De acordo com a fala do fantasma do rei, já havia profecias que previam uma substancial derrota para o Império. Ele somente não esperava que acontecesse de forma tão rápida, devido à insolência do filho. Dario reforça o dever da cidade em acreditar nos oráculos: “Não, só uma pequena parte, acreditarmos (πιστεῦσαι) nos oráculos (θεσφάτοισιν) dos deuses (θεῶν), considerando aqueles que já se realizaram: efetivamente não faz sentido que uns se cumpram e os outros não”²³⁵. Ao falar dos oráculos, o rei reforça uma das atitudes consideradas positivas pelos gregos, como também repete essa mesma operação ao longo da peça ao reforçar a importância do uso da prudência, na confiança devida aos deuses e no respeito a sua *moira*.

As figuras paterna e materna também divergem com relação a culpa do filho. O pai é mais severo em reprimi-lo e condená-lo, não havendo qualquer tipo de flexibilização da responsabilidade da culpa, que poderia advir dos sentimentos nutridos pela relação familiar. Esse posicionamento é possível já que a morte modifica as

²³³ Ésquilo: *Persas*: 827-831. Tradução de Pulquério (1992).

²³⁴ Ésquilo: *Persas*: 739-742. Tradução de Pulquério (1992).

²³⁵ Ésquilo: *Persas*: 800-802. Tradução de Pulquério (1992).

relações humanas, e assim Dario não o julga como um pai. Para ele, foram o dinheiro²³⁶ e a insolência juvenil²³⁷ que conduziram o filho a uma *ate*. Já para a rainha, o ato desmedido do filho é resultado de maus conselhos:

Foram estes os ensinamentos que o impetuoso (θούριος) Xerxes colheu do seu convívio com os maus (κακοῖς). Diziam-lhe que, com tua lança, tu havias adquirido para os teus filhos grandes riquezas, enquanto ele, cobardemente (ἀνανδρίας), guerreava em casa, sem tentar aumentar a herança paterna²³⁸.

Dario contra argumenta, reforçando os perigos da insolência juvenil e da ausência de prudência: “Não assim meu filho Xerxes, que sendo jovem, pensa como tal e se esqueceu dos meus conselhos”²³⁹.

Assim, a rainha e o rei possuem visões concorrentes sobre o que provocou a queda do filho. Para a primeira, a derrota de Xerxes é devida à inveja divina diante da felicidade humana. Os deuses provocaram o engano, envolvendo-o na rede da *ate*. Essa perspectiva, também partilhada pelo coro, condiz com um pensamento mais arcaico; o coro, antes da entrada de Xerxes, afirma que “por vontade clara dos deuses (θεότρεπτα), sofremos, com as guerras, uma mudança da sorte, esmagados pelos golpes que foram infligidos no mar”²⁴⁰. Dario, em contrapartida, apresenta uma perspectiva mais clássica, da justiça divina e da responsabilidade humana, que age quando ofendida e castiga para reconstituir a ordem e valoriza a responsabilidade da ação do homem, conceito que, como foi demonstrado acima, já se encontra embrionário em Sólon e Teógnis.

A aparição de Xerxes no final reforça a idéia defendida ao longo de toda peça: a derrota foi punição divina: “Com que crueldade os deuses se abateram sobre a raça dos Persas!”²⁴¹. O rei tem consciência de que foi ele o causador da derrota: “Fui, portanto, eu desgraçado (αἰακτός), digno de gemidos, que provoquei a ruína (κακὸν) da minha raça e da minha pátria!”²⁴². E o coro reafirma a responsabilidade do rei devido a sua *ate*:

²³⁶ Ésquilo: *Persas*: 751-752. “Receio bem que a enorme riqueza, com tanto esforço por mim acumulada, venha a ser presa fácil para o primeiro que resolva antecipar-se”. Tradução de Pulquério (1992).

²³⁷ Ésquilo: *Persas*: 743-744. “Hoje uma fonte de males foi descoberta por todos os que me são caros e isto graças ao meu filho que, sem medir as consequências, tudo fez com a sua audácia juvenil”. Tradução de Pulquério (1992).

²³⁸ Ésquilo: *Persas*: 753-756. Tradução de Pulquério (1992).

²³⁹ Ésquilo: *Persas*: 782-783. Tradução de Pulquério (1992). Cf. 6.1.

²⁴⁰ Ésquilo: *Persas*: 904-905. Tradução de Pulquério (1992).

²⁴¹ Ésquilo: *Persas*: 910-911. Tradução de Pulquério (1992).

²⁴² Ésquilo: *Persas*: 931-933. Tradução de Pulquério (1992).

“Ah! Os deuses (δαίμονες) provocaram um desastre inesperado: ai o brilho terrível do olhar de *Ate* (Ἄτα.)!”²⁴³.

A responsabilidade do rei e a ruína do império são simbolizadas a partir de suas roupas despedaçadas:

Xerxes: É verdade! Triste de mim que perdi um tão grande exército!

Coro: Que resta dele? Era grande o poder dos Persas.

Xerxes: Observa só o estado das minhas vestes!

Coro: Estou a ver, estou a ver!

Xerxes: Reduzido a esta aljava...

Coro: É tudo o que conseguiste salvar?

Xerxes: ... receptáculo de flechas.

Coro: Bem pouco se pensarmos no muito que tinhas²⁴⁴.

Os farrapos de Xerxes demonstram sua condição humana, o que contradiz a fala do Coro e de Atossa no início da peça, e o cuidado que o homem deve ter para não ultrapassar o próprio limite. Uma vez ultrapassado, ele poderá receber o castigo devido dos deuses, pois somente assim se restabelecerá o equilíbrio no *kosmos*.

Na tragédia, a vitória grega se dá pelo grande esforço de coesão dos Helenos, associado à defesa da liberdade pan-helénica, com o patrocínio dos deuses. Somente por estarem em consonância com a vontade dos deuses, ocupando o lugar que lhes é devido, sem cometer *hybris* e ofensa ao divino, conseguem garantir o bem-querer dos deuses, que são representantes da *Dike* Universal²⁴⁵, e com isso obtêm a vitória.

Dessa maneira, em *Ésquilo* a justiça pode ser expressa por meio da conciliação entre liberdade e autoridade²⁴⁶. Liberdade necessária para o coro afirmar publicamente uma opinião contrária às atitudes dos governantes. Mas não significa que sempre aconteceu de forma pacífica, como é demonstrado em *Sete Contra Tebas* quando Etéocles reprime duramente as mulheres que suplicam ajuda divina. Já a autoridade, quando exercida por uma pessoa com prudência, leva a cidade à glória. Entretanto se houver o erro, toda a comunidade política pode ser prejudicada. Assim, a conciliação entre governantes e governados na adesão a um mesmo plano de justiça proporcionará as benesses à cidade.

²⁴³ *Ésquilo: Persas*: 1005-1006. Tradução de Pulquério (1992).

²⁴⁴ *Ésquilo: Persas*: 1014-1023. Tradução de Pulquério (1992).

²⁴⁵ Fialho: 2004: 224.

²⁴⁶ Adrados: 1975: 154.

Frente à *hybris* do governante, a solução é a justiça conciliadora. No caso de Agamêmnon, ela aparecerá tardiamente com a absolvição de Orestes por um tribunal humano e divino. Em Tebas, devido ao conflito e a morte de dois de seus governantes, a cidade continua sendo governada por Creonte e não sofre nenhum dos temores agonizados pelo coro de mulheres: a escravidão e a perda dos entes queridos²⁴⁷. Na Pérsia, a derrota e a destruição de grande parte do exército não irá implicar a perda do poder tirânico de Xerxes: “É que, como sabeis, se o meu filho vencer, será glorificado como um herói; se fracassar... bem, ele não tem de prestar contas à cidade; desde que esteja salvo, continuará a governar este país”²⁴⁸. Isso explica o desejo de Atossa de substituir rapidamente os farrapos do rei por roupas dignas, já que a imagem é um componente importante para a manutenção do poder:

Rainha: Ó deuses (δαίμον), como estas desgraças (κακῶν) me afligem profundamente! Mas o que, neste momento, mais me atormenta é saber a ignomínia (ἀτιμίαν) das vestes que actualmente cobrem o corpo de meu filho. Vou buscar roupas ao palácio e irei ao encontro dele: não trairei, no momento de desgraça, o que me é mais caro²⁴⁹.

Nos três personagens, Agamêmnon, Xerxes e Etéocles, a figura do governante envolve a idéia de justiça. É a busca do justo equilíbrio, que corresponde a um ideal inatingível²⁵⁰, que deve orientar as ações dos governantes. Nelas, as atitudes dos governantes são constantemente reprovadas pelo coro (e outras figuras), que representam a cidade. Dessa maneira, as relações entre o governante e a cidade ocorrem através de diversos sinais, que podem ser de aprovação ou de censura.

Assim, tem-se no teatro e, em particular, no drama de Ésquilo, o desenvolvimento da relação da *hybris* e da ofensa aos deuses com a noção de injustiça e de seus respectivos opostos. Essas relações serão cunhadas na mentalidade ateniense e exploradas tempos depois com grande sucesso na época dos oradores.

As tragédias, ao tratarem do tema da *hybris* e do desrespeito aos deuses, demonstram sua vocação para política, pois ela tem uma “conexão viva e empenhada com a realidade da pólis democrática ateniense, de que constitui simultaneamente

²⁴⁷ Com a exceção de Antígona, que irá sofrer outro dilema entre enterrar seu irmão causador da batalha ou manter seu corpo insepulto como ordena seu tio Creonte.

²⁴⁸ Ésquilo: *Persas*: 211-215. Tradução de Pulquério (1992).

²⁴⁹ Ésquilo: *Persas*: 845-850. Tradução de Pulquério (1992).

²⁵⁰ Silva: 2005: 83.

reflexo, apologia e ponderação crítica.”²⁵¹. Dessa forma, o que era colocado em cena era a experiência da vida democrática.

Para Ésquilo, a democracia deve conter os valores religiosos, que lhe são essenciais, já que é do mundo divino que provêm os elementos para a promoção da conciliação, fundamental para o desenvolvimento da justiça. Assim, ele defende o respeito a uma justiça que é amparada pelos deuses. A realização da justiça por causa de um temor aos deuses é uma das características do pensamento arcaico que está presente em todas as obras do poeta. Mas também em suas obras encontramos elementos que evidenciam o surgimento da ordem democrática e o impacto que ela provocou na mentalidade ateniense. Como exemplo pode-se citar a ideia da igualdade universal, conciliação entre liberdade e autoridade e a confiança de que a justiça irá resolver o dilema trágico.

2.3 *Hybris* e *asebeia* como indicativos da transposição da *moira*

Nessa trajetória investigativa, ressaltou-se o papel de destaque da religiosidade para a definição dos parâmetros da justiça, concebida na sua forma retributiva. Na seleção de fontes realizada, percebe-se que essa concepção iniciou-se no período arcaico e haveria de prolongar-se por todo o clássico, sendo que é possível encontrar reminiscências até nos oradores do século IV, num contexto em que as estruturas da pólis novamente passavam por mudanças profundas. Essencialmente, a *dike* serve para colocar novamente em ordem aquilo que tinha provocado perturbação do *kosmos* e para isso tem a anuência dos deuses, principalmente de Zeus, considerado o guardião da justiça.

A partir do conceito de *dike* e de *moira*, entende-se que a injustiça é tudo aquilo que desequilibra a ordem e é extremamente prejudicial aos homens, uma vez que desrespeita os preceitos estipulados por eles e pelos deuses para uma boa convivência. A injustiça pode-se manifestar de muitas formas e uma delas é por meio dos ultrajes e das impiedades. Entender os motivos que fizeram a *hybris* e a *asebeia* serem fervorosamente repudiadas na mentalidade ateniense, apesar de serem praticadas e de termos poucos processos concretos contra elas, pressupõe a análise das próprias limitações do ser humano para a concepção grega. As limitações do conhecimento do

²⁵¹ Leão: 2005a: 3.

homem o conduzem por caminhos em que o destino é desconhecimento, podendo nesse percurso perder-se e, ainda o que é mais perigoso, levar toda a comunidade à perdição.

Particularmente no caso ateniense, a democracia exigia um respeito aos domínios da *moira*, entendida como a ocupação de cada um do lugar que lhe foi destinado. A sobreposição de uma pessoa sobre os demais poderia contrariar claramente os princípios de igualdade na qual estava baseada o regime e, além disso, poderia acarretar uma mudança significativa com a instauração de uma tirania.

No século V, já está consolidado na mentalidade do ateniense comum que a *hybris* e a impiedade poderiam ser capazes de levar toda a cidade a ruína. Esse medo foi corporificado nas perseguições aos filósofos nesse período e também no século seguinte, como claramente ilustra a condenação de Sócrates²⁵². Ainda pode-se citar o pânico causado pela mutilação das estátuas de Hermes, pouco antes da expedição para a Sicília, e as ações rápidas e enérgicas para buscar e condenar os culpados, como demonstram os discursos de Andócides²⁵³.

Todas essas transformações dos conceitos de *hybris* e *asebeia* permitiram que se constituíssem elementos que fossem fortemente explorados por Demóstenes na caracterização negativa de seus adversários. Na maior parte dos casos, aparecem associados com aspectos políticos, como a relação do desrespeito à democracia com a *hybris* e do mau cidadão com a realização de atos ímpios, como pode-se observar no *Contra Mídias*, *Contra Neera*, *Contra Andrócion* e em outros discursos que serão mostrados avante no texto. Não é de surpreender que essas noções relacionassem diretamente com a esfera política, já que tudo pertence ao domínio da pólis.

²⁵² Derenne: 1930: 71-184; Bauman: 1990: 119-126; Leite: 2009: 105-107.

²⁵³ Bauman: 1990: 61-69; 106-119.

PARTE III

Hybris e asebeia no mundo dos oradores

CAPÍTULO 3

O homicídio em Atenas

O homicídio marca profundamente o seio de uma comunidade pela forma violenta através da qual um ente é retirado do convívio. A morte acarreta mudanças no interior do grupo social, pois indica a alteração de sua constituição pela ausência de um de seus membros. A violência e os traumas provocados por esse tipo de morte, principalmente quando o homicida é um membro da própria família, aparecem com frequência representados nas tragédias. No teatro, as cenas de morte não são atuadas de forma direta no palco. Nesses momentos cruciais, são fornecidos diversos elementos que permitem ao espectador sentir e visualizar a cena da morte, mesmo que ela não esteja sendo executada diante dos seus olhos. Acredita-se que a carga emocional desencadeada pela representação direta dessa violência prejudicaria o processo de catarse ou que se correria o risco de contaminação do *miasma* por presenciar uma morte, mesmo que somente fosse uma representação.

A presença dos assassinatos como um ponto culminante das desgraças que assolam as famílias míticas demonstra o impacto que esse acontecimento tinha na mentalidade grega, em particular na sociedade ateniense. As peças também permitem ao estudioso atual entender o processo de transformação desses atos danosos de vinganças particulares restritas ao seio familiar em crimes repreensíveis por todo o conjunto de cidadãos.

É a partir da consolidação na mentalidade ateniense do homicídio como delito específico que pressupõe uma determinada pena que se pode compreender o seu uso por parte dos oradores para atrair a simpatia para sua causa, técnica que foi utilizada por Demóstenes e cuja análise será aprofundada adiante na pesquisa²⁵⁴. Para entender as nuances da utilização desse recurso retórico, tem-se de perceber os sentimentos evocados pelo homicídio na sociedade antes de sua transformação em crime. A morte violenta despertava nos envolvidos o desejo de vingança e a necessidade de purificação.

²⁵⁴ Cf. 5.

Esses elementos continuaram fortemente presentes mesmo depois que o homicídio se transformou em um crime, com demarcações específicas. Isso demonstra as intensas relações desse ato com a esfera religiosa, mais especificamente, com a perturbação provocada nessa esfera. A partir daí é possível estabelecer as ligações entre a impiedade e o homicídio, bem como desse ato com a *hybris*, já que, por vezes, eles envolviam a violência praticada em excesso. Antes de elucidar essas ligações, optou-se em expor de forma breve para o leitor alguns aspectos relacionados aos homicídios com o objetivo de facilitar a análise: o *miasma* e a purificação ritual, a vingança familiar, a influência dos homicídios para a formação do pensamento jurídico e dos tribunais em Atenas, através da criação do Areópago.

A maneira diferenciada como os homicídios são representados no universo de Homero, nas tragédias e no registro dos oradores demonstra as modificações que a concepção de violência sofreu ao longo do tempo e, principalmente, como se alterou a forma de lidar com ela. Por isso, pode-se dizer que em cada um desses três momentos se verifica uma concepção específica da violência²⁵⁵ com continuidades e rupturas com o do período anterior. No universo do mundo homérico e dos mitos trágicos, os atos de violência ganham um grande destaque, como demonstram as disputas pelo espólio da guerra na *Ilíada*, a mutilação do corpo de Heitor e os embates e morte dos pretendentes na *Odisséia*. Pode-se também citar o conflito na estrada entre Laio e Édipo, a disputa dos dois irmãos Etéocles e Polinices nos portões de Tebas, o assassinato de Agamêmnon planejado por sua esposa e seu amante, entre tantos outros exemplos.

Já a violência no mundo dos oradores apresenta outro tom e parece não ser tão bem aceita²⁵⁶. Essa violência, que por vários momentos aparece associada com o caráter ultrajante do agressor, representa uma ameaça contra a democracia, já que altera o estatuto inerente do cidadão. Um cidadão livre não pode ter seu corpo maculado por meio de agressões. Dessa forma, a violência, como uma faceta da *hybris*²⁵⁷, se torna um crime contra a democracia, demonstrando o desprezo da pessoa aos valores mais

²⁵⁵ Além de essas obras pertencerem a períodos históricos diversos, o que por si só já justificaria as diferenças entre elas, outro fato elucidativo dessas divergências diz respeito a questão artística. Cada obra foi composta para um fim específico e também direcionada a um determinado público. Pode-se considerar que não era esperado por parte dos juízes que o orador tratasse de forma tão explícita da violência quando o caso não se tratava de agressão. Já o imaginário criado pelas narrativas homéricas e dos tragediógrafos é marcado fortemente por um ato de violência coletiva: a Guerra de Troia. Mas mesmo com a representação de um mundo marcado pela violência, tem-se uma recusa de enxergar essa violência uma vez que as cenas de morte e de embate físico não aconteciam diante dos espectadores que assistiam ao teatro.

²⁵⁶ Gagarin: 2005: 365. Cf. 6.

²⁵⁷ Cf. 6.3.

importantes para esse regime e a necessidade de sua punição, garantindo, assim, o bom funcionamento da democracia. A consolidação da violência como demonstração da *hybris* é bem representada no *Contra Cónon* e no *Contra Mídias*²⁵⁸.

De acordo com Gagarin²⁵⁹, essa mudança de postura em relação à violência é comprovada pelo fato de haver poucos discursos a respeito do assassinato, que se traduz num processo de *dike phonou*. Para o autor, esse tipo de procedimento judicial não era uma situação tão corriqueira na Atenas do final do século V e século IV. Quando eles aconteciam, provocavam uma grande repercussão na cidade e poderiam chamar ainda mais a atenção quando de tratava de um homicídio por motivações políticas. Quando isso acontecia, o assunto poderia se tornar pauta de discussão da assembleia²⁶⁰.

Do conjunto das obras dos oradores, o que apresenta maior referência aos assassinatos é Antifonte, que aborda esse delito nos seus exercícios retóricos *As tetralogias*²⁶¹. Além disso, é tratado por outros oradores como Lísias em *Do assassinato de Eratóstenes* e também a referência ao homicídio continua em vários discursos do *corpus Demosthenicum*²⁶². Grande parte da obra dos oradores se perdeu ao longo do tempo, sendo que os trabalhos mais preservados são de autoria de Demóstenes²⁶³. Por causa da condição fragmentária e esparsa dos discursos é plausível dizer que, entre os que se perderam ao longo do tempo, poderia estar o conjunto de obras apresentadas nos diferentes tribunais de homicídio. Também é preciso ressaltar o fato de que as atividades judiciais em Atenas eram intensas, tanto com o funcionamento dos tribunais populares quanto pela atuação dos árbitros, onde as partes tentavam chegar num acordo que era reconhecido por árbitro, devidamente escolhido pela cidade, sem que necessitasse pleitear a ação no tribunal. Ainda assim, Atenas veio a ser conhecida como a cidade dos tribunais e o comportamento de se recorrer excessivamente aos procedimentos jurídicos foi criticado por Aristófanes na sua comédia *As Vespas*. Dessa forma, a mudança de sentido da violência nos oradores não é explicada pela sua recorrência nos discursos, já que ela continua a verificar-se, mas pela consolidação das instituições democráticas que alteram a forma como a pessoa percebe o seu lugar no mundo. A pessoa se vê como cidadão que não deve resolver suas contendas apenas no

²⁵⁸ Cf. 6 e 7.

²⁵⁹ Gagarin: 2003: 1.

²⁶⁰ O assassinato de Nicodemo citado no *Contra Mídias* (104- 120) é um exemplo dessa situação. O assunto foi tema de discussão na assembleia, pois alguém havia declarado a morte de Nicodemo como matéria de importância pública. Cf. MacDowell: 2002: 328.

²⁶¹ Cf. 4.

²⁶² Cf. 5.

²⁶³ Carlier: 2006: 305.

âmbito privado, mas deve recorrer à justiça, para que as disputas sejam decididas pelo grupo de seus pares²⁶⁴.

As transformações que se operam na cidade com relação aos assassinatos também são perceptíveis nas tragédias. A *Oresteia* de Ésquilo inicia com a necessidade do cumprimento do dever familiar de Orestes de vingar a morte do pai por meio do sangue do assassino, sua mãe, e termina com a instauração de um processo judicial, nas *Eumênides*, em que o ciclo da vingança se encerra por meio do voto de absolvição do jovem filho de Agamêmnon.

As tragédias também apresentam os deveres ritualísticos que a família deve cumprir com relação aos mortos²⁶⁵. A protagonista de *Medeia* de Eurípides, mesmo sendo a assassina de seus filhos para impor sua vingança a Jasão por ter desrespeitado o leito conjugal, garante aos filhos um enterro digno e que seus corpos estarão seguros de qualquer violação que poderia ser feita por seus inimigos. Ao impedir o argonauta de participar no enterro das crianças, Medeia acaba por aprimorar sua vingança, retirando tudo que é mais caro a Jasão: a jovem noiva Creúsa, a possibilidade de assumir o trono de Corinto, a continuidade do seu nome e a execução dos ritos religiosos que envolvem a família:

Jasão: Deixa eu enterrar e chorar esses mortos.

Medeia: Não mesmo! Eu, com essa mão, os enterrarei

e levarei ao santuário de Hera, deusa altiva,

para que nenhum inimigo viole o túmulo

e os insulte (καθυβρίσηι). Nessa terra de Sísifo,

promoverei uma festa venerável e rituais

-ora em diante- por esse blasfemo (δυσσεβοῦς) crime.²⁶⁶

²⁶⁴ O dever dos juízes para com a justiça é lembrado pelos oradores em diversos momentos. Essa justiça é entendida como um voto que obedeça aos preceitos da tradição, da lei e dos juramentos. Alguns exemplos são: *Andócides: Sobre os Mistérios*: 9; *Antifonte: Acusação contra a madrasta de assassinato por envenenamento*: 10, 21; *Tetralogia I*: 1. 3; *Tetralogia I*: 4. 12; *Tetralogia III*: 1. 4; *Acerca do assassinato de Herodes*, 96; *Demóstenes: Contra Andrócion*: 4, 57; *Contra Mídias*: 32, 40, 187, 212; *Oração da Coroa*: 2; *Iseu: Sobre a herança de Ménecles*: 47; *Sobre a herança de Nicóstrato*: 31; *Sobre a herança de Filoctémon*: 65; *Sobre a herança de Apolodoro*: 4, 45; *Sobre a herança de Ciro*: 45, *Sobre a herança de Hágnias*: 18.

²⁶⁵ Cf. 9.1.

²⁶⁶ Eurípides: *Medeia*: 1378-1383. Tradução de Barbosa (2012). Além de Jasão ser impossibilitado de enterrar os seus filhos, também fica privado de ter herdeiros para assumir os ritos fúnebres depois da sua morte. Não teria ninguém para cuidar da sua tumba, um dos deveres dos membros da família como é retratado na tragédia *As Coéforas* de Ésquilo em que Electra cuida da tumba de seu pai Agamêmnon.

A tragédia *Antígona* de Sófocles também apresenta a preocupação da protagonista em realizar os ritos fúnebres em honra do seu irmão, que deles foi privado pelo decreto de Creonte que estipulava aos traidores da cidade que deveriam ficar insepultos, como mais uma forma de punição. Para realizar o enterro do irmão, Antígona desrespeita as leis do governante (embora não necessariamente da cidade) e o preço dessa desobediência é a sua própria vida²⁶⁷.

Os exemplos das tragédias acima citados evidenciam que na Atenas clássica a morte era ritualizada, já que era necessária a purificação. Seu cumprimento corresponderia a um aspecto importante da vida cotidiana da cidade. Essa ritualização serve para demonstrar as transformações que ocorreram dentro do *oikos*, já que indica a sua reconfiguração por causa da perda de um de seus elementos²⁶⁸.

No caso do homicídio, a perda do ente também requeria da família um ritual que servia para expurgar a família e a cidade do mal decorrente do *miasma* provocado pela morte violenta. Era difundida a ideia, que ainda estava presente nas práticas descritas pelos oradores, principalmente em Antífote (*Tetralogia*: 1.2; 1.3; 3.4), de que o fantasma do morto poderia prejudicar a vida dos vivos se não fosse adequadamente vingado ou se não fossem realizados os ritos fúnebres adequados.

A interferência dos mortos suplicando rituais fúnebres dignos é apresentada em vários contextos ao longo dos Poemas Homéricos, constituindo um elemento central para que os mortos conseguissem descansar. Na *Ilíada*, no canto XXIII, o fantasma de Pátroclo aparece e roga a Aquiles que se apresse na realização de seu sepultamento para que finalmente pudesse ir para o Hades. Sem isso, ele era impedido pelas outras *phychai*, os fantasmas, de atravessar o rio para chegar ao reino dos mortos. Sem o sepultamento, ele estava fadado a andar errante, não ocupando o lugar que lhe é devido após a morte.

Na *Odisséia*, quando Odisseu faz a oferenda para ir até o Hades, a primeira aparição é do fantasma do seu companheiro de regresso, Elpenor. O soldado morre na ilha de Circe depois de uma festa oferecida pela feiticeira. Embriagado, ele tropeça e cai do penhasco, quebrando o pescoço. Seus amigos partem da ilha deixando seu corpo

²⁶⁷ Cf. 2. 2. 1.

²⁶⁸ A mudança de um grupo humano por meio do aumento de um de seus membros, como por exemplo, através dos nascimentos e dos casamentos, também é ritualizada. A morte e os nascimentos são duas fontes naturais de poluição e sua purificação era uma constante na realidade grega. Por promoverem uma interrupção com o sagrado, os nascimentos ou as mortes nos templos dos deuses eram considerados um sacrilégio, pois maculavam o lugar com o sangue derramado. Cf. Moulinier: 1952: 67; Parker: 2002: 32 – 54.

insepulto. Ele suplica as homenagens fúnebres a Odisseu e um dos argumentos para convencê-lo é a possibilidade de contrariar as divindades, atraindo sua fúria caso não fosse prestada a última homenagem:

Agora suplico-te por aqueles que deixamos para trás,
que já não estão conosco, pela tua esposa e pelo teu pai,
que te criou, e por Telêmaco, que deixaste só no teu palácio;
pois sei que ao saíres daqui, da mansão do Hades,
aportarás na ilha de Eeia na tua nau bem construída.
Aí senhor, te peço que lembres de mim!
Não me deixes sem ser chorado e sepultado
quando regressares para casa, para que não me torne contra ti
uma maldição dos deuses. Queima-me com a armadura
que me resta e eleva-me um túmulo junto ao mar cinzento,
para que saibam os vindouros destes homem infeliz.
Faz isto por mim: e fixa sobre o túmulo o remo
Com que em vida remei junto dos meus companheiros.²⁶⁹

Pela fala de Elpenor, percebe-se que a realização dos ritos fúnebres não é apenas uma obediência aos ditames divinos, mas também uma necessidade dos homens de terem um local para serem lembrados por aqueles que lhes são mais caros. A sepultura é uma garantia física de que a pessoa estará presente na memória dos vivos. Sem isso, ela corria o risco de lhe acontecer algo tão terrível quanto a morte: o esquecimento. Em parte do diálogo entre Odisseu e Aquiles no Hades (Homero: *Odisséia*: Canto 11: 471 - 505), o guerreiro aqueu dá suas impressões sobre a morte e o esquecimento, divergindo do pensamento que apresentava na *Ilíada*²⁷⁰ em que diante da resposta do oráculo o guerreiro aqueu decidiu ser lembrado e morrer jovem em lugar de envelhecer sem ser conhecido de todos os gregos.

Aquiles, no reino dos mortos, depois que Odisseu lhe diz que os vivos fazem em sua homenagem honras dignas dos deuses, responde ao amigo que preferiria ser um pobre a ser o rei dos mortos e conclui que não há nada de belo na morte. O desabafo do herói ressalta as condições miseráveis a que todos estão sujeitos: uma existência da *psyche*, sem as *phrenes*, uma vida sem consistência²⁷¹. As obras homéricas ao

²⁶⁹ Homero: *Odisséia*: Canto 11, 66-78. Tradução de Lourenço (2011).

²⁷⁰ Para a escolha do destino do herói aqueu, a *time* desempenhará um papel essencial (Pereira: 1988: 112). Burkert: 1993: 380-388.

²⁷¹ Pereira: 1988: 113.

apresentarem essas duas concepções de morte²⁷², num sentido positivo, a bela morte, e a do sentido negativo, no Hades todos são fantasmas disformes, convergem sobre um mesmo ponto: a necessidade de o defunto ser lembrado, mesmo com o discurso desanimador de Aquiles. Ser lembrado é justamente o último pedido de Elpenor a Odisseu, que comovido promete cumprir todos os ritos.

A visão da sepultura como um local importante não somente para apaziguar o espírito, mas também para a preservação da memória sobre a pessoa, continua bem forte na mentalidade ateniense ao longo dos séculos V e IV, constituindo um dos elementos centrais da religião familiar²⁷³. As tragédias mais uma vez apresentam registros dessa importância. Duas em especial, *Medeia* e *Antígona*, abordam diretamente o tema da privação de uma sepultura por motivos de vingança e a impossibilidade dos familiares em celebrar a memória do morto. Na primeira, como abordado acima, a feiticeira para castigar seu marido infiel sepulta seus filhos em um lugar distante, privando da possibilidade de visitar a tumba e de realizar os ritos (vv. 1378-1383). Na segunda, a filha mais velha de Édipo tenta enterrar o irmão que como maior punição teve seu corpo exposto para os animais o comerem:

Creonte: E agora acabo de proclamar aos cidadãos um édito gémeo destes princípios, que diz respeito aos filhos de Édipo: a Etéocles, que pereceu a combater por esta cidade, praticando toda a espécie de actos valorosos com a sua lança, dar-se-á sepultura num túmulo e executar-se-ão todos aqueles ritos sagrados que chegam ao além, até aos mortos mais nobres; porém, quanto ao que era do mesmo sangue que ele- refiro-me a Polinices- ao que, de regresso do exílio, quis destruir pelo fogo, de lés a lés, a terra de seus pais e os deuses da sua linhagem, quis saciar-se do sangue dos seus e levá-los cativos, - quanto a esses, proclamou-se nesta cidade que nem seria sepultado, nem pessoa alguma o lamentaria, mas se deixaria insepulto, e que o seu corpo, dado a comer aos cães e às aves de rapina, se havia de tornar um espectáculo vergonhoso²⁷⁴.

²⁷² Há apenas uma única exceção a existência apagada no Hades. Trata-se de Menelau, ao qual, por ser genro de Zeus, é concedido o privilégio de após a morte ir para os Campos Elísios, “Mas para ti, ó Menelau criado por Zeus, não está destinado / que morras em Argos apascentadora de cavalos; / para os Campos Elísios nos confins da terra os imortais te levarão, para lá onde vive o loiro Radamanto / e a vida para os homens é da maior suavidade./ Não há neve, nem grandes tempestades nem sequer chuva, / mas o Oceano faz soprar as brisas do Zéfiro guinchante / para trazer aos homens o deleite da frescura. Tens Helena por mulher: para os deuses, és genro de Zeus” (*Odisséia*: Canto IV: 561-569). Tradução de Lourenço (2011).

²⁷³ Cf. 9.1.

²⁷⁴ Sófocles: *Antígona*: 192 -206. Tradução de Pereira (2003). Cf. Antifonte: *Tetralogia*: 1: 3; 1: 2; 3: 4. A preocupação com a exposição do corpo também está presente na *Ilíada* com demonstram os casos de Pátroclo e Heitor.

No conjunto da obra que nos restou do orador Iseu, a maioria trata de disputas por causa da herança, mas por diversos momentos é ressaltado o desejo que impele um ateniense a adotar de forma legal e legítima um filho: a vontade de receber os rituais fúnebres na hora da sua morte²⁷⁵. A não realização desses atos parecia ser um argumento forte para indicar que a pessoa não era adotada legalmente e que estava tentando usurpar a herança de forma injusta.

Sem os cuidados rituais necessários ao morto, intervinham forças sobrenaturais, representadas pelas Erínias, que tinham como principal função vingar o crime de homicídio. Elas castigavam particularmente as faltas cometidas contra a família e também outros crimes que perturbavam a ordem social, como os excessos da *hybris*²⁷⁶. Com relação aos homicídios, as Erínias perseguiram tanto o assassino quanto aqueles que deixavam seus familiares sem a vingança: “É que o dardo tenebroso dos infernos, desferido pela súplica das noites – agita, perturba o homem, até o expulsar da cidade, com o corpo flagelado por este chicote de bronze”²⁷⁷. As Erínias expressam a raiva do morto que pode se abater sobre toda a vida familiar se sua morte não for vingada.

O homicídio exige da família a purificação e a vingança²⁷⁸, sendo a última também uma demonstração de raiva e revolta sobre o ocorrido. A primeira corresponde ao dever de restaurar a ordem perturbada pelo homicida. Já a segunda, se refere aos deveres da família com relação ao morto.

3.1 Miasma e purificação

Depois de um homicídio, era imprescindível a purificação, pois, na mentalidade ateniense (e helênica em geral), a morte provocava uma poluição (*miasma*), que era transmissível, podendo contaminar toda a comunidade. A mancha de sangue das mãos era a evidência física da impureza e ela ficava impregnada no assassino até que ocorresse todo o processo de purificação. O distúrbio da ordem advindo do crime de morte também é *agos*, ou seja, uma impureza ou profanação, e a pessoa que o comete é *enages*, que em linhas gerais quer dizer aquele que está sob uma maldição ou uma

²⁷⁵ Cf. 9.4. Iseu: *Sobre a herança de Ménecles*: 10, 37; *Sobre a herança de Nicóstrato*: 19, 26; *Sobre a herança de Filoctémon*: 40; *Sobre a herança de Quíron*: 21-24; *Sobre a herança de Astífilo*: 4, 7, 32.

²⁷⁶ Grimal: 2005: 147.

²⁷⁷ Ésquilo: *As Coéforas*: 286-290. Tradução de Pulquério (2001).

²⁷⁸ MacDowell: 1986: 110.

vingança²⁷⁹. No caso específico do homicídio, indica que a pessoa é alvo de uma vingança.

A poluição provocada pelo assassinato se distingue da poluição de sangue advinda do nascimento e de outras mortes naturais pelo fato de ela ter sido provocada por um terceiro (seja ser humano, animal ou objeto). Essa poluição é identificada no campo visual com o sangue e num campo incorpóreo com a raiva do espírito do morto que sofreu a morte não natural e a possibilidade de essa raiva prejudicar toda a comunidade²⁸⁰.

Com o *miasma* e a presença do *enages*, a relação entre os homens e os deuses ficava abalada²⁸¹. Os deuses poderiam retirar sua proteção sobre a cidade e também enviar um castigo incalculável. A tragédia *Édipo Rei* de Sófocles demonstra o poder de contágio de uma mácula advinda de um crime impune, que perturba a ordem e atrai a punição divina. A tragédia inicia-se com o quadro desolador que se abate sobre Tebas. A cidade sofre com a peste, a infertilidade das mulheres e dos animais e a falta de alimentos:

Sacerdote: Tu o vês como nós: Tebas, sacudida na tormenta, não consegue mais manter a cabeça acima da onda mortífera. A morte a golpeia nos germes onde se formam os frutos do solo, a morte golpeia em seus rebanhos de bois, em suas mulheres, que não engendram mais a vida. Uma deusa com um archote, deusa terrível entre todas, a Peste, se abateu sobre nós, fustigando nossa cidade e esvaziando aos poucos a casa de Cadmo, enquanto o tenebroso inferno vai se enchendo de nossas queixas, de nossos soluços (15-30).²⁸²

O risco do contágio e de dano por causa da impureza também é explorado por Antifonte nos seus exercícios retóricos. Nesses discursos, a impunidade do assassino poderia provocar colheitas infrutíferas na cidade, portanto o mesmo tipo de consequência referida na tragédia:

É, de resto, inconveniente para vós que este sujo e impuro (μιαρὸν καὶ ἄναγνον) entre nos santuários dos deuses para sujar (μιαίνειν) a pureza (ἀγνείαν) deles, sentando-se às mesmas

²⁷⁹ Burkert: 1993: 173.

²⁸⁰ Parker: 2002: 125.

²⁸¹ Em Homero, a purificação está relacionada com o ato de limpar a mancha de sangue. Uma vez limpo o sangue, a pessoa também estaria livre da mácula. A prática da limpeza corporal com a purificação pode ser percebida na necessidade de se banhar antes de participar de determinados rituais religiosos.

²⁸² Tradução de Neves (2007).

mesas que os inocentes e enchendo-os de sujeira (συγκαταπιμπλάναι), pois é a partir disso que acontecem as más colheitas e as realizações se tornam desafortunadas²⁸³.

Além de ressaltar os perigos da mácula para a cidade, Antifonte caracteriza os assassinatos como uma impiedade aos deuses (*Tetralogia III*: 1. 2 e *Acerca do assassinato de Herodes*: 93) o que é mais uma forte evidência das relações religiosas com o homicídio e da perturbação que esse ato pode causar²⁸⁴. Uma das justificativas que o orador utiliza para considerar o assassinato um ato de impiedade é o fato de os deuses terem criado os humanos e fornecido a todos os meios necessários para sua sobrevivência, sendo o natural a morte por velhice. Se um mortal desafia a vontade dos deuses interrompendo a vida de um homem antes da hora deve ser punido, pois não apenas foi contra os preceitos divinos, mas também contra as regras estipuladas entre os humanos para assegurar a boa convivência:

Pois o deus, querendo fazer a raça humana, engendrou nossos primeiros ancestrais, e como alimento forneceu a terra e o mar, a fim de que não escasseassem os víveres necessários a evitar a morte antes da consumação da velhice. E já que nossa vida foi considerada digna de valor pelo deus, aquele que mata outrem ilegalmente comete uma impiedade em relação aos deuses (ἀσεβεῖ μὲν περὶ τοὺς θεοὺς), além de burlar as prescrições legais (νόμιμα) dos homens.²⁸⁵

O impuro, por contágio, afeta toda a vida pública com sua mácula e, por isso, deve ser excluído de toda participação na pólis. O meio mais comum de purificação da cidade era por meio da expulsão²⁸⁶, voluntária ou não, daquele que promoveu o distúrbio na cidade. Essa retirada da pessoa não estava restrita apenas àqueles que

²⁸³ Antifonte: *Tetralogia I*: 1. 10. Tradução de Ribeiro (2008a). Cf. *Tetralogia I*: 1. 3, 10, 11 *Tetralogia I*: 2. 11; *Tetralogia I*: 3. 1; *Tetralogia II*: 3. 12; *Tetralogia III*: 1. 3; *Tetralogia III*: 1. 5; *Tetralogia III*: 3. 6, 7.

²⁸⁴ Cf. 4.1 e 4.2.

²⁸⁵ Antifonte: *Tetralogia III*, 1, 2. Tradução de Ribeiro (2008a). Antifonte apresenta diversos outros elementos religiosos nos seus discursos que serão analisados de forma mais aprofundada posteriormente na pesquisa.

²⁸⁶ Há de considerar um sentido prático para o exílio no processo de estabelecimento das leis de homicídio, já que no exílio o assassino está assegurado de possíveis represálias da família do morto até que seja negociado o perdão com a família. No exílio tem-se a conjunção de fatores da tradição religiosa com elementos práticos para manter a segurança da cidade. Cf 3.2.

cometeram homicídios e se estendia para qualquer ato considerado excessivo, tais como a luxúria, o suborno e a corrupção²⁸⁷.

Na mentalidade grega, é forte a ligação entre a mácula e o local onde o sangue foi derramado, havendo sempre a possibilidade de ela reascender enquanto a purificação não estiver concluída. Assim, sujeitando-se à experiência do exílio, o impuro inicia um processo de purificação²⁸⁸. Somente após a conclusão desse processo, o sujeito está apto a reintegração no interior de sua comunidade. No prólogo da tragédia *Hipólito*, Afrodite explica a ausência de Teseu ao lado de sua esposa Fedra devido ao exílio decorrente do processo de purificação. Ele estava maculado após ter matado seus primos Palântidas que tentavam usurpar o trono do rei Egeu: “Teseu abandona de seguida a terra dos Cecrópidas, para fugir da poluição do sangue dos Palântidas e navega com a esposa para esta região, aceitando o exílio de um ano em terra estrangeira”²⁸⁹.

O exílio também foi a alternativa seguida por Orestes para se purificar após o matricídio. Ele vai até o templo de Apolo para conseguir se livrar da mancha que carregava:

Orestes: O sangue dorme e se apaga da mão,
a poluência (μίσμα) matricida agora se lavou:
no lar do Deus Febo afastaram-na
ainda fresca lustrações de sangue suíno²⁹⁰.

O trecho da *Oresteia* também indica a necessidade da realização de um ritual para a purificação. Na visão de Burkert, o ritual de purificação é um rito de passagem, pois promove a reintegração do assassino à comunidade²⁹¹. O ritual consistia no sacrifício de um animal, geralmente um porco ou leitão, que tinha sua garganta cortada e o sangue escorria pelas mãos do impuro²⁹². O sangue das mãos era lavado com água e o homicida se encontrava novamente apto para participação dos rituais religiosos e,

²⁸⁷ Parker: 2002: 263. No campo político, os processos de ostracismo também exemplificam o ideal de preservação da ordem da cidade, expulsando, através de uma votação, aquele que destoava de maneira forte do grupo político.

²⁸⁸ Vernant (1992: 107), defende a hipótese de que mácula não é ligada a pessoa, mas o local onde o crime foi concretizado. Por isso ao deixar de pisar no solo, a pessoa já se encontra livre. Contudo, o temor dos habitantes de Colono ao receberem Édipo na tragédia de Sófocles indica o medo da contaminação através da pessoa.

²⁸⁹ Eurípides: *Hipólito*: 34-37. Tradução de Lourenço (2005).

²⁹⁰ Ésquilo: *Eumênides*: 280-283. Tradução de Torrano (2004).

²⁹¹ Burkert: 1993: 174.

²⁹² Moulinier: 1952: 176. A ideia de que o *miasma* de um assassino estava em suas mãos era corrente entre os tragediógrafos e também na obra dos oradores.

assim, da vida em sociedade. O processo de purificação trata-se de uma demonstração visual da mácula, representada pelo sangue do sacrifício, e igualmente por sua remoção através da lavagem desse sangue. A mão que, de uma maneira simbólica, ainda estava suja com o sangue da vítima é limpa no momento em que o sangue sacrificial se vai com a água²⁹³.

Dessa forma, os processos de purificação do homicídio consistem em ações físicas de limpeza, na qual é removido tudo aquilo que impede o contato com o sagrado, nesse caso, o sangue. O meio mais comum de purificação era a lavagem por meio da água, mas também poderia ser acompanhado da fumaça proveniente da queima de alguma planta ou animal oferecido em sacrifício.

Para se assegurar que o contágio pela mácula não se propague, o impuro deve cumprir rituais de purificação ou então se afastar para o exílio e depois realizar os rituais devidos. A pena do exílio era extremamente severa e pode representar a morte simbólica ou cívica do cidadão, pois o priva daquilo que é essencial para o exercício de seus direitos: a cidade. Longe de sua pólis natal, perderia o direito de exercer sua condição política, bem como se distanciaria de toda a rede social e afetiva que tinha estabelecido ao longo da vida. No caso do homicídio, o primeiro passo feito a alguém que era suspeito desse crime era proibi-lo de frequentar os lugares comuns da cidade. Estava interdito de entrar em templos, de participar das reuniões públicas, não podia conversar com ninguém, partilhar de refeições e não deveria ser recebido em nenhuma casa e mesmo participar de rituais religiosos²⁹⁴. Enfim, o assassino ficava excluído de qualquer forma de participação social na cidade, fosse ligada à esfera privada ou à pública. Esses elementos serão explorados para demonstrar o caráter negativo dos adversários no *Contra Andrócion* e *Contra Timócrates*, indicando que eles não respeitam as normas determinadas pela cidade²⁹⁵. Antifonte também se refere à lei ateniense que expulsa o assassino dos lugares sagrados, por causa do risco da mácula:

Peço-vos que tenhais piedade (ἐλεοῦντας) dos pais privados dos filhos, que deploreis a morte prematura da vítima, que o expulseis de todos os lugares sagrados dos quais a lei expulsa o assassino, não tolerando que toda a cidade fique manchada (μιανομένην) por causa dele²⁹⁶.

²⁹³ Moulinier: 1952: 90; Parker: 2002: 135, 372-373. A manipulação do sangue dos animais também é um aspecto importante nos rituais que acompanham os juramentos.

²⁹⁴ Burkert: 1993: 173.

²⁹⁵ Cf. 5.1.

²⁹⁶ Antifonte: *Tetralogia II*: 1. 1. Tradução de Ribeiro (2008a).

No registro filosófico, Platão na elaboração de suas leis ideais para a cidade, que revelam o seu profundo conservadorismo religioso, propõe que qualquer um pode processar o assassino que macular os locais públicos ou, então, o parente que permitir a circulação do homicida nesses lugares:

E se qualquer um entre todos esses tipos de assassinos desobedecer a lei e, de mãos impuras (ἀκάθαρτος), macular a ágora, os jogos e outras assembleias sagradas, quem o quiser processará tanto o parente do assassino que o permite como o próprio assassino e obrigará um a cobrar e o outro a pagar o dobro do montante das multas em dinheiro e demais valores cobrados.²⁹⁷

A mácula provocada pelo assassinato gerava na comunidade ateniense um assombro e uma preocupação maiores do que as impurezas do cotidiano, o que reforça ainda mais a ideia de que os tribunais de homicídio seriam uma forte referência para os atenienses. A preocupação obsessiva com o estado de impureza não era vista com bons olhos pela sociedade, como apresenta o relato de Teofrasto, na obra *Os Caracteres*, ao descrever o comportamento do supersticioso que interpreta tudo a sua volta como sendo um sinal de mau agouro, se preocupando demasiadamente com o vôo dos pássaros, os sonhos e os locais por onde passa²⁹⁸.

A poluição poderia ser tanto provocada pelos homens quanto por animais e objetos inanimados. Não fazia diferença qual era a natureza do agente provocador da poluição, o importante era encontrar uma forma de purificá-lo, o que justifica a atuação do tribunal do Pritaneu²⁹⁹, que julga os homicídios realizados por objetos, animais ou de

²⁹⁷ Platão: *As Leis*: Livro IX, 868a- 868b. Tradução de Bini (1999). No Livro IX, as categorias a respeito do assassinato são semelhantes às categorias existentes na pólis. A grande diferença é que a gravidade de um crime estará relacionada com a sua intencionalidade, sendo a categoria de crimes justificáveis, para o filósofo, restrita apenas a acontecimentos da área familiar. A intencionalidade do crime influencia a graduação da poluição na cidade e a forma como deve ser expurgada, o que não existe na pólis real. Os homicídios deliberados provocam a poluição mais grave e exigem um ritual mais complexo; os homicídios sem culpa geram uma poluição mais branda e os homicídios justificáveis dispensam o processo de purificação. Cf. Parker: 2002: 112.

²⁹⁸ O medo da contaminação pelo sangue leva o supersticioso a evitar o contato com tudo aquilo que representa a morte e a vida: “Não pisa sobre um túmulo, nem quer aproximar-se de um defunto ou de uma parturiente, mas diz que lhe é importante não se tornar impuro“. Teofrasto: *Os Caracteres*: 9. Tradução de Malhadas (1978). É curioso observar que, na concepção grega, a vida é marcada pelo sangue no seu início e no seu fim. O ritual também serve para purificar as impurezas trazidas por esse sangue, mesmo que seja visto de forma positiva como acontece com a circunstância de estar presente no nascimento do bebê. Assegurar a benevolência na hora do parto era muito importante, já que essa era situação crítica em que havia grandes chances tanto do bebê quanto da mãe falecerem. Além disso, também tinha o grande risco de a criança possuir alguma sequela física ou mental. Depois do nascimento o ritual de purificação também tinha o objetivo de proteger a criança, tendo em visto o alto índice de mortalidade infantil daquele período.

²⁹⁹ Cf. 3.3.4.

autoria desconhecida, estabelecendo para cada caso o sistema correto de purificação. No caso de a morte ser provocada por algum animal, este era sacrificado. Se a morte foi em decorrência de algum objeto, como uma pedra que cai sobre a pessoa, o objeto era levado para fora dos limites da cidade³⁰⁰.

Assim, mácula representava o senso de desordem, uma interdição aos homens que foi realizada e por isso trazia o risco de prejudicar gravemente a cidade. Com a mancha retirada tinha-se a restauração da pureza, vital para a continuidade da aproximação dos deuses com os homens e para garantir a ordem no mundo³⁰¹. As ideias de mácula e pureza faziam parte do cotidiano do homem grego do século V e do século IV e por isso poderiam ser utilizadas para atingir fins persuasivos, sendo eficazes já que encontravam uma ressonância nos sentimentos dos cidadãos³⁰².

3.2 A vingança privada e a punição pública: o processo de institucionalização da justiça na pólis ateniense

A vingança era exigida pela família do morto como reparação do crime cometido. Essa vingança poderia envolver a ira e outros sentimentos, sendo uma mistura entre paixões e punição. O castigo determinado pela cidade funcionava para a família como uma espécie de catarse que permite expurgar os sentimentos negativos advindos da morte do familiar.

De acordo com Aristóteles, a vingança é agradável (*Retórica*: Livro II: 1370a) porque é a concretização da ira, que é definida por ele como “um desejo acompanhado de dor que nos incita a exercer vingança explícita devido a alguns desprezos manifestado contra nós, ou contra pessoas da nossa convivência, sem haver razão para isso”³⁰³. A ira é despertada quando a pessoa, ou alguém por quem ela nutre sentimentos, sofre um constrangimento indevido da parte de outrem. Essa injustiça desperta o desejo de vingança, de que o outro também receba um constrangimento, mas dessa vez será devido já que é a justa retribuição por um mal feito anteriormente. Dessa forma, uma injustiça é acompanhada de um sentimento de ira e para controlar a forma como ela seria manifestada, a cidade criou as punições.

³⁰⁰ Cf. Aristóteles: *A Constituição dos Atenienses*: 57.4; Platão: *As Leis*: Livro IX: 873e- 874a.

³⁰¹ Moulinier: 1952: 168.

³⁰² Moulinier: 1952: 212-213.

³⁰³ Aristóteles: *Retórica*: Livro II: 1378a. Tradução de Júnior, Alberto, Pena (2005).

No momento em que o Estagirita escreveu sua obra, as instituições democráticas estavam consolidadas e a vingança privada era condenada, esperando que os cidadãos recorressem ao sistema jurídico, seja através dos árbitros ou dos tribunais para os casos mais sérios. Assim, ele distingue a vingança e o castigo, sendo que, no primeiro caso, tem-se a vontade de satisfazer um desejo daquele que se sente irado e, no castigo, o interesse está em reparar o dano sofrido: “Por paixão e ira se cometem os actos de vingança. Mas há uma diferença entre vingança e castigo; pois o castigo é infligido no interesse do paciente, e a vingança no interesse daquele que a exerce com o fim de se satisfazer”³⁰⁴. O filósofo ainda ressalta que sujeito irado e o que sofreu o dano não são necessariamente a mesma pessoa, já que pode haver situações em que a pessoa fique com ira ao ver alguém muito próximo a ela sofrer um dano, ou então perceber que toda a cidade está sendo prejudicada por causa de uma ação individual nefasta.

A ira e o controle sobre essa paixão são utilizados em diversos momentos pelos oradores, principalmente no que se refere às hostilidades decorrentes de inimizades³⁰⁵, para demonstrar que a honra e o estatuto social foram ofendidos, e por isso o seu adversário deve receber a punição, de acordo com as leis que garantem a segurança da cidade e a preservação do regime democrático³⁰⁶. O argumento de que as leis são justas e representativas dos cidadãos tinha uma grande repercussão nos juízes. A exploração do sentimento de ira era capaz de criar um *ethos* simpático a causa do orador. Isso indica que, na sociedade ateniense, mesmo sendo a lei representativa dos valores da cidade, havia um espaço no discurso para onde podiam ser canalizadas as emoções, dentre elas, a ira.

A ira, como a expressão de um sentimento pessoal, é um critério difícil de ser utilizado para punir o outro, enquanto a vingança para o mesmo delito pode ter variações de acordo com os cidadãos envolvidos, sendo mais branda para uns e mais severa para os outros. Mesmo com essas variações, a tradição estipulava uma coerência na punição de determinados crimes, como por exemplo, no caso dos homicídios, em que se esperava a morte do assassino, o que corresponde à aplicação da “Pena do Talião” em que a punição deve ser igual ao crime cometido, prática comum nos primórdios do direito. Aos poucos foram inseridas penas equivalentes e o direito foi se unificando. Mas no começo dessa unificação da punição não se considerava as nuances em que o

³⁰⁴ Aristóteles: *Retórica*: Livro II: 1369 b. Tradução de Júnior, Alberto e Pena (2005).

³⁰⁵ Cf. Demóstenes: *Contra Mídias*: 70-76.

³⁰⁶ Ésquines: *Contra Ctesifonte*: 169; Demóstenes: *Contra Mídias*: 30; 40; 225.

crime foi cometido, já que haveria circunstâncias em que ele era justificável. É exatamente esse embate que é apresentado na tragédia *Eumênides*, que também mostra que a institucionalização da justiça irá promover um enquadramento das punições de acordo com a situação em que o crime foi cometido³⁰⁷.

Assim, no ambiente em que predominava a vingança privada ainda não havia definições claras do que seria crime contra a coletividade e um mesmo comportamento poderia ser considerado aceitável ou não dependendo das pessoas que estavam envolvidas. A definição de um delito ocorre paralelamente à instalação das instituições jurídicas e a corporificação das leis. Essa padronização é um dos elementos fundamentais para a afirmação do sistema da pólis e para a vitória do regime democrático, bem como de sua continuidade, uma vez que um dos seus pilares é o ideal de isonomia, de acordo com qual é esperado que o grupo social tenha a mesma reação, à luz da lei, diante de um ato considerado negativo, independentemente de quem o realizou³⁰⁸.

A passagem da vingança privada para institucionalização da justiça é analisada por Eva Cantarella (2005) a partir da querela descrita no escudo de Aquiles na *Ilíada* (Canto XVIII: 497-508), que é considerada por muitos estudiosos como o primeiro registro da utilização de um recurso jurídico na Grécia antiga, indicando a saída do campo da vingança privada. Para o entendimento desse processo, a autora divide as hipóteses sobre o tema em duas linhas. A primeira, da qual a autora compartilha, é chamada “*législation de la vengeance*”. Nesse processo, a violência é reprovada e seu controle passa para a esfera pública, sendo que a sentença se torna a própria realização da vingança. A segunda, chamada de “*arbitrale-compromissoire*” é defendida

³⁰⁷ Cf. 2.2.

³⁰⁸ É evidente que na prática esses conceitos podem sofrer distorções e provavelmente os membros da elite conseguiam se livrar das punições com maior facilidade, como é apresentado pelo orador no *Contra Mídias*. Nesse discurso, uma das razões apontadas para o comportamento ultrajante do adversário é a impunidade (138). A facilidade que certos membros da elite tinham de sair vitoriosos nos processos judiciais também estava ligada ao manejo adequado dos recursos disponíveis no sistema judicial. Dentre eles, pode-se citar a rede de amigos (*hetaireiai*) e os conhecimentos de retórica. Mas mesmo assim, a cidade poderia condenar alguns de seus mais ilustres cidadãos, como é citado no mesmo discurso (143 a 150), a propósito de Alcibíades, que foi condenado por seus ultrajes e impiedades apesar de ser tão popular e de ter realizado grandes feitos para Atenas. Argumento semelhante, mas que não foi desenvolvido com tanta profundidade, é o caso do *Contra Cónon* em que o orador como logógrafo afirma que Cónon e seus filhos viviam causando problemas com os seus grupos de amigos e alguns não o prosseguiram com o processo com medo das represálias (Demóstenes: *Contra Cónon*: 3-5) Cf. 6.1.

atualmente por Gagarin. Nela, pressupõe que as duas partes têm razão e eles se dirigem a um grupo de juízes que irá propor uma solução passível de ser aceita por ambas.³⁰⁹

Para o desenvolvimento do quadro jurídico ateniense, a tese da “*légalisation de la vengeance*” explica melhor nossas fontes, tanto no que se refere às leis relativas ao homicídio e aos seus tribunais, bem como aos registros literários, como a tragédia *Eumênides*. Nas fontes se percebe a tentativa da cidade de incorporar a vingança através de parâmetros a serem seguidos para que o cidadão tenha a sensação de que o dano sofrido foi resolvido. É somente após a instalação desses parâmetros que as partes envolvidas na contenda podem dizer quem tem razão e aí procurar um árbitro para resolvê-la. A hipótese da “*arbitrale-compromissoire*” promove uma explicação mais eficiente num contexto em que já foram instalados, mesmo que de forma mínima, os critérios para o funcionamento do sistema judiciário.

Dessa forma, os crimes de homicídio marcam o desenvolvimento do pensamento jurídico ateniense e demonstram a “*légalisation de la vengeance*”. Antes da lei de Drácon sobre os assassinatos, os homicídios eram resolvidos na esfera privada: sangue se pagava com sangue. A família do morto tinha o dever de vingar a seu falecimento, através do óbito do responsável. Os crimes de sangue geravam um encadeamento de mortes entre as famílias envolvidas no assassinato, criado pelo dever da vingança. Esse ciclo de mortes somente foi finalizado com a instauração de uma pena que se equipararia à morte do culpado. Essa pena era estabelecida pelo grupo de homens reunido em um processo decisório, em outras palavras, reunido nos tribunais.

É a partir da resolução dos crimes de sangue por parte da pólis que se tem a institucionalização de normas que devem ser seguidas por toda a coletividade. Essa institucionalização aconteceu por meio da instauração do processo judicial. Por sua vez, a criação dos tribunais está relacionada à tentativa da cidade em controlar a violência que era praticada por parte de seus membros, exercendo um domínio maior naquilo que se referia principalmente aos assassinatos. A criação de diversos tribunais demonstra esse aspecto, já que representa um risco para a integridade da cidade por causa da eliminação violenta de um de seus membros. Para que isso funcionasse, a população, e dentre eles principalmente os cidadãos, deveriam ter a convicção de que a justiça seria feita se a causa fosse para os tribunais.

³⁰⁹ Cantarella: 2005: 340. No artigo a autora demonstra que a aceitação de cada uma dessas hipóteses implica numa escolha de tradução diferenciada para os versos da *Iliada* que descrevem o escudo de Aquiles.

A norma contra o homicídio foi corporificada nas leis de Drácon, nome do legislador ateniense que a propôs. Com a legislação de Drácon, tem-se a diminuição das distinções entre vingança privada e punição cívica, uma vez que traz o domínio privado da vingança para a punição a ser realizada pela cidade, em um processo decisório. Assim, a pessoa não mata aquele que provocou o óbito em um parente, mas deve apresentar seu caso a um corpo de cidadãos que decidirá sobre a pena equivalente para o crime. A lei de Drácon trata especificamente do homicídio não intencional. Estipula que a pessoa culpada deve ser exilada e não morta. Isso garante a segurança do homicida de prováveis represálias até que seja negociado o perdão com a família do morto:

Mesmo que alguém mate outra pessoa sem intenção, será exilado. Aos *basileis* caberá responsabilizar pelo homicídio ora ora quem o instigou. Aos *ephetai* caberá chegar a um veredicto. Será concedido o perdão, se houver pai, irmão ou filhos, por unanimidade, ou prevalecerá a vontade do que se opuser. No caso de estes não existirem, será concedido o perdão pelos parentes até ao grau de filho de primo e de primo, se concordarem por unanimidade, ou prevalecerá a vontade do que se opuser. Mas, se nenhum destes for vivo, se o homicídio for não intencional e se os cinquenta e um *ephetai* determinarem que é não intencional, então que dez *phratores* o admitam de volta, se chegarem a consenso. Cabe aos cinquenta e um selecioná-los de acordo com a nobreza de nascimento. Também os que anteriormente mataram serão vinculados por esta regulamentação (*thesmos*). Será feita uma proclamação contra o homicida, na ágora, pelos parentes até ao grau de filho de primo e de primo. A acusação caberá ao primo, aos filhos de primo, ao genro, ao sogro e aos *phratores*.³¹⁰

Se o homicida, cumprindo as normas do exílio, fosse morto por um membro da família do assassinado, este deveria sujeitar-se a um julgamento. Entretanto, se o homicida violasse os termos do exílio, poderia ser morto pela família do assassinado.

Essa lei foi mantida por Sólon e permaneceu em vigor durante mais de dois séculos, sendo considerada pelos atenienses como uma das mais antigas e veneráveis, constituindo isso forte motivo para ser obedecida por todos:

Entretanto, as leis estabelecidas a respeito de tais assuntos, acho que todos vão concordar, são as mais belas de todas as leis estabelecidas e as mais conforme à piedade (ὀσιώτατα). São fundamentais, em primeiro lugar, porque são as mais antigas nesta terra, depois, porque são as

³¹⁰ Primeiro *axon*. Tradução de Leão (2010).

mesmas para os casos idênticos, o que é o maior sinal das leis bem instituídas, pois o tempo e a experiência ensinam ao homem sobre as que são boas.³¹¹

A própria continuidade da lei é utilizada como argumento para comprovar que ela foi bem elaborada e ainda preserva valores essenciais para a cidade. A pouca modificação que sofreu ao longo do tempo pode ser explicada por sua própria relação com a religião³¹², já que ela versava sobre o controle da mácula. Dessa forma, por ter a base da religiosidade grega se modificado pouco ao longo do tempo, não houve necessidade de alterar a lei sobre o homicídio.

Essa lei foi republicada no ano de 409/8 a partir de um decreto e é dessa cópia que nos restou um grande fragmento (acima citado) que permite analisar sobre o desenvolvimento e as origens da legislação na Atenas antiga. Além de uma inscrição³¹³, essa lei é citada no discurso *Contra Macártato*³¹⁴, no parágrafo 57. A citação utilizada por esse discurso, que figura no *corpus* das obras de Demóstenes, segue o texto da inscrição, sendo as duas fontes importantes para a reconstituição da lei.

Com relação aos tribunais de homicídio, há um intenso debate em torno da respectiva criação, sobre se eles foram feitos por Drácon ou se já existiam antes dele³¹⁵. Não há uma solução definitiva para esse impasse. De qualquer forma, sabe-se que o legislador ateniense foi o primeiro a codificar essas práticas, assegurando um mecanismo para que elas continuassem vivas para a posteridade. Também é importante ressaltar que os tribunais de homicídio dão cobertura coletiva e aceitável aos desejos de vingança da pessoa. Numa sociedade de grande competitividade como a ateniense, os procedimentos jurídicos servem para balizar os desejos de vingança e a inspiração por um tratamento igualitário, símbolo da participação nas instituições democráticas³¹⁶.

Sobre o processo de institucionalização da justiça como “*légalisation de la vengeance*” o registro trágico narra a criação mítica do Areópago, primeiro tribunal a

³¹¹ Antifonte: *Acerca do assassinato de Herodes*: 14. Tradução de Ribeiro (2008a). Argumento semelhante é desenvolvido em Antifonte: *Acerca do Coreuta*: 2: “As leis estabelecidas em torno de tais questões, todos devem elogiá-las como as mais belas que há e mais sagradas (ὀσιώτατα). Superam as demais porque são as mais antigas nesta terra, em seguida porque são sempre as mesmas em relação aos casos idênticos, o que é o maior sinal de que as leis foram bem-feitas, pois o tempo e a experiência ensinam aos homens sobre as que não o foram”. Tradução de Ribeiro (2008a).

³¹² Hyde: 1917: 327.

³¹³ Ferreira & Leão: 2010: 21.

³¹⁴ Cf. 9.6.2.

³¹⁵ Boegehold: 1995: 44. Hyde (1917) é favorável à hipótese de que alguns tribunais já existiam antes de Drácon, inspirando-o na elaboração das leis. Para o debate sobre se as leis de homicídio pertencem a Drácon ou a Sólon, vide Rhodes: 1985: 109: 112.

³¹⁶ Vide 1.1.1. para as possibilidades da forma de participação nas instituições democráticas, bem como suas limitações.

julgar os homicídios e a pôr termo assim a vingança privada. A obra *Eumênides* de Ésquilo é sobre o julgamento de Orestes pelo terrível crime do matricídio³¹⁷. Essa tragédia é importante, pois além de demonstrar a instituição da justiça também demonstra o desenvolvimento do entrelaçamento das facetas religiosas e cívicas da noção de *eusebeia* dentro do campo institucional, isto é dentro do sistema judiciário ateniense³¹⁸.

Orestes teve que praticar esse ato hediondo, pois seu pai, Agamêmnon, foi morto de forma vergonhosa por sua mãe, Clitemnestra, depois de seu retorno triunfal da Guerra de Troia. Por ser o único herdeiro masculino, Orestes tinha o dever de vingar a morte do pai e para isso devia assassinar a própria mãe. Ele comete o matricídio e parte para o exílio³¹⁹, com o objetivo de se purificar da mácula do assassinato. No exílio, passa a ser perseguido pelas Erínias, entidades responsáveis pela vingança do morto³²⁰. Orestes suplica a Apolo, que o acolhe. Para resolver o impasse (se Orestes merece ou não ser punido pelo matricídio), institui-se, por intermédio da deusa Atena, um tribunal formado pelos melhores cidadãos que ficam encarregados de julgar o caso. Essa disputa também representa uma divergência das concepções de justiça, *dike*, de ambas as partes, o que reflete no uso do vocabulário religioso³²¹. Os princípios proclamados pelas Erínias estão ligados a noção de piedade tradicional, segundo a qual exige-se o respeito ao pai e aos hóspedes. Agindo dessa forma, estaria sendo justo:

Coro: Que mortal ou cidade
sem nutrir de temor o coração
ainda veneraria
do mesmo modo a Justiça? (ὁμοίως ἔτ' ἂν σέβοι δίκαν)
Nem desgoverno
nem despotismo
louves. Deus deu vitória em tudo

³¹⁷ Sommerstein (2010: 25) ressalta as semelhanças e diferenças do procedimento jurídico apresentado nas tragédias com os tribunais de homicídio. Realiza um estudo comparativo das palavras utilizadas na tragédia com as presentes no discurso dos oradores. Por ser uma obra que trata de um julgamento, a noção de justiça, *dike*, desempenha um papel muito importante. Euben (1982) também se dedica a análise da justiça na *Oresteia*. Cf. 2.2.2.

³¹⁸ Zaidman: 2001: 115.

³¹⁹ Parker (2002: 375-392) lista todos os exemplos de homicídios existentes na mitologia grega e esse crime vai marcar de forma significativa a trajetória dos personagens. É ressaltado que em todos os casos trazidos pela narrativa mítica a purificação é indispensável, e o principal método é o exílio, como acontece com Orestes, Édipo e Hércules.

³²⁰ Apesar de Tebas padecer com a peste e a infertilidade, nas tragédias não apresenta Édipo sendo perseguido pela Erínias e ele comente o mesmo delito que Orestes, assassina um dos seus genitores.

³²¹ Zaidman: 2001: 115-116.

ao meio e vê um por outro;
 Diga apta palavra:
 a soberba de fato é filha da impiedade; (δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος ὡς ἐτύμως)
 filha do pensamento são
 é a querida de todos
 e solicitada prosperidade.
 Sempre te digo:
 respeito o altar de Justiça, (βωμὸν αἶδεσαι δίκας)
 de olho no lucro não pises com ímpio pé (ἄθῆσσι ποδὶ)
 que a punição virá.
 Soberano termo espera.
 Honrem-se os venerandos (σέβας) pais.
 Sejam respeitados
 os aposentos da casa com honra aos hóspedes.³²²

No final, Orestes é absolvido e as Erínias se transformam em Eumênides, entidades protetoras da justiça, que condenam a vingança privada (Ésquilo: *Eumênides*: 976-987). Esse processo é intermediado por Atena, que ressalta a importância da obediência aos preceitos religiosos para a manutenção da justiça. Dois se destacam, o respeito aos juramentos e a reverência, simbolizada pelo *sebas* uma mistura de deferência e temor. Com a obediência a esses dois preceitos os homens não violariam as leis, não cometendo injustiças e realizando as decisões da maneira mais correta:

Atena: [...] Aqui Reverência (σέβας)
 e congênere Pavor dos cidadãos coibirão
 a injustiça (ἀδικεῖν) dia e noite no mesmo modo,
 se os cidadão mesmo não inovam as leis (νόμους). [...]
 Se com justiça temêsseis tal reverência (σέβειν),
 teríeis defesa da terra e salvação do país
 como ninguém dentre os homens a tem, [...]
 Instituo este conselho intangível
 ao lucro, venerável, severo, vigilante
 atalaia dos que dormem na terra. [...]
 Deveis erguer-vos,
 levar o voto e decidir a sentença (δίκτην),
 respeitado o juramento (ὄρκον)³²³.

³²² Ésquilo: *Eumênides*: 522- 549. Tradução de Torrano (2004).

³²³ Ésquilo: *Eumênides*: 690-710. Tradução de Torrano (2004).

O veredicto a favor de Orestes³²⁴ na obra de Ésquilo representa a quebra do ciclo da vingança familiar e a defesa de um modelo de reparação que se baseia na decisão coletiva do grupo de cidadãos reunidos, que representa a cidade. Dessa forma, a decisão passa da esfera familiar para a da coletividade da pólis. A figura de Atena como intermediadora do conflito é a expressão de que nesse momento o homem piedoso e o bom cidadão se confundem³²⁵, transformando a piedade em uma das expressões da cidadania, um indicativo da continuidade de um pensamento que está presente em Teógnis em que a piedade tem uma acepção cívica³²⁶. A transformação das antigas forças ctônicas em divindades protetoras da cidade demonstra o novo lugar ocupado pela vingança privada na cidade, bem como a instauração de uma justiça puramente humana, mas que foi instituída pelos deuses e reconhece o seu lugar, não alterando assim a ordem.

Essa tragédia tem o grande mérito de relacionar a narrativa mítica com a realidade política e social de Atenas bem como suas intensas transformações, como representada na reforma de Efialtes que limitou os poderes do Areópago, em relação à qual possivelmente Ésquilo se mostrava favorável³²⁷. Com maestria, Ésquilo conseguiu relacionar a criação do Areópago com o desfecho final de Orestes, a instituição da justiça na cidade e a escolha do debate através das palavras para solucionar os problemas. A complexidade da decisão é percebida através do empate dos votos dos juízes e o critério de desempate fica a cargo da deusa Atena, demonstrando que a instalação da justiça seguia os ditames divinos, sendo mais um motivo elencado para ser respeitado pelos homens.

A transição do modelo de vingança privada para a punição coletiva a partir dos homicídios, bem como os aspectos religiosos relacionados a essa morte violenta, nos auxiliam a entender como é que os homicídios, apesar de serem repudiados por toda a comunidade, continuaram durante todo o período da história ateniense sendo uma *dike* e não uma *graphe*. Os processos relativos aos crimes de assassinatos, *dikai phonou*,

³²⁴ O assassinato de Orestes serviu de inspiração para que Eurípides realizasse uma crítica ao sistema judiciário de sua época e principalmente a sua descrença com relação a sua eficácia, já que ele era passível de corrupção. Ao contrário da obra de Ésquilo, o tribunal não é formado pelos melhores homens, mas sim por cidadãos comuns. É dada uma grande ênfase no adultério cometido por Clitemnestra e de suas repercussões sociais, sendo essa uma das razões que motivou Orestes a cometer o matricídio. Nessa tragédia, Orestes não é absolvido. Para relação entre os dois crimes apresentados em *Orestes* (a morte de Agamêmnon e a morte de Clitemnestra) e suas relações com a dimensão do *oikos* e da esfera pública, vide Silva: 2010: 77-89.

³²⁵ Zaidman: 2001: 117.

³²⁶ Cf. 2.1.2.

³²⁷ Leão: 2010: 55.

deveriam ser conduzidos pela família do morto a um dos tribunais especificados para cada tipo de morte. A permanência do homicídio como uma *dike* (tipo de processo privado, que só pode ser movido pela parte lesada, ao contrário da *graphe*, que pode ser movida por *ho boulomenos* — ‘quem o desejar’ —, dentro do corpo de cidadãos) indica que essas mortes violentas afetam muito mais a composição da esfera privada, o *oikos*, do que a cidade em si, já que não representavam um risco imediato para a situação política, como é o caso da *graphe hybreos*. Por alterar o *oikos*, a reparação do crime de homicídio continua exigindo que, no fundo, a “honra” da família fosse restaurada, e os mais indicados para isso são os membros da própria família e não um estranho qualquer, situação que poderia acontecer se os processos relativos a homicídios fossem uma *graphe*. Essa condição é ressaltada pela lei de Drácon, a qual restringe aos parentes próximos a possibilidade de conduzir o processo.

Dessa forma, a *dike phonou* representa a continuidade na mentalidade ateniense da conjunção da vingança privada com a necessidade de purificação do *miasma*³²⁸. Outro aspecto que destaca essa conjunção era o rigor do dever da família com relação ao homicídio. A família que, sabendo da existência do homicida, deixasse de processá-lo, poderia sofrer consequências judiciais e uma dessas era ser alvo de um processo de impiedade, uma *graphe asebeias*, recurso utilizado por Andrócion para atingir seu inimigo Diodoro, apresentado no *Contra Andrócion* e *Contra Timócrates* de Demóstenes³²⁹. Assim, uma família que não vinga o morto, também é contamiada pelo *miasma* provocado pela morte, pelo que o processo também serve de método para purificá-la, como bem demonstra o registro platônico na elaboração das leis para a cidade ideal: “E caso o parente mais próximo deixe de processá-lo pelo crime, será como se a mácula fosse transferida para ele, visto que a vítima desviará para ele suas reclamações pela fatalidade que se abateu sobre ele”³³⁰.

O processo de institucionalização da justiça modificou a reparação da morte ao longo do tempo. Se antes, um homicídio somente poderia ser reparado com sangue, depois poderia ser feito com o pagamento pecuniário. O assassino pagava uma determinada quantia acertada com a família do morto, tendo como intermediário dessa negociação os tribunais. Além disso, continuava valendo a pena do exílio e até mesmo a

³²⁸ Rhodes: 1985: 641.

³²⁹ Cf. 5.1.

³³⁰ Platão: *As Leis*: Livro IX: 866b. Tradução de Bini (1999).

condenação a morte se o crime fosse intencional. Todas as decisões passavam pelos tribunais de assassinatos.

3.3 Os tribunais de assassinato na Atenas Clássica³³¹

Os tribunais de homicídio receberam seus nomes de acordo com o local onde estavam estabelecidos. Eles se diferenciavam dos tribunais populares, sendo bem nítida essa distinção, decorrente da qual os tribunais de sangue possuíam um prestígio maior. O Areópago era considerado como o baluarte da justiça onde as sentenças seguiam as leis, a tradição e os juramentos continuando a ser o exemplo de retidão para os atenienses, como foi exemplificado no trecho de Antífote supracitado³³² e é também reforçado por Licurgo em *Contra Leócrates* (12): “[...] quando tendes no conselho do Areópago um belíssimo exemplo para todos os Gregos, um tribunal tão superior a qualquer outro que até os condenados reconhecem a justiça das suas sentenças”³³³. Esse prestígio também nos auxilia a pensar a ausência de crítica ao Areópago e aos outros tribunais de homicídio nas *Vespas* de Aristófanes, que concentra sua crítica nos tribunais populares.

Na própria Antiguidade esse conjunto de tribunais, que ao todo formam um grupo de cinco, era denominado de tribunais de homicídio, apesar de o Areópago também se dedicar a outros assuntos que não eram relacionados diretamente a morte, como os processos relativos às matérias religiosas, como os processos por destruição de oliveiras sagradas que poderiam ser conduzidos por qualquer cidadão. Esse tribunal também cuidava dos incêndios e dos envenenamentos³³⁴, embora os dois últimos pudessem provocar a morte da vítima.

Esses cinco tribunais eram muito antigos e provavelmente foram os primeiros a serem instituídos na cidade. Segundo a tradição legada por Pausânias, o primeiro a surgir foi o Areópago, seguido do Paládion, do Delfínion, do Freato e do Pritaneu. Para ele, a aparição de todos remonta aos tempos imemoriais da Guerra de Troia³³⁵. Já no

³³¹ Há evidências de que modelos de tribunais ou de funcionamento semelhantes ao ateniense foram encontrados em outros pontos da Grécia, o que reforça a hipótese de que uma das razões para sua fundação foi dar uma resposta a uma angústia religiosa provocada pelo medo da contaminação. Cf. Hyde: 1918: 346. Também há de considerar o aspecto racional, a tentativa dos membros das cidades criarem mecanismos para controlar as punições praticadas no interior daquele grupo social.

³³² Cf. 3.2. Antífote: *Acerca do assassinato de Herodes*: 14.

³³³ Tradução de Segurado e Campos (2010).

³³⁴ Boegehold: 1995: 43.

³³⁵ Pausânias: *Descrição da Grécia*: I. 28.

relato do *Contra Aristócrates* (74) o Delfínion é considerado o mais antigo, sendo também o mais sagrado e aterrorizante de todos os tribunais de homicídio.

Os tribunais de homicídio permitem catalogar os tipos de assassinato para os atenienses, operação realizada por Aristóteles na sua obra *Política*:

[...] há o homicídio premeditado, o involuntário, o admitido, mas passível de justificação; o quarto é aquele em que o acusado foge da cidade e vai a julgamento quando regressa (esta espécie é julgada em Atenas no tribunal situado em Freato) e tais casos devem ter ocorrido raramente através dos tempos, mesmo em grandes cidades³³⁶.

Haveria três tipos básicos de homicídio: quando o homicídio é intencional ou voluntário (*phonos hekousios* ou *ek pronoias*); involuntário ou acidental (*phonos akousios*) e por fim o decorrente de uma defesa, tornando-se, assim, justificável ou legal (*phonos dikaios*). Nesse último, também se enquadrava a defesa da honra, evidenciada no caso de morte do adúltero em flagrante delito³³⁷. A essas três categorias se juntam mais duas: a morte provocada por um animal, objeto ou desconhecido, e a de um homicida já em exílio que é acusado de outro assassinato³³⁸. Assim, para cada tipo de assassinato havia um tribunal particular como cita o tratado aristotélico a *Constituição dos Atenienses*:

Os processos de homicídio ou de ofensas corporais são apresentados no Areópago, se o homicídio ou os ferimentos foram intencionais, bem como os casos de morte por envenenamento e os de incêndios. As competências do conselho do Areópago estendem-se apenas a estes delitos. Os de homicídio involuntário ou de tentativa de homicídio, bem como os casos de morte de um escravo, meteco ou estrangeiro são apresentados ao tribunal do Paládion. Se o homicida confessa o crime, mas sustenta que o fez legitimamente, como, por exemplo, ao apanhar um adúltero em flagrante, ou ao matar alguém por engano, na guerra, ou no decurso de uma competição, o caso será julgado no tribunal de Delfínion. Se alguém tiver sido exilado por um crime que admite a reconciliação, mas for acusado de homicídio ou de ofensas corporais, será julgado no tribunal do Freato; porém o arguido terá de defender-se a partir de um barco ancorado. Estes processos, com exceção dos que caem na esfera do Areópago, são julgados por tirados à sorte; é o rei quem introduz o processo e eles procedem ao julgamento num santuário, ao ar livre. Durante a apreciação do processo, o rei tira a coroa. Enquanto aguarda julgamento, o acusado está impedido de entrar nos lugares sagrados e a lei proíbe-o mesmo de frequentar a ágora; porém, no dia em questão entra no santuário para fazer sua defesa. Quando

³³⁶ Aristóteles: *Política*: Livro IV, Capítulo XIII: 1300b. Tradução Kury (1985).

³³⁷ Cf. 3.3.3.

³³⁸ Boegehold: 1995: 44.

a acusação não sabe quem perpetrado o crime, institui o processo contra “o autor do acto”. O rei e os chefes das tribos conduzem processos também contra seres inanimados ou qualquer animal. (57.3-4)³³⁹

Com a divisão dos tribunais separam-se quais os tipos de assassinatos que estavam sujeitos à condenação. Um exemplo de morte que não era condenada era quando um doente morria sob os cuidados de um médico, sendo que ele não era considerado responsável pela morte³⁴⁰. Platão, em *As Leis*, reforça na sua cidade ideal a prática de a cidade em não condenar os médicos, afirmando que eles, além de não serem responsabilizados pela morte, estariam livres da mácula: “O mesmo se aplica a todos os médicos: se o paciente vier a falecer contra a vontade de seu médico, este será considerado de mãos puras e isento de crime (καθαρὸς ἔστω κατὰ νόμον).”³⁴¹

O estatuto do morto também era relevante no momento de estipular a pena e destinar onde o processo deveria ser conduzido. Era considerado mais grave matar um cidadão ateniense do que assassinar um estrangeiro ou escravo. Para esses dois últimos casos a pena era somente exílio e os casos eram julgados no Paládion³⁴².

Além do registro de Aristóteles, a competência de cada tribunal nos é apresentada por Demóstenes no seu discurso *Contra Aristócrates*, que oferece excelentes pistas para investigar o funcionamento de cada tribunal de sangue em Atenas. Para facilitar a exposição sobre os tribunais de homicídios, optou-se em apresentá-los individualmente de forma breve, distinguindo, assim, as diferenças entre cada um a partir do relato do orador.

3.3.1 Areópago

A respeito desse tribunal, o discurso *Contra Aristócrates* nos informa (22): “Lei: das leis do Areópago sobre o homicídio. O Conselho do Areópago julgará os casos de

³³⁹ Tradução de Leão (2011). Cf. Rhodes: 1985: 640-646.

³⁴⁰ MacDowell: 1986: 113. Cf. Antifonte: *Tetralogia III*: 3. 5.

³⁴¹ Platão: *As Leis*: Livro IX: 865b. Tradução de Bini (1999).

³⁴² A punição variando de acordo com o estatuto do autor também é um dos aspectos ressaltados em *As Leis* de Platão, tanto para os homicídios quanto para as violências envolvendo ultrajes. Assim, a pena para um filho que mata um pai é mais severa do que quando acontece o caso oposto. Se um escravo mata um homem livre irá receber uma punição maior do que se matasse outro escravo. Platão: *As Leis*: Livro IX: 868b-869e.

homicídio e de ferimento intencionais, de incêndio e de envenenamento feito com intenção de matar”³⁴³.

O Areópago era encarregado de julgar os assassinatos ou os ferimentos que foram intencionais. Um homicídio é considerado intencional quando o assassino, no momento em que realizou o ato, tinha a intenção de prejudicar a vítima, causando sua morte³⁴⁴. Caso fosse condenado por homicídio intencional, a pena era a execução e o confisco dos bens. Além dos casos de homicídio também era responsável por decidir a respeito das tentativas de assassinato e investigar acerca de incêndios e envenenamentos.

Um caso de homicídio por envenenamento é apresentado por Antifonte no discurso de *Acusação contra a madrasta de assassinato por envenenamento*. Esse discurso é datado por volta de 420 a 411 e aborda a acusação de um jovem contra sua madrasta de planejar a morte de seu pai servindo um veneno na bebida durante a realização de sacrifícios religiosos³⁴⁵. Sobre o discurso, as opiniões se dividem³⁴⁶. Um grupo acredita que ele é um exercício retórico feito a partir de um discurso original de Antifonte. Um argumento forte dessa linha de pensamento é o nome da madrasta, presente no parágrafo 17, onde ela é chamada de Clitemnestra. Isso consistiria numa clara referência ao mito de Agamêmnon, morto numa armadilha preparada por sua esposa. Dentro dessa expectativa, poderia ser o próprio Orestes o orador do discurso fictício. Já o outro grupo acredita que restaram poucos fragmentos originais do discurso e a obra que chegou até nós é uma compilação desses vários fragmentos que foram contaminados ao longo do tempo.

A *Acusação contra a madrasta de assassinato por envenenamento* também releva outro elemento importante sobre os processos judiciais atenienses: a ausência da

³⁴³ ΝΟΜΟΣ ΕΚ ΤΩΝ ΦΟΝΙΚΩΝ ΝΟΜΩΝ ΤΩΝ ΕΞ ΑΡΕΙΟΥ ΠΑΓΟΥ.

Δικάζειν δὲ τὴν βουλὴν τὴν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ φόνου καὶ τραύματος ἐκ προνοίας καὶ πυρκαϊῆς καὶ φαρμάκων, ἐὰν τις ἀποκτείνει δούς.

³⁴⁴ MacDowell: 1986: 115. Um dos argumentos presentes na *Tetralogia III* de Antifonte é baseado no despreparo do médico, sendo esse o responsável pela morte e não o sujeito que iniciou a briga: “mas muitos dias depois desse momento ele morreu, assistido por um médico incompetente, por causa da incompetência do médico e não por causa dos golpes. Pois outros médicos o preveniram de que, se fosse tratado por aquela terapia, o paciente, que poderia se curar, pereceria”. *Tetralogia III*: 2. 4. Tradução de Ribeiro (2008a). Já a réplica do acusador para esse argumento é de que a lei absolve o médico: “E ainda que fosse por causa do médico que morreu – e não foi – o médico não é seu assassino, pois a lei o absolve, por causa dos golpes do acusado é que nós o levamos ao tratamento: como alguém mais, senão o agressor, que nos fez recorrer ao médico, seria o assassino?” *Tetralogia III*: 3. 5. Tradução de Ribeiro (2008a). Cf 4.1.

³⁴⁵ Os conflitos familiares e os atritos entre a madrasta e os filhos do primeiro casamento também são apresentados por Iseu: *Em defesa de Eufileto*: 5. Cf. 9.4.

³⁴⁶ Gagarin: 2003: 7.

participação e da presença de mulheres nos tribunais³⁴⁷. A todo o momento, o acusador se dirige não a madrasta, mas ao seu meio-irmão, considerando a defesa que ele faz de sua mãe uma injustiça. Dessa forma, é muito provável que ela não estivesse presente no tribunal³⁴⁸.

Nesse discurso é ressaltado o dever da família em vingar a morte do ente querido, sendo esse argumento utilizado para também demonstrar a culpa da esposa do pai: “Ora, isto era um indício justo (δίκαιον) em meu favor, de que eu perseguia com retidão e justiça (ὀρθῶς καὶ δικαίως) o assassino de meu pai”³⁴⁹.

No parágrafo 11, o acusador afirma que no momento em que seu pai estava moribundo, lhe faz a confissão de que foi sua própria esposa que o envenenou. Ele fez o filho jurar que vingaria sua morte, levando a feiticeira até a justiça quando tivesse a idade suficiente, já que quando o assassinato aconteceu possivelmente ele era menor de idade. Esse trecho comprova que somente os parentes masculinos maiores de idade poderiam conduzir os processos nos tribunais de sangue. A madrasta não foi condenada na época, já que os escravos que confirmariam que ela ministrou uma droga ao pai não foram interrogados, por recusa do meio-irmão. Na estratégia argumentativa do orador, isso seria mais um indício da culpa da madrasta.

O Areópago era composto pelos ex-arcontes, que deixavam de exercer suas funções e se tornavam membros vitalícios, como registra Aristóteles:

O conselho do Areópago tinha a função de salvaguardar as leis e de administrar a maioria e os mais importantes dos assuntos da pólis, sendo soberano na aplicação de castigos e multas a todos os infractores. Era de acordo com a nobreza de nascimento e com a riqueza que se procedia à eleição dos arcontes, a partir dos quais se estabeleciam os Areopagitas; por isso, é esta a única magistratura que se mantém, ainda agora, por um período vitalício³⁵⁰.

Isso indica que todos os seus membros já possuíam algum tipo de experiência jurídica, pois já haviam participado de vários processos como arcontes³⁵¹.

³⁴⁷ O *Contra Neera* é o único discurso jurídico dirigindo contra uma mulher e que apresenta alguns sinais na sua fala do orador de que ela estaria presente no tribunal. Cf. 7.

³⁴⁸ Gagarin: 2003: 3.

³⁴⁹ Antifonte: *Acusação contra a Madrasta de assassinato por envenenamento*: 10. Tradução de Ribeiro (2008a).

³⁵⁰ Aristóteles: *A constituição dos Atenenses*: 3.6. Tradução de Leão (2011).

³⁵¹ MacDowell: 1986: 116.

Antes das reformas de Efiltes³⁵² (462-1), que limitaram sua esfera de atuação, o Areópago concentrava em si todas as decisões judiciárias e tinha um grande poder de intervenção política, pois supervisionava as leis e os magistrados, sendo considerado então como o guardião das leis e da justiça, como mostra Aristóteles acima citado.

De uma maneira geral, os processos de homicídio começavam com o exame da queixa recebida pelo arconte-rei ou *basileus*. O Areópago se reunia nos três últimos dias de cada mês e escutava os discursos preliminares de ambas as partes para determinar a validade da acusação e encaminhá-la ao tribunal competente. Se o acusador insistisse que foi intencional o julgamento era no Areópago. Nesse exame prévio, o magistrado fazia uma proclamação pública explicitando as interdições legais a que o homicida ficava sujeito. Uma delas era a impossibilidade de conduzir qualquer outro processo jurídico³⁵³. Depois ocorria o julgamento propriamente dito. As partes envolvidas realizavam os juramentos, reforçando o delito do acusado sendo que, por sua vez, o réu alegava a inocência. Os procedimentos jurídicos funcionavam de acordo com a seguinte estrutura: o primeiro discurso era do acusador. Durante esse discurso, o acusado poderia decidir se voluntariamente seguia para o exílio ou se discursava em sua defesa. Caso decidisse em permanecer, depois do seu discurso, o acusador tinha uma nova oportunidade de refutar os argumentos da defesa e fortalecer seus ataques ao adversário. Por fim, o acusado tinha direito a mais um discurso com a chance de se defender. Essa estrutura de quatro discursos é encontrada nos exercícios teóricos de Antifonte denominados de *Tetralogias*. A primeira trata da morte de um cidadão e de seu escravo quando regressavam de um jantar, a segunda de um jovem morto ao ser atingido por um dardo e a terceira é sobre uma morte decorrente dos ferimentos de uma briga³⁵⁴. No final dos discursos, os Areopagitas votavam e a sentença era pronunciada pelo arconte-rei.

3.3.2 Paládion

³⁵² Aristóteles: *A Constituição dos Atenienses*: 25.4: “[...] Efiltes e Temístocles acusaram os Areopagitas e voltaram a levantar a mesma acusação diante do povo, até que lhes retiraram o poder”. Tradução de Leão (2011). Cf. Rhodes: 1985: 321-322; Leão: 2010: 47-48.

³⁵³ Antifonte: *Acerca do Coreuta*: 36 “Pois assim é a lei: quando alguém é processado por assassinato, lhe ficam excluídas todas as prerrogativas legais”. Tradução de Ribeiro (2008a).

³⁵⁴ Cf. 4.1.

Esse tribunal encontrava-se localizado em um templo destinado a Atena que estava fora da cidade. Era formado por 51 *ephetai* que julgavam as tentativas de homicídio e os homicídios involuntários:

Há ainda um segundo tribunal que ele deita por terra e cujas leis são por ele são violadas: [o que julga] os assassinatos involuntários (ἀκουσίων φόνων) no Paládion. E de fato as suas bases são: primeiro o juramento, em seguida os discursos e o terceiro a sentença do tribunal.³⁵⁵

Eram considerados homicídios involuntários os assassinatos causados por ferimentos sem a intenção de prejudicar a vítima e aqueles praticados contra escravos, metecos ou estrangeiros³⁵⁶.

Os acusados de homicídio não intencional recebiam como punição o exílio e estavam proibidos de participar dos festivais religiosos e competições atléticas pan-helênicas. Contudo, seus bens não eram confiscados e caso não pisassem no território da Ática não sofreriam retaliações. Se recebessem o perdão dos familiares da vítima poderiam retornar para Atenas.

3.3.3 Delfínion

Os casos em que o assassinato era considerado legal (homicídio de um adúltero apanhado em flagrante, matar alguém por engano na guerra, numa competição esportiva ou para se defender) eram julgados no Delfínion, templo de Apolo Delfínio e Ártemis Delfínia:

Se alguém mata outra pessoa de forma involuntária durante os jogos, ou na rua aniquila [um delinquente] ou na guerra por engano, ou [o adúltero que apanhar] com sua esposa, sua mãe, sua irmã, sua filha ou concubina que tomou para ter filhos livres, o assassino não será exilado por causa destas coisas.³⁵⁷

O discurso de Lísias *Sobre o assassinato de Eratóstenes* trata da discussão acerca da legalidade de um homicídio. Ele foi pronunciado por volta do ano 400. Nesse

³⁵⁵ Demóstenes: *Contra Aristócrates*: 71: Δεύτερον δ' ἕτερον δικαστήριον τὸ τῶν ἀκουσίων φόνων φανήσεται συγγέων, τοῦπι Παλλαδίῳ, καὶ τοὺς παρὰ τούτῳ νόμους παραβαίνων. καὶ γὰρ ἐνταῦθ' ὑπόκειται πρῶτον μὲν διωμοσία, δεύτερον δὲ λόγος, τρίτον δὲ γνώσις τοῦ δικαστηρίου [...].

³⁵⁶ Cf. Demóstenes: *Contra Aristócrates*: 88-89.

³⁵⁷ Demóstenes: *Contra Aristócrates*: 53. Ἐάν τις ἀποκτείνῃ ἐν ἄθλοις ἄκων, ἢ ἐν ὁδοῖς καθελῶν ἢ ἐν πολέμῳ ἀγνοήσας, ἢ ἐπὶ δάμαρτι ἢ ἐπὶ μητρὶ ἢ ἐπ' ἀδελφῇ ἢ ἐπὶ θυγατρὶ, ἢ ἐπὶ παλλακῇ ἢ ἄν ἐπ' ἐλευθέροις παισὶν ἔχῃ, τούτων ἕνεκα μὴ φεύγειν κτείναντα.

discurso, o marido, Eufileto, mata Eratóstenes por ser amante de sua esposa. Para ele essa morte foi plenamente justificável³⁵⁸.

Para confirmar a justiça de seus atos, Eufileto inicia o discurso com a narrativa do desvio de comportamento da esposa. Nos parágrafos 6-29, ele diz que se casou com uma mulher mais jovem, que aparentava ser a esposa perfeita, já que era muito obediente: “Pois bem, nos primeiros tempos, Atenienses, era a melhor de todas: extraordinária dona de casa, parcimoniosa, e administrando tudo escrupulosamente”³⁵⁹.

Depois do nascimento do primeiro filho, ele baixou a vigilância sobre sua mulher e delegou a sua jovem esposa a responsabilidade de algumas tarefas³⁶⁰. Ele acreditava estar tudo bem, até que ambos se ausentaram para o funeral de sua mãe. A morte da mãe acarreta uma mudança significativa no interior do *oikos*, o que demonstra o seu importante papel no interior da família. Cabia a ela, principalmente, vigiar o comportamento da nora, fazendo com que ela cumprisse suas tarefas domésticas, bem como afastando qualquer risco de sedução masculina³⁶¹.

Os funerais e os festivais religiosos constituíam nas raras ocasiões em que a mulher se ausentava do *oikos*, mesmo estando sob a constante vigilância do *kyrios*. De acordo com Eufileto: “Mas ao morrer a minha mãe, cuja morte foi a causa de todos os meus males porque a minha mulher foi vista por este homem quando assistia ao funeral dela e com o tempo deixou-se seduzir”³⁶².

É exatamente no momento em que a esposa tem maior autonomia que o adúltero Eratóstenes, caracterizado como profissional nessa arte³⁶³, se aproxima e a seduz. Os

³⁵⁸ Leão (2005a: 7-8) apresenta a posição teórica de que nos crimes de violação haveria a possibilidade de processar por meio de uma *graphe hybreos*, já que houve um abuso na honra da vítima e do *oikos* que pertence. Mas também havia a possibilidade de se chegar a um acordo entre as partes lesadas e o violador. Em oposição, tem-se a lei que garantia ao marido a possibilidade legal de matar o adúltero. Isso indica que na mentalidade ateniense o adultério era um crime mais grave e violento que o estupro, já que no primeiro tem-se o consenso da mulher e conseqüentemente sua corrupção moral. Assim, o adúltero sempre foi uma grande preocupação social. Sobre o impacto do adultério no casamento vide Curado: 2008: 319-364.

³⁵⁹ Lísias: *Sobre o assassinato de Eratóstenes*: 7. Tradução de Curado (2008).

³⁶⁰ Lísias: *Sobre o assassinato de Eratóstenes*: 6: “[...] quando me nasceu um filho, já passei a ter confiança nela e entreguei-lhe todas as minhas coisas, pensando que esta era a maior prova de familiaridade”. Tradução de Curado (2008). A tradutora na análise desse trecho destaca o uso do pronome *moi*, reafirmando que o filho pertence ao homem e não ao casal. A mulher é vista como um instrumento do homem para a continuidade do *oikos*. Contudo, a vontade do feminino silenciado, sua ação autônoma, se dá por meio da realização do adúltero, onde a mulher escolhe seu parceiro (Curado: 2008: 330).

³⁶¹ Curado: 2008: 332-333.

³⁶² Lísias: *Sobre o assassinato de Eratóstenes*: 7-8. Tradução de Curado (2008).

³⁶³ Lísias: *Sobre o assassinato de Eratóstenes*: 16 “É, acrescentou, Eratóstenes de Oe quem faz isto, não só seduziu a tua mulher, mas também muitas outras; pois tem este ofício”. Tradução de Curado (2008).

dois passam a se encontrar secretamente por algum tempo até que o marido descobre a toda trama, interrogando a serva da sua esposa que

começou a contar, primeiro, como ele se aproximou dela depois do funeral, em seguida, como ela terminou por levar recados, e como a outra, com o tempo, se deixou seduzir, e de que modo lhe facilitava as entradas, e como durante as Tesmofórias, estando eu no campo, foi a minha mulher ao templo com a mãe daquele; por fim, expôs-me com exactidão todas as outras coisas que tinham ocorrido³⁶⁴.

Assim, ele arquitetava uma situação para encontrá-lo em sua casa. Ele finge que irá sair de casa a noite e se reúne com um grupo de amigos, que ficam esperando até que Eratóstenes entra na casa e vai direto para o quarto da amante. Quando isso acontece, o marido e os amigos surpreendem o casal: “Quando empurrámos a porta do quarto, os primeiros que entrámos pudemos vê-lo ainda deitado junto da minha mulher, e os últimos posto de pé, nu, sobre a cama”³⁶⁵. O grupo ataca Eratóstenes, o agredindo até a morte. Nos argumentos apresentados por Eufileto esse caso não é necessariamente de assassinato, mas de uma punição devida a uma pessoa que violou a estabilidade do *oikos*.

O que é questionado pela família do morto não é a legalidade do ato de se matar um adúltero, já que isso se baseia numa lei muito antiga e que já está cristalizada dentro da sociedade ateniense. Eles questionam a forma como Eufileto conduziu a situação. Para a família do morto, o assassino buscou intencionalmente pegar o adúltero e para isso armou uma situação para que ele pudesse matá-lo sem ser processado. Outro ponto questionado, é que Eratóstenes não foi pego propriamente na cama de sua amante e sim na casa dela, mais especificamente na sala. Segundo a família, a lei detalha que o adúltero deve ser encontrado na cama da amante. Dessa forma, a situação não constituiu um real flagrante delito, comprovando mais uma vez que tudo foi um grande ardil. Esse tipo de argumento teria algum impacto nos juízes, que reprovavam a ação de Eufileto, mesmo sendo ela assegurada por lei³⁶⁶. Pode-se perceber isso pela tentativa do orador em desarticular esses pontos do seu adversário, assegurando a legitimidade de suas ações.

³⁶⁴ Lísias: *Sobre o assassinato de Eratóstenes*: 20. Tradução de Curado (2008).

³⁶⁵ Lísias: *Sobre o assassinato de Eratóstenes*: 24. Tradução de Curado (2008).

³⁶⁶ Gagarin: 2003: 11.

3.3.4 Pritaneu

Os homicídios cometidos por pessoa desconhecida ou por causa de um animal ou ser inanimado eram julgados pelo arconte-rei no Pritaneu, uma construção na parte nordeste da Acrópole:

Ainda existe um quarto tribunal além destes, o do Pritaneu. Como é ele? Se uma pedra ou um pedaço de madeira ou de ferro ou coisa do tipo cair golpeando alguém e se se ignorar quem o jogou, mas se conheça e se tenha o objeto que provocou a morte, é sobre estes que se deve intentar uma ação.³⁶⁷

Se o culpado fosse um animal ele era sacrificado ou colocado para fora dos limites da cidade. Já para o caso de um ser inanimado, como uma pedra, era levada para além das fronteiras.

A referência mais completa a respeito do procedimento jurídico contra animais e objetos inanimados se encontra em *As Leis* de Platão. Esse registro permite levantar a hipótese de que mesmo com o desuso desse procedimento ao longo dos séculos V e IV, sua inclusão por Platão na discussão acerca da legislação sobre os homicídios indica que essa matéria era discutida no tribunal e fazia parte do imaginário ateniense da época³⁶⁸:

Se uma mula ou qualquer outro animal matar alguém- a não ser que isto ocorra durante alguma competição – o animal será processado pelos parentes do morto por assassinato [...] O animal condenado será morto e arrojado além das fronteiras do território. Se uma coisa inanimada privar alguém da vida – salvo um relâmpago ou um raio procedente do céu – mas tudo aquilo que provoca a morte de um ser humano caindo sobre ele ou o ser humano sobre a coisa, o parente do morto indicará como juiz o vizinho mais próximo e assim se purificará ele mesmo e toda a parentela; quanto o objeto reconhecido como culpado, será arremessado além das fronteiras, como já o dissemos em relação aos animais.³⁶⁹

As informações a respeito desse tipo de processo são escassas, já que não se encontram muitas referências nos textos dos oradores. Demóstenes faz somente uma referência como supra citada, mas não esclarece as mortes praticadas por animais,

³⁶⁷ Demóstenes: *Contra Aristócrates*: 76. Τέταρτον τοίνυν ἄλλο πρὸς τούτοις τοῦπι Πρυτανείῳ. τοῦτο δ' ἐστὶ τί; ἐὰν λίθος ἢ ξύλον ἢ σίδηρος ἢ τι τοιοῦτον ἐμπεσὼν πατάξῃ, καὶ τὸν μὲν βαλόντ' ἀγνοῇ τις, αὐτὸ δ' εἰδῆ καὶ ἔχη τὸ τὸν φόνον εἰργασμένον, τούτοις ἐνταῦθα λαγχάνεται.

³⁶⁸ Sealey: 2006: 478.

³⁶⁹ Platão: *As Leis*: Livro IX: 873e-874a. Tradução de Bini (1999).

afirmando que o Pritaneu julga as mortes decorrentes de um objeto ou quando o assassino é desconhecido (Demóstenes: *Contra Aristócrates*: 76). Ésquines também omite as referências a respeito das mortes de animais, afirmando que se algum objeto provocar a morte de alguém deverá ser levado para além das fronteiras (*Contra Ctesifonte*: 244)³⁷⁰. As referências do julgamento por animais responsáveis por uma morte são encontradas apenas nos registros filosóficos por Platão (*As Leis*: Livro IX: 873e-874a) e Aristóteles (*A Constituição dos Atenienses*: 57.4), como foi demonstrado nas citações acima.

Hyde em seus artigos (1917a e 1917b) apresenta a discussão a respeito do surgimento do julgamento de animais e de seres inanimados. Algumas hipóteses remontam o Pritaneu às práticas de sacrifícios populares que eram comuns durante as Dipólias, festival consagrado a Zeus Polieus³⁷¹. O início da imolação de animais como rito religioso, de acordo com Teofrasto no *Sobre a piedade* (fragmento 2.2), é decorrente de uma visão errônea dos deuses e dos sacrifícios que lhes agradavam mais. O primeiro animal sacrificado foi o que provocou a morte de um ser humano e o rito foi realizado para expurgar a mácula.

Para Hyde é baixa a possibilidade de que os processos sobre objetos inanimados e animais estejam relacionados com o processo cerimonial do boi sendo sacrificado por ter matado uma pessoa durante a celebração do festival das Dipólias. O Pritaneu seria a continuidade da manifestação primitiva de totemismo, imbuído da lógica da venerável *Lex talionis*, que constituiria um resquício do animismo pré-histórico. Em sua opinião, para entender a execução desses processos, deve-se remontar as diversas analogias do pensamento grego de que os animais e as coisas poderiam ter algum tipo de inteligência e, dessa forma, seriam agentes capazes de serem responsabilizados³⁷².

Já para Parker, em todos os casos de homicídios, inclusive os resolvidos no Pritaneu, prevalecia a ideia do desejo de retribuição sobre o medo da propagação da mácula. Era por necessidade de punição que os animais e objetos eram expulsos dos limites da cidade³⁷³.

Sealey promove um debate em torno da questão da poluição para o entendimento do procedimento jurídico a respeito dos animais e seres inanimados. Apesar de a

³⁷⁰ Sealey: 2006: 477.

³⁷¹ Os rituais a Zeus eram marcados pelos sacrifícios de animais, aspecto que é destacada por Teofrasto na sua obra *Sobre a Piedade*.

³⁷² Hyde: 1917a: 299.

³⁷³ Parker: 2002: 117-118.

poluição não ser valorizada na legislação a respeito do assassinato, já que não são apresentados elementos de como a purificação do sangue deva proceder³⁷⁴, continua operando um importante e decisivo aspecto na mentalidade ateniense. De acordo com seu ponto de vista, animais e objetos eram processados para que a pessoa buscasse uma satisfação pelo dano sofrido³⁷⁵ e não tanto como resposta a uma necessidade de purificação. Defende a poluição como uma pena acessória, uma medida restritiva que daria a possibilidade de punir e perseguir o culpado, mesmo se ele conseguisse escapar do julgamento humano.³⁷⁶ Para fundamentar sua tese, Sealey procede a análise dos discursos que têm como características as poucas referências a poluição e ao espírito vingativo. São três obras de Antífote (*Acusação contra a madrasta de assassinato por envenenamento, Acerca do assassinato de Herodes, Acerca do Coreuta*) e outras três de Lísias (*Do assassinato de Eratóstenes, Contra Eratóstenes, Contra Agorato*).

Dessa forma, os animais e os objetos deveriam receber uma pena, pois eram responsáveis por causar um dano nos homens. A morte do animal ou a expulsão do objeto significavam para a família do morto a realização de sua vingança, fazendo com que ela tenha o sentimento de que a justiça realmente foi efetuada³⁷⁷. Além disso, a resolução dos casos do Pritaneu reforça a ideia de que a noção de mácula é mais ligada à terra, ao local, do que propriamente a pessoa ou objeto. O ente provocador da mácula ao ser retirado dos limites da cidade, seja pelo exílio ou pela morte, assegura o fim do perigo do contágio.

Os julgamentos no Pritaneu tiveram muita influência no passado remoto de Atenas, quando predominariam as concepções animistas. Manteve-se principalmente por causa da tradição religiosa, mas não sendo muito recorrido nos séculos V em diante. O funcionamento do Pritaneu não estava somente ligado a questões religiosas ou a preocupação com a mácula, mas sim ao fato de ele oferecer uma resposta a problemas materiais imediatos, como a morte de um membro a comunidade e a forma como aquele grupo humano deve se colocar diante desse fato. É a união de uma tradição religiosa com um sentido prático, mesmo que em desuso, que nos ajuda a entender as razões para

³⁷⁴ Sealey: 2006: 479.

³⁷⁵ Sealey: 2006: 488.

³⁷⁶ Sealey: 2006: 479.

³⁷⁷ Hyde: 1917b: 360.

que o Pritaneu e o Freato continuassem em funcionamento até o século II d. C., altura em que foram extintos³⁷⁸.

3.3.5 Freato

Esse tribunal estava incumbido de julgar os casos em que um homicida já exilado era processado novamente por um crime idêntico. Como não poderia entrar na cidade, por causa do risco de contágio da mácula, ele poderia fazer sua defesa a partir de um barco de um local denominado Freato (possivelmente na parte leste do Pireu³⁷⁹):

Então considerai ainda um quinto tribunal que ele transgrediu, o do Freato. É neste lugar, pois, ó atenienses, que a lei determina que preste constas a “alguém que, estando no exílio por causa de um homicídio involuntário, e não tendo o perdão daqueles que o baniram, receba a acusação de outro assassinato, voluntário.” Apesar de ele não poder voltar aqui, não há razão para seu caso ser desconsiderado por quem tudo determinou, nem o fato de ele haver cometido antes um crime deve levar a que uma acusação semelhante obtenha logo crédito contra ele³⁸⁰.

3.4 Homícidio e impiedade

Todos esses tribunais estavam localizados ao ar livre, para evitar o perigo de contágio por parte da família do morto e dos juízes, se tivessem de estar sob o mesmo teto que um suposto homicida:

Creio que todos vós sabeis que todos os tribunais que julgam processos de assassinato acontecem ao ar livre, e por nenhuma outra razão senão para que os juízes não tenham que ir ao mesmo recinto que os de mãos impuras (τοις μη καθαροῖς τὰς χεῖρας) e, para que o que depôs a acusação de assassinato não tenha que estar sob o mesmo teto que o assassino³⁸¹.

Dar abrigo a um assassino, principalmente quando este provocou a morte de um familiar, é uma impiedade, já que além de não respeitar o dever da vingança a pessoa se

³⁷⁸ Hyde: 1917b: 345-346. O relato de Aristóteles em *A Política* (Livro IV: Livro XIII: 1300b) já nos indica que o Freato era pouco utilizado. Cf. 3.2.

³⁷⁹ MacDowell: 1986: 117.

³⁸⁰ Demóstenes: *Contra Aristócrates*: 77. Ἔτι τοίνυν πέμπτον δικαστήριον ἄλλο θεάσασθ' οἷον ὑπερβέβηκε, τὸ ἐν Φρεαττοῖ. ἐνταῦθα γάρ, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κελεύει δίκας ὑπέχειν ὁ νόμος, ἔάν τις ἐπ' ἀκουσίῳ φόνῳ πεφηνγός, μήπω τῶν ἐκβαλλόντων αὐτὸν ἠδεσμένων, αἰτίαν ἔχη ἐτέρου φόνου ἔκουσιου. καὶ οὐχ, ὅτι δεῦρ' οὐχ οἷόν τ' ἐλθεῖν αὐτῷ, παρεῖδεν αὐτὸν ὁ ταῦθ' ἕκαστα τάξας, οὐδ', ὅτι καὶ πρότερόν τι τοιοῦτον ἐποίησε, καὶ δὴ τὴν ὁμοίαν ἐποίησατο πιστὴν αἰτίαν κατ' αὐτοῦ.

³⁸¹ Antifonte: *Acerca do assassinato de Herodes*: 11. Tradução de Ribeiro (2008a).

contamina com a mácula³⁸². O argumento da impiedade por abrigar um assassino é apresentado em três discursos de Demóstenes. Nos três a função é sempre a mesma: reforçar a imagem de impiedade do adversário e refutar qualquer tipo de alegação de impiedade oferecida pelo adversário.

No *Contra Mídias*, parágrafo 120, Demóstenes acusa seu adversário de ter cometido uma impiedade, pois, depois de denunciar Aristarco por homicídio, retirou a queixa e apresentou a denúncia contra Demóstenes, dando abrigo a Aristarco, dividindo, assim, o mesmo teto com um suposto assassino. A restrição de permanecer no mesmo local do homicida é especialmente aplicada aos parentes do morto, que têm o dever de levar o assassino à justiça. Demóstenes utiliza-se disso para classificar Mídias como ímpio, embora, nesse caso, Mídias não tenha nenhum grau de parentesco com o morto e não possua nenhum dever de processar o responsável por sua morte. Também era considerado ímpio um homem que acusasse um inocente de assassinato e essa acusação provocasse a morte do mesmo. O orador adapta essas noções compartilhadas pelos habitantes da pólis, para caracterizar seu inimigo como ímpio por tentar exilá-lo por intermédio de uma falsa acusação de homicídio.

Os outros dois discursos são *Contra Andrócion* (2) e *Contra Timócrates* (7). Com relação a impiedade por dividir o mesmo teto, ambos tratam da mesma questão: a acusação de impiedade da parte de Andrócion ao tio de Diodoro, já que o último supostamente tinha cometido parricídio. O orador utiliza essa falsa acusação para demonstrar que seu adversário era hábil com as palavras para produzir calúnias³⁸³.

A apresentação da impiedade relacionada aos homicídios nesses discursos suscita a outra reflexão, relativa a quem caberia o direito de realizar uma queixa sobre o assassinato. O recurso a acusação de impiedade por parte dos adversários é um forte indício de que somente os parentes poderiam conduzir a ação jurídica, que era uma *dike*. A qualquer outro cidadão, restava apenas tentar punir a família por deixar a cidade correr o risco de se contaminar por causa de um assassinato impune, conduzindo assim uma *graphe asebeias*. Outro discurso que pertence ao *corpus Demosthenicum*, o *Contra Evergo e Mnesibulo*, mas cuja autoria é questionada desde a Antiguidade³⁸⁴, traz a lei que proibia de forma clara e explícita qualquer um que não fosse parente do morto de processar o assassino (68-73).

³⁸² Cf. 3.2.

³⁸³ Cf. 5.

³⁸⁴ O discurso não é considerado de Demóstenes por várias características negativas. Desde a Antiguidade ele é considerado tedioso, desordenado e de exagerada extensão (Falcó: 1983: 49).

O diálogo de Platão, *Êutifron*, apresenta um caso de homicídio em que o acusador não faz parte da família o que levantou a hipótese de que em alguns casos raros isso poderia ter acontecido³⁸⁵. Êutifron se considera um profundo conhecedor dos deuses e da noção de *hosios*, palavra que o filósofo utiliza para definir sua concepção acerca da piedade. O advinho processa seu próprio pai por causa da morte de um escravo por inanição, já que este estava aprisionado por ser um assassino³⁸⁶:

É engraçado, Sócrates, você pensar que há alguma diferença entre o morto ser um estranho ou da família – e não que é preciso observar isto apenas: se o que matou, matou com justiça (δικη) ou não. Se com justiça, deve-se deixar de lado, mas se não, deve-se processá-lo, ainda que esse que matou divida com você lareira e mesa! Pois a mácula (μιάσμα) é a mesma se, ciente disso, você conviver com uma pessoa assim e não tornar piedoso a si mesmo (ἀφοσιωὶς σεαυτόν) e a ela processando-a com justiça (δικη) [...]

Mas durante esse tempo fazia pouco caso do preso e descuidava dele (por ser um homicida) e não achava nada demais se morresse, o que de fato aconteceu: pois por causa da fome e do frio e do aprisionamento, acaba morrendo antes de o mensageiro retornar do Exegeta.

E é por isso que ainda se abalam meu pai e os outros familiares, porque por causa de um homicida processo meu pai por homicídio; ele não o matou (eles dizem) ou, se matou mesmo, sendo o morto um homicida não era preciso se preocupar com um tipo desse, pois é uma impiedade (ἀνόσιον) um filho processar o pai por homicídio. Mas eles conhecem mal, Sócrates, a disposição divina (τὸ θεῖον) a respeito do piedoso e do ímpio (τοῦ ὀσίου τε περὶ καὶ τοῦ ἀνοσίου)³⁸⁷.

Na visão defendida por Êutifron, o mais importante é livrar-se da mácula do homicídio. Essa preocupação o faz enxergar o ato realizado pelo pai como injusto e ímpio, já que ele poderia ter evitado a morte do escravo se tivesse tomado um pouco mais de cuidado. Já o restante da família do visado, por não compartilhar da mesma visão da religiosidade de Êutifron, considera a morte como sendo justa, já que o morto também era um homicida. A família representa a visão mais tradicional e antiga de que sangue se paga com sangue. Êutifron com sua atitude contra o pai é o representante de uma nova piedade, uma piedade baseada nos valores cívicos, de acordo com a qual

³⁸⁵ Morrow: 1937: 221. De acordo com a análise feita neste estudo, ao trazer a acusação contra o pai pela morte do escravo, Êutifron não afirma que sua ação é contrária a lei. Só argumenta que seus parentes consideram esse ato uma impiedade, o que seria um indício de que essa prática poderia existir em Atenas.

³⁸⁶ No caso da morte de um escravo, a família do escravo não tinha condições de levar o responsável a justiça. Isso ficaria a cargo de seu senhor, *kyrios*. No caso narrado por Platão, o próprio *kyrios* é o responsável pela morte do escravo, e, evidentemente, não levaria a si próprio para o tribunal. Essa é mais uma das nuances da complexa situação que envolve o caso do escravo, e o torna o fato tão estimulante com relação ao procedimento do homicídio.

³⁸⁷ Platão: *Êutifron*: 4c-d. Tradução de Malta (2008).

prefere condenar o pai a deixar toda a cidade correr o risco da mácula. Na verdade, ao longo do diálogo com Sócrates, Êutifron se mostra verdadeiramente como o representante da piedade tradicional, ao tentar dar o conceito absoluto de *hosios*. O diálogo termina com o insucesso de Êutifron e o filósofo não apresenta o seu conceito sobre a piedade, mas Platão consegue seu objetivo de apresentar o seu mestre como o representante de uma piedade cívica, preocupada com o verdadeiro bem da cidade, sendo a acusação que recebeu de impiedade despropositada e realizada por pessoas que não compreendem a percepção religiosa do filósofo.

Dessa forma, a condução de processos de homicídio por pessoas que não fazem parte da família serve melhor ao propósito filosófico de Platão, mas não basta para confirmar que era realmente uma prática usual em Atenas. Para processar por homicídio, a pessoa deveria ser um cidadão ateniense com algum grau de parentesco estipulado, como, por exemplo, um primo. Caso não tivesse ninguém, as responsabilidades sobre o enterro e a acusação de homicídio ficavam a cargo de um membro da fratria. Todos os que se encontravam fora dessas relações não poderiam mover as ações³⁸⁸.

Quando a pessoa morria, um membro masculino da família, ou da fratria, caso não houvesse nenhum familiar, era escolhido para realizar todas as funções legais, sagradas e cerimoniais para preservar a honra da família. Assim, cabia a ele conduzir o processo nos tribunais de sangue, protegendo a cidade da contaminação pelo *miasma*. Dessa maneira, somente os parentes masculinos maiores de idade estavam aptos para a condução do processo nos tribunais³⁸⁹. Isso demonstra que os tribunais de sangue não eram diferentes dos outros tribunais atenienses, em que somente os cidadãos podiam pleitear suas ações.

O responsável pela condução dos ritos fúnebres deveria, antes de levar a ação ao tribunal de sangue, fazer uma proclamação sobre a tumba do morto e depois uma proclamação na ágora, banindo o acusado das funções, lugares e cerimônias definidas pela tradição e pela lei. Somente depois apresentava a acusação formal ao *basileus* e se seguiam os procedimentos, com a apresentação da acusação e dos testemunhos. Caso o testemunho fosse feito por um escravo, esse deveria ser submetido à tortura.

³⁸⁸ Boegehold: 1995: 44.

³⁸⁹ Cf. 3.3.1.

3.5 Os testemunhos dos escravos

O testemunho dos escravos poderia ser decisivo para a definição do culpado de um crime. Na *Acusação contra a madrasta de assassinato por envenenamento*, o acusador alega que seu irmão não quis submeter os escravos ao teste da tortura, pois confirmariam a identidade do verdadeiro assassino³⁹⁰. Antifonte utilizou o testemunho sob tortura para confirmar sua posição, considerando-o digno de fé e uma prova inquestionável. A fala do escravo somente teria validade com o uso da violência, já que ele estaria, por natureza, predisposto a mentir: “E o testemunho do escravo, como seria digno de confiança? [...] E o testemunho dos escravos em geral suscita desconfiança, caso contrário não os submeteríamos à tortura”³⁹¹.

Dessa maneira, recusar entregar os escravos para servir de testemunho é um indício de culpa, já que os escravos ao serem submetidos sob tortura tenderiam a dizer a verdade. Esse aspecto é explorado por Licurgo para comprovar a traição de Leócrates, que destaca que mais do que as palavras dos escravos devem ser consideradas suas ações, ou seja, é a tortura que assegura a veracidade do testemunho:

Acaso algum de entre vós ignora que quando se levanta algum litígio, e quando os escravos ou as escravas têm conhecimento dos factos em causa, a forma mais justa e democrática de o dirimir se considera ser o depoimento destes obtido sob tortura, dando assim mais crédito aos actos do que às palavras, sobretudo quando o assunto é de interesse público, e de grande relevância e utilidade para todos os cidadãos?³⁹²

A única garantia que um escravo poderia fornecer era seu próprio corpo. Já a garantia do testemunho do cidadão estava no juramento, o *horkos*, que possuía um carácter sagrado. Se desrespeitasse o juramento poderia receber algum tipo de retaliação do mundo divino³⁹³. O escravo não possuía essa garantia religiosa, pois sua inserção na comunidade religiosa era feita de forma diferenciada. Ele também não poderia fornecer qualquer tipo de garantia civil, já que não participa da esfera política, restando apenas sua integridade física para abonar a veracidade de suas declarações.

O uso da violência para conseguir os testemunhos poderia ser questionado para fins retóricos, pois um escravo poderia mentir para conseguir escapar da dor. Antifonte

³⁹⁰ Cf. 3.3.1.

³⁹¹ Antifonte: *Tetralogia I*: 2. 7. Tradução de Ribeiro (2008a).

³⁹² Licurgo: *Contra Leócrates*: 29. Tradução de Segurado e Campos (2010).

³⁹³ Cf. 2.1.2.

utiliza esse argumento para comprovar a falsidade do testemunho do escravo e reafirmar a inocência do cliente:

Observai que primeiro, antes de ser colocado na roda de tortura e até o último constrangimento, o homem se valia da verdade e me absolvía de culpas. Quando, porém, foi posto na roda e já sob o constrangimento começou a me acusar falsamente, por querer livrar-se da tortura³⁹⁴.

Já para Licurgo, o uso da violência era essencial para assegurar a veracidade dos fatos. Se não fossem por causa da tortura, os escravos de Leócrates estariam rapidamente dispostos a defender o seu senhor através de mentiras e negar a veracidade das acusações realizadas por Licurgo (*Contra Leócrates*: 30). Continua com sua argumentação, afirmando que os escravos eram os únicos que não se deixavam influenciar pela retórica e a tortura garantia a verdade do testemunho.

A quem é que seria impossível deixar-se enredar pelas habilidades e artifícios da retórica? Aos escravos e às escravas. Pelo contrário, submetidos à tortura, eles tenderiam naturalmente a dizer a verdade sobre os crimes de Leócrates. Foi isto o que ele não aceitou: submeter a interrogatório os escravos, que, ainda por cima, eram seus, e não alheios.³⁹⁵

Antifonte e Licurgo utilizam o testemunho dos escravos de maneiras diferentes, de acordo com seus propósitos persuasivos. O primeiro numa tentativa pouco usual de demonstrar a inocência do acusado e o segundo para evidenciar a culpa do adversário, ao reforçar a traição de Leócrates e suas tentativas de escapar da acusação, já que seria o caminho lógico apresentar provas que comprovem a culpa, nesse caso, apresentar seus próprios escravos como testemunha. Ambos os relatos concordam com que os testemunhos de escravos devam ser obtidos diante da tortura, evidenciando essa prática para a realidade ateniense.

Apesar de o processo jurídico requerer o testemunho do escravo obtido sob tortura, a legislação ateniense de uma forma geral garantia a integridade física do escravo. Havia punições caso sua morte fosse deliberada³⁹⁶, mesmo sendo o castigo mais brando do que se o incidente fosse cometido contra um cidadão. Além disso, a lei

³⁹⁴ Antifonte: *Acerca do assassinato de Herodes*: 40. Tradução de Ribeiro (2008a).

³⁹⁵ Licurgo: *Contra Leócrates*: 33. Tradução de Segurado e Campos (2010).

³⁹⁶ Morrow: 1937: 211.

sobre a *hybris* (Demóstenes: *Contra Mídias*: 47)³⁹⁷ garantia a proteção de qualquer pessoa (homem, mulher ou criança, de condição livre ou escrava) contra ultrajes, já que qualquer cidadão ateniense poderia mover a ação contra o ultrajante. Morrow defende que a proibição da *hybris* aos escravos é relacionada ao fato de ele ser um membro da comunidade religiosa, mesmo participando de forma diferenciada. Assim, a *hybris* afetaria as relações entre humanos e deuses, por representação da atuação de forças religiosas³⁹⁸. O aspecto religioso da *hybris* também é ressaltado por Gernet, que a caracteriza como uma força sinistra, já que representa a quebra de um equilíbrio que não pode ser desfeito impunemente, colocando em risco toda a comunidade por causa do risco do contágio³⁹⁹.

Além do aspecto religioso relacionado com a proteção do escravo, também se deve considerar uma questão prática a garantia da preservação de um bem para o senhor do escravo. Dessa forma, esse conjunto de leis inibiria ataques violentos contra os escravos e a violência somente era consentida pela cidade quanto era para auxiliar um cidadão, ou seja, solucionar um crime.

3.6 A intencionalidade do assassinato

Durante a acusação e a apresentação dos testemunhos, além da demonstração da culpa do sujeito pelo homicídio, também era fundamental estabelecer de forma clara para os juízes se o assassinato foi intencional ou não. Como já vimos, isso determinaria em qual tribunal o processo seria julgado bem como a penalidade a ser recebida. Para os casos intencionais ou voluntários⁴⁰⁰, a punição era a morte com o confisco dos bens⁴⁰¹. Com o passar do tempo, ela foi sendo substituída pelo exílio e o pagamento de uma reparação pela morte. Para os homicídios não intencionais ou involuntários⁴⁰² a penalidade era o exílio por um período de tempo determinado, do qual o homicida poderia voltar, caso recebesse o perdão dos parentes da vítima, como demonstra a lei de Drácon. Para obter esse perdão poderia haver um pagamento pecuniário.

³⁹⁷ Para o debate sobre a autenticidade da lei, vide MacDowell (1976a: 24), Fisher (1976: 178) e Carey (1994: 9). As evidências são fortes para acreditar que a lei é autêntica e é esse posicionamento que a investigação irá seguir.

³⁹⁸ Morrow: 1937: 216.

³⁹⁹ Gernet: 2001: 214.

⁴⁰⁰ Antifonte: *Acusação contra a Madrasta de assassinato por envenenamento*: 2, 5, 22, 26; *Tetralogia I*: 1. 4.

⁴⁰¹ Demóstenes: *Contra Mídias*: 24; *Contra Aristócrates*: 69.

⁴⁰² Antifonte: *Tetralogia II*: 2. 3; *Tetralogia II*: 2. 6; *Tetralogia III*: 4. 6.

A intencionalidade era classificada como deliberada, quando o agente tivera a vontade de praticar tal ato, o desejo de prejudicar sua vítima⁴⁰³. É importante ressaltar que para os atenienses era mais importante distinguir entre voluntário e involuntário do que determinar se o ato foi premeditado. A própria premeditação do crime parecia não ser relevante para a lei ateniense⁴⁰⁴. Esse aspecto é bem representado no discurso *Sobre o assassinato de Eratóstenes* em que mesmo tendo sido a ação premeditada o assassinato não foi intencional, já que era justificável, pois cumpria todos os pré-requisitos estipulados pela lei. A questão da premeditação é mais importante para a nossa concepção jurídica, em que o planejamento da ação já indica a intenção de matar, e por isso recebe penas mais severas do que as mortes provocadas de forma acidental.

3.7 Assassinatos: purificação, vingança e a institucionalização da justiça

O estabelecimento da legislação acerca do homicídio, bem como a definição dos espaços em que cada morte deveria ser julgada, demonstram que a institucionalização da justiça como um dos pilares da cidade é um recurso fundamental para a manutenção da democracia. Isso aconteceu por causa da necessidade do poder público de submeter a violência privada sob seu controle⁴⁰⁵, marcando diretrizes do que seria aceito ou não pelo conjunto de cidadãos.

A legislação de homicídios atribuída a Drácon e a sua permanência ao longo do tempo expressam a maneira como as ofensas foram transformadas em crimes, que deveriam ser tratados nos tribunais. O primeiro deles, o Areópago, representa o avanço para a racionalização do pensamento jurídico. A formação desse pensamento está ao serviço do processo de laicização da palavra⁴⁰⁶, em que se tem a transformação da simbologia religiosa e a instalação de uma nova racionalidade que opera paralelamente com a racionalidade mítica religiosa. A racionalização da punição privada indica o avanço do interesse público em determinar parâmetros de conduta para o conjunto de membros da cidade.

⁴⁰³ Demóstenes: *Contra Aristócrates*: 75; *Contra Cónon*: 25.

⁴⁰⁴ Segundo Loomis (1972: 90- 93), nos discursos dos oradores não há uma distinção clara dos termos premeditação e intenção (*akon* e *meden prodianoeteis*), sendo que eles eram utilizados de forma intercalada. Pelos oradores, a intencionalidade é utilizada para marcar a culpa do adversário para que ele receba as punições. Para a intencionalidade como um critério para os tribunais, vide Rhodes: 1985: 643-644.

⁴⁰⁵ Cantarella: 2005: 346.

⁴⁰⁶ Gernet: 1982a: 110.

O momento de formação desse pensamento jurídico é representado, na *Oresteia* de Ésquilo, pela transformação simbólica das Erínias em Eumênides, indicando o novo papel social das divindades no momento em que se tem constituída a resposta cívica para o homicídio⁴⁰⁷. Tem-se a separação entre a vingança, punição privada, e as leis que corresponderiam a uma punição coletiva.

A institucionalização da justiça com as leis de homicídio e seus tribunais de sangue garante três pontos essenciais para a pólis: primeiro, que o morto teria sua vingança pelo erro/injustiça sofrido; segundo, que a cidade ficaria livre do *miasma*; terceiro, que garantiria a segurança da cidade uma vez que a punição serviria de inibidor para potenciais assassinos, já que estes poderiam controlar melhor seus impulsos, uma vez que saberiam do castigo certo que os esperava por esse delito⁴⁰⁸. Esses aspectos com relação ao assassinato são observados por Antífote, *Tetralogia I*: 3. 11:

Sabendo disso, ajudai o morto, puni o assassino, purificai a cidade. Pois três bens fareis nesse caso: diminuireis o número de assassinos, aumentareis o daqueles que observam a piedade (εὐσέβειαν) e vos purificareis a vós mesmos da sujeira (μιαρίας) causada por ele.⁴⁰⁹

A vitória da institucionalização de um modelo de justiça baseado em grupo de cidadãos reunidos que dão a sentença depois que ambas as partes, acusação e defesa, seguindo os procedimentos pré-determinados pela cidade, é bem demonstrada no discurso *Contra Aristócrates* (29). Um dos pontos de argumentação do orador se baseia no fato de que um cidadão ateniense somente poderia receber a punição depois da instauração de um processo e, dessa forma, nunca poderia receber uma pena antes de ser levado ao tribunal.

A utilização dos temas da vingança do morto e do medo de contaminação são maiores tragédias e, na obra dos oradores, ganha destaque em Antífote. Nos outros esses temas não são tão explorados. Uma possível razão para uso mais significativo dessa argumentação no mundo trágico do que nos oradores é que no século IV já havia uma mentalidade secularizada a respeito desse tema e não se esperaria esse tipo de argumentação dos envolvidos, ao contrário do contexto de teatro onde o medo da poluição poderia desencadear a experiência de catarse⁴¹⁰. Apesar dessa pouca evidência

⁴⁰⁷ Cf. 3.2.

⁴⁰⁸ O caráter pedagógico da pena é ressaltado por Platão ao longo do livro IX de *As Leis*.

⁴⁰⁹ Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴¹⁰ Parker: 2002: 128; Sealey: 2006: 480.

nos oradores, o *miasma* continuou presente na mentalidade ateniense como exemplificam os registros posteriores tais como *Os Caracteres* de Teofrasto e *As Leis* de Platão. O primeiro filósofo se caracteriza por uma crítica a religiosidade da cidade como é demonstrado na descrição do supersticioso e também na sua obra *Sobre a Piedade*. Já a obra de Platão é marcada pelo profundo conservadorismo religioso, e a poluição do morto é caracterizada como algo perigoso⁴¹¹.

Apesar de a utilização do argumento da poluição estará fortemente presente em Antífonte, não é indicativo de que não existam outras argumentações religiosas com relação aos homicídios.

Nos discursos dos oradores, o homicídio aparece através de uma narrativa vivida de todos os acontecimentos⁴¹², chamando a atenção dos juízes para os detalhes. Através dessa descrição, o orador poderia articular melhor os pressupostos socialmente aceitos ou os reprováveis para realização de um homicídio. Era por meio da articulação desses elementos que o orador conseguia demonstrar se a morte foi decorrente de um ato voluntário ou involuntário e, assim, determinar a culpa ou a inocência do assassino.

Essa técnica descritiva será muito importante para o convencimento e permite direcionar o foco dos juízes para os elementos que o orador considera favoráveis na sua estratégia persuasiva. Além disso, essa narrativa auxilia na construção do caráter dos envolvidos no litígio. Nos discursos de Demóstenes, os assassinatos serão apresentados para ressaltar o desrespeito dos adversários pelos valores da pólis ateniense, a que se aliam mais duas características negativas: a *asebeia* e a *hybris*.

⁴¹¹ Parker: 2002: 128.

⁴¹² Essa técnica também é utilizada para a descrição das agressões físicas como foi realizado por Demóstenes no *Contra Cónon* e no *Contra Mídias*. Cf. 6 e 7.

CAPÍTULO 4

Impurezas e assassinatos: o desequilíbrio da ordem sagrada e profana em Antifonte

Em torno da vida e da obra de Antifonte há calorosos debates que tentam determinar se o conjunto de textos atribuídos a ele foi elaborado por uma ou mais pessoas. Terão existido em Atenas dois Antifontes? Um orador e político, autor dos discursos para o tribunal e dos exercícios retóricos, as *Tetralogias*, e o outro, o sofista, cujo pensamento foi reconstituído a partir dos fragmentos.

Dos trabalhos forenses, todos tratam de ações de assassinato. Já na obra do sofista se destacam as reflexões acerca do *nomos* e da *physis* e sua posição igualitarista, bastante radical para o período, pois considera que gregos e bárbaros possuíam a mesma natureza:

Agimos como bárbaros uns em relação aos outros, enquanto por natureza todos em tudo nascemos igualmente dispostos para ser tanto bárbaros quanto gregos. É o caso de observar as coisas que por natureza são necessárias a todos os homens: a todos são acessíveis pelas mesmas capacidades, e em todas essas coisas nenhum de nós é determinado nem como bárbaro nem como grego. Pois todos respiramos o ar pela boca e pelas narinas.⁴¹³

Desses fragmentos, os mais extensos estão reunidos em dois tratados denominados *Acerca da verdade* e *Acerca do consenso*. O primeiro foi analisado em conjunto com as obras forenses para determinar a identidade de Antifonte⁴¹⁴. A comparação do trabalho sofístico com o retórico serve para alimentar favoravelmente as posições unitárias e as separatistas⁴¹⁵. Os que sustentam a primeira posição consideram que tanto os fragmentos que representam o pensamento sofístico quanto os discursos judiciais foram escritos pela mesma pessoa. Já os separatistas alegam que o pensamento

⁴¹³ Antifonte: *Acerca da Verdade*: Fragmento 44(b). Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴¹⁴ Exemplos de trabalhos que apresentam essas análises são: Dover (1950), Avery (1982), Silva (2005) e Ribeiro (2008a).

⁴¹⁵ Avery, na discussão a respeito da identidade de Antifonte, apresenta os estudiosos que defendem a identidade múltipla e única de Antifonte. Do primeiro grupo fazem parte Diels, Kranz, Gernet. Eles apresentam suas obras em volumes separados, uma para o Antifonte orador e outra para o sofista. Um forte argumento dos separatistas é considerar antiéticas as ideias apresentadas pelo orador quanto pelo sofista (Avery: 1982: 147). O segundo grupo é composto por Morrison, Caizzi, Avery, Cassin. A tradução grego-português utilizada como referência na pesquisa foi a de Ribeiro (2008a). A edição bilíngue reúne em um único volume os testemunhos, os fragmentos e os discursos atribuídos ao nome Antifonte, já demonstrando sua posição a favor da tese unitarista.

do sofista e do orador são inconciliáveis e que o que possuímos é o resultado da junção das obras de duas pessoas homônimas, já que o nome Antifonte era comum na Grécia⁴¹⁶. Além do nome Antifonte para o orador e o sofista, também é atribuído esse nome a um autor de tragédias. A respeito do último se tem a certeza de que não possui nenhuma relação com os outros dois⁴¹⁷.

Na opinião de Ribeiro, essas divergências se relacionam diretamente com a percepção de personalidade e com as atividades que uma pessoa pode desenvolver ao longo da vida. Os separatistas são favoráveis a uma constituição rígida e coesa da personalidade, já os unitaristas estão dispostos a perceber a pluralidade e as inconsistências da pessoa.⁴¹⁸

Além da divergência de ideias entre as duas obras, outro ponto que favorece a hipótese dos separatistas corresponde às diferenças linguísticas entre elas. Dover (1950) explicita as marcas do dialeto jônico e outros elementos da linguagem presente nas *Tetralogias* que divergem da linguagem utilizada nos tribunais⁴¹⁹. Para ele, são fortes os indícios que de os textos não foram preparados para um tribunal. Sealey (1984) complementa a pesquisa de Dover e acrescenta que não são somente os jonicismos, mas também há outras características das *Tetralogias* que divergem da prática jurídica e das leis atenienses. No fim da sua análise, acrescenta que mesmo as partes em que o texto apresenta aproximações com as práticas retratadas nos discursos jurídicos do século IV não deveriam necessariamente corresponder às práticas jurídicas da época de Antifonte, já que ele é anterior, pertencendo ao século V. Dessa maneira, é natural que houvesse divergências entre o texto de Antifonte e dos outros oradores. Já as semelhanças entre as práticas do século V e IV presentes no texto de Antifonte poderiam ser resultados de interpolações *a posteriori*. Por esse conjunto de fatores, Sealey afirma que as *Tetralogias* não são documentos suficientes para fornecerem um testemunho sobre a prática jurídica e sobre as leis atenienses do século V.⁴²⁰ Para servirem de fonte para o período, elas devem ser analisadas em conjunto com outros documentos considerados mais confiáveis.

Dover, Sealey e Carawan contribuem para o debate de outro ponto polêmico com relação ao conjunto da obra de Antifonte: a autoria das *Tetralogias*, que são numeradas

⁴¹⁶ Avery: 1982: 145; Gagarin: 2002: 38.

⁴¹⁷ Silva: 2010: 60.

⁴¹⁸ Ribeiro: 2008b: 96.

⁴¹⁹ Dover: 1950: 58.

⁴²⁰ Sealey: 1984: 85.

como os discursos 2, 3 e 4. As diferenças entre a linguagem utilizada nas *Tetralogias* e o tipo de argumentação (dando uma ênfase maior à teoria da contaminação por *miasma* e do espírito vingativo do morto), com relação aos outros discursos forenses, levaram os especialistas a questionar se Antifonte foi o autor dessas obras. De acordo com Carawan, as *Tetralogias* foram produzidas na era de Antifonte, sem, contudo, ser obra do orador. Elas teriam sido elaboradas para servirem de modelos para inspirar a intervenção nos casos reais dos tribunais⁴²¹. A dúvida a respeito da autoria das *Tetralogias* aumenta a partir do século XIX, momento em que vários estudiosos começaram a levantar as discrepâncias das *Tetralogias* em relação aos outros discursos jurídicos que chegaram até nós⁴²². Dessa forma, apenas os discursos de número 1, 5 e 6 (*Acusação contra a madrasta de assassinato por envenenamento, Acerca do assassinato de Herodes e Acerca do coreuta*) são unanimemente considerados autênticos e de autoria de Antifonte pelos especialistas.

Os questionamentos sobre a possível múltipla identidade de Antifonte iniciaram-se, de resto, já na Antiguidade. A primeira referência que possuímos sobre a divisão entre um Antifonte orador e outro poeta aparece na obra do gramático Dídimos, no século II da nossa era, sendo citado por Hermógenes de Tarso⁴²³. Os primeiros relatos que possuímos a respeito de Antifonte, provenientes de Tucídides, Platão e Xenofonte, não realizam qualquer forma de distinção entre os dois Antifontes⁴²⁴. Um dos relatos mais extensos sobre a vida e a obra está presente na *Vida dos dez oradores* de pseudo-Plutarco. Antifonte é caracterizado como sendo um hábil orador, que aprendeu suas técnicas de oratória com o pai, um sofista. Pouco depois, passou a se dedicar a atividade de logógrafo:

Antifonte, cujo pai era Sófilo, provinha do demo de Ramnunte. Estudou com o pai, que era sofista (dizem que Alcibíades também frequentou suas aulas quando menino), tendo adquirido assim o poder dos discursos. [...] Escreveu também discursos para cidadãos que os encomendavam para disputas nos tribunais. Teria sido o primeiro a voltar-se sobre isso, conforme dizem alguns. Com efeito, não remanesce nenhum discurso jurídico de seus antecessores, nem de seus contemporâneos, porque não era hábito, de modo algum, escrever⁴²⁵.

⁴²¹ Carawan: 1993: 235.

⁴²² Avery: 1982: 146; Sealey: 1984: 71; Gagarin & MacDowell: 1998: 6.

⁴²³ Silva: 2005b: 74; Ribeiro: 2008b: 97.

⁴²⁴ Silva (2005b: 76-141), no segundo capítulo da sua dissertação, reúne as críticas antigas e modernas a respeito de Antifonte.

⁴²⁵ Pseudo-Plutarco: *Vida dos dez oradores*: 883c-d. Tradução de Ribeiro (2008a).

O trecho também nos revela uma importante observação a respeito de Antifonte: teria sido o primeiro a se dedicar a atividade de logógrafo, já que não possuímos nenhum discurso forense anterior a ele. Edwards (2000) analisa as condições históricas que favoreceram o processo de surgimento do registro escrito dos discursos, numa cultura em que predominava o oral, e destaca as turbulentas condições políticas do início do século V e participação da família de Antifonte nos eventos políticos da cidade. O próprio ofício de logógrafo contribuiu muito para o início da prática da escrita dos discursos, já que era mais fácil para o cliente receber uma cópia, que deveria ser decorada para o pronunciamento nos tribunais.

Não se sabe ao certo a data de nascimento e morte de Antifonte, ou dos Antifontes, dependendo da tese adotada. Ele viveu no século V, durante o século de Péricles⁴²⁶. O início da sua atividade retórica é datado em aproximadamente 420⁴²⁷ ou 411, quando ele escreveu o discurso para sua defesa no processo de traição⁴²⁸. Já Gagarin estipula a data de 440 como a mais provável para o começo da carreira jurídica de Antifonte⁴²⁹.

As imprecisões a respeito da vida de Antifonte também se refletem na datação de sua obra. Dover classifica *Acerca do coreuta* como o primeiro discurso escrito, no ano de 419/8. Seguido da *Acusação contra a madrasta de assassinato por envenenamento* feito entre 418-415 e, por fim, *Acerca do assassinato de Herodes* elaborado no intervalo de 416 a 413⁴³⁰. Edwards discorda dessa classificação, pois considera que o discurso *Acerca do assassinato de Herodes* precede *Acerca do Coreuta*. A justificativa de sua tese parte de razões históricas, comparando os discursos com decretos e outros eventos atenienses. Considera também que *Acusação contra a madrasta de assassinato por envenenamento* foi escrito possivelmente pouco antes de 422/1⁴³¹. Já as *Tetralogias* são classificadas como pertencentes à primeira fase do conjunto de obras elaborado por Antifonte, anterior a esses três discursos⁴³².

Mesmo não sabendo ao certo a data dos discursos forenses atribuídos a Antifonte, eles constituem os exemplos mais antigos da eloquência judiciária ateniense e por isso permitem reconstituir o cenário dos primórdios do estabelecimento do

⁴²⁶ Ribeiro: 2008a: 9.

⁴²⁷ Edwards: 2000: 227.

⁴²⁸ Gagarin & MacDowell: 1998: XI.

⁴²⁹ Gagarin & MacDowell: 1998: 6.

⁴³⁰ Dover: 1950: 55.

⁴³¹ Edwards: 2000: 236.

⁴³² Silva: 2005b: 118.

pensamento jurídico, bem como a relação dos atenienses com as mudanças surgidas com a criação das instituições democráticas, e dentre elas, os tribunais, objeto de maior interesse investigativo. Mesmo as *Tetralogias*, que segundo Sealey devem ser analisadas com maior cuidado, com a metodologia adequada fornecem indícios que nos permitem entender as relações entre o estabelecimento das leis, as práticas religiosas e o entrelaçamento dessas duas esferas na eloquência judiciária na forma de argumentos convincentes capazes de atrair a simpatia dos juízes para suas causas.

É por essas razões que, antes de investigar a utilização do argumento da impiedade e do ultraje nos discursos que tratam de homicídio nas obras de Demóstenes, optou-se por iniciar as reflexões com Antifonte, já que ele representa o orador mais antigo no cânone dos dez oradores. O maior objetivo é entender como os argumentos do ultraje e da impiedade se constituíram ao longo do tempo e eram utilizados nos primórdios do estabelecimento do direito e permaneceram como eficientes ainda no século IV. Para facilitar a análise, irá dividir a investigação em duas seções. Uma dedicada às referências religiosas nas *Tetralogias* e a outra às referências religiosas nos outros três discursos de Antifonte. A escolha de analisar separadamente as *Tetralogias* se deve a sua grande quantidade de referências a teoria da contaminação do *miasma* e a vingança do morto no conjunto de discursos, além do fato de terem sido elaboradas com intuítos pedagógicos. Esses temas também aparecem nos restantes discursos, mas em uma proporção menor.

Diante dos diversos dilemas que se apresentam em torno da obra e da vida de Antifonte e das limitações da pesquisa, já que não constitui o foco principal a análise desse autor, irá ser considerada para a investigação a ideia mais difundida atualmente, segundo a qual a questão da identidade de Antifonte é insolúvel devido a nossa escassez de fontes. Essa posição cautelosa pelo caminho do meio, não se aderindo nem aos separatistas nem aos unitaristas, cresceu entre os estudiosos⁴³³, já que se passou a considerar que as diferenças estilísticas entre o Antifonte orador e Antifonte sofista podem ser decorrentes do fato de seus textos terem sido escritos para propósitos variados e destinados a públicos diferentes. Dessa forma, as diferenças estilísticas por si só não podem ser utilizadas como uma evidência concludente para demarcar autorias diferenciadas, pois o próprio contexto para o qual cada obra foi produzida é uma justificativa para todas essas variações⁴³⁴.

⁴³³ Avery: 1982: 146.

⁴³⁴ Gagarin & MacDowell: 1998: 5.

Ainda nos apoiaremos na posição de Bárbara Cassin de que é mais produtivo e muito mais prudente ver Antifonte como um pensador crítico e realista das práticas do seu tempo do que preocupar-se em classificá-lo como um orador defensor dos valores oligárquicos ou um sofista democrata, defensor de uma ampla igualdade⁴³⁵.

Para as *Tetralogias* será considerado Antifonte como o autor. As discrepâncias com os outros discursos são explicadas pelo fato de essas obras serem exercícios retóricos que seriam lidos e discutidos pelos discípulos de Antifonte. O excesso de referência aos argumentos religiosos pode ser encarado como uma estratégia criada por Antifonte para que seus discípulos apreendessem a utilizá-los de forma adequada no tribunal. Assim, aprenderiam a dosear de forma correta os argumentos religiosos retirando os pontos que atrairiam a menor atenção dos juízes. O que é considerado uma discrepância pode ter sido inserido de forma propositada no texto com um objetivo pedagógico.

O ambiente retratado pelas *Tetralogias* é marcado pela preocupação excessiva pela contaminação da mácula do assassinato e da realização do desejo de vingança do morto⁴³⁶, que é transformado também em um dever dos juízes. De acordo com Sealey, as ocorrências desses temas nas *Tetralogias* são: *Tetralogia I*: 1. 3; 9-11; *Tetralogia I*: 2. 11; 3. 9-11; *Tetralogia II*: 1. 2; 3. 11-12; *Tetralogia III*: 1. 3; 4; 5; 2. 8; 3. 7; 4. 10-11⁴³⁷.

A religiosidade retratada nas *Tetralogias* se aproxima daquela explorada pelas tragédias, principalmente em *Édipo Rei*, *As Coéferas* e *As Eumênides*. Essas tragédias demonstram o interesse dos atenienses sobre os assuntos da poluição e da vingança do morto. Em especial, a última apresenta a reunião dos atenienses em um processo decisório para julgar interesses de matéria religiosa: como extirpar a mácula do assassinato e como realizar a vingança do morto sem que com isso seja necessário provocar outra morte⁴³⁸.

As tragédias de Ésquilo em conjunto com as *Tetralogias* fornecem fortes indícios que corroboram a tese de Sealey, de que no início os tribunais atenienses não restringiam seus argumentos a aspectos estritamente seculares⁴³⁹. Isso nos ajuda a entender a escolha da argumentação religiosa por parte do autor das *Tetralogias*, bem

⁴³⁵ Apud Silva: 2005b: 141.

⁴³⁶ Sealey: 1984: 74; Silva: 2005b: 74.

⁴³⁷ Sealey: 1984: 74.

⁴³⁸ Cf. 1.3 e 3.2.

⁴³⁹ Sealey: 1984: 75.

como as relações entre religião e direito nos primórdios do estabelecimento da justiça como uma instituição democrática.

Por pertencerem a um período em que tanto o processo de retórica quanto as leis estão passando por profundas transformações, as *Tetralogias* constituem fontes importantes para o entendimento das transformações do pensamento jurídico ateniense e o lugar que os argumentos religiosos ocupavam na estratégia persuasiva do orador⁴⁴⁰. Além de todos os aspectos religiosos envolvidos, esses discursos fazem um forte apelo à lei e ao processo judiciário, indicando que o público ao qual eram dirigidos tinha uma nova consciência ideológica⁴⁴¹. Dessa forma, o primeiro passo para conseguir a simpatia dos juízes era a demonstração de que a causa estava de acordo com os critérios procedimentais determinados pela cidade.

Apesar de todas as transformações ocorridas na cidade e no processo judicial, a tradição religiosa continuou intensa na pólis servindo de base para a construção de argumentos eficazes como foi utilizado por Demóstenes ao remeter aos conceitos de *asebeia* e de *hybris*. Esses conceitos definiam certa visão do mundo que era baseada em preceitos religiosos.

4.1 Aspectos religiosos nas *Tetralogias*

As *Tetralogias* são, portanto, exercícios retóricos que abordam o tema do assassinato e não possuem títulos. Por isso, são chamadas de *Tetralogia I*, *Tetralogia II* e *Tetralogia III*. Elas representam um conjunto de doze discursos e propõem três causas imaginárias, que seguiam os critérios estabelecidos pelos procedimentos judiciais atenienses. Cada *Tetralogia* é composta por quatro discursos, dois da acusação e dois da defesa. Inicia-se com a exposição dos argumentos da acusação, seguidos da réplica da defesa com a repetição novamente de ambos os discursos nessa ordem. Nesse segundo momento, a acusação aproveitava para reafirmar seus pontos, bem como para atacar e desestabilizar os argumentos de defesa. Por fim, a defesa alegava sua inocência e a impropriedade da acusação sustentava a necessidade de sua consequente punição, já que permitiria ao verdadeiro culpado ficar livre e continuar contaminando a cidade.

Em cada um dos casos, não são apresentadas provas materiais e testemunhos que comprovem o crime ou isentem o suspeito, que Aristóteles na *Retórica* classificou como

⁴⁴⁰ Gagarin & MacDowell: 1998: 7.

⁴⁴¹ Carawan: 1993: 267.

provas não técnicas, “pois elas são específicas da retórica judicial. Estas provas são cinco em número: as leis, os testemunhos, os contratos, as confissões sob tortura e o juramento”⁴⁴².

Por causa disso, a argumentação desenvolvida tanto pela acusação quanto pela defesa é baseada na apresentação de elementos essenciais para a comprovação da materialidade do crime, isto é demonstrar que o crime aconteceu e que o adversário é culpado. Por essas características, as *Tetralogias* representam, por excelência, um *agon*, uma disputa de argumentos, que nos permite detalhar a posição de ambas as partes envolvidas. O manejo adequado desses argumentos tinha o objetivo de apresentar o orador, seja da acusação ou da defesa, como aquele que possuía a narrativa mais próxima dos fatos como realmente sucederam. Dessa forma, as obras trabalham no domínio da verossimilhança⁴⁴³.

Por serem seus argumentos voltados para a comprovação dos fatos, nas *Tetralogias*, o *kairos* enquanto expressão de “tempo oportuno” ganha uma posição de destaque, pois o manejo correto dos elementos que estão à disposição dos oradores é decisivo para a criação da verossimilhança e possibilita, assim, a vitória no tribunal. O discurso, mesmo com toda a preparação anterior, deve apresentar uma espontaneidade para os juízes, como se tivesse sido elaborado naquele momento, pois é o mais oportuno. Por explorar e dominar essa técnica, Antifonte foi considerado por Edwards como o pioneiro e o mestre do “argumento da probabilidade”⁴⁴⁴.

Ao optar em exercitar os seus discípulos no domínio da verossimilhança, o autor das *Tetralogias* faz uma importante aproximação da retórica com a sofística. Da mesma forma que Protágoras afirmava que o homem era a medida de todas as coisas⁴⁴⁵, Antifonte demonstrava a capacidade de um homem de validar e negar um mesmo argumento.

A capacidade de um mesmo argumento poder ser utilizado para que o fato transite do campo da verdade ou da mentira nos ajuda a entender como na mentalidade ateniense os juízes lidavam com a probabilidade e quais os argumentos que tinham um eco maior nos corações e mentes. As *Tetralogias* nessa operação entre os domínios da verdade fornecem vários exemplos de como a argumentação judicial poderia ser útil em

⁴⁴² Aristóteles: *Retórica*: Livro II: 1375a. Tradução de Júnior, Alberto e Pena (2005).

⁴⁴³ Ribeiro: 2008a: 13.

⁴⁴⁴ Edwards: 2000: 242.

⁴⁴⁵ Protágoras: DK 80 B1 (Platão: *Teeteto*: 152a).

diversas situações e não exclusivamente nos casos de homicídio, exemplificando a maneira de treiná-las para que os alunos se tornassem hábeis na retórica.

As *Tetralogias* seguem a mesma estrutura: a narrativa é reduzida ao essencial, ressaltando somente os pontos necessários para o entendimento do caso⁴⁴⁶. As testemunhas não são chamadas, pelo que toda a atenção se concentra nos argumentos e, principalmente, na refutação dos contra-argumentos fornecidos pelo adversário⁴⁴⁷.

Os argumentos religiosos, em particular o medo da contaminação pela mácula do assassinato e o desejo de vingança dos mortos pelo crime cometido, servem de base fundamental para a determinação da veracidade do fato narrado. Esses argumentos possuem maior concentração nos prólogos e nos epílogos das três *Tetralogias*⁴⁴⁸. De uma forma ampla e geral pode-se considerar a seguinte estrutura para as *Tetralogias* no uso desses argumentos: a acusação se coloca como o vingador do morto e convida os juízes para que através do seu voto também participem dessa tarefa e ressaltam a importância de se manter a cidade livre do *miasma*. Isso somente seria obtido com a condenação do adversário. Por outro lado, a defesa assegura que mais grave do que deixar um criminoso livre é condenar um inocente, pois isso constitui uma impiedade. A defesa também argumenta que sua condenação seria injusta, já que ele não é o culpado. Assim, não haveria a purificação da mácula e a pólis continuaria sob a influência de suas mazelas. Aliada a esses argumentos religiosos tem-se a tentativa de tornar o suspeito em uma vítima, que sofre consequências tão graves quanto o morto. Iremos perceber na demonstração detalhada dos argumentos desenvolvidos nas *Tetralogias* que a menção às noções religiosas desempenha um papel fundamental no processo de transformação do acusado em vítima.

O uso predominante da contaminação pela mácula e da vingança dos mortos é referendado pela crença comum na época, e que prosseguirá no próximo século pela tradição religiosa. Acreditava-se que a cidade corre risco de poluição se não cumprir os ritos adequados aos mortos. A desordem na esfera sagrada provocada pelo *miasma* acarretaria também, como uma consequência imediata, uma desordem no mundo dos homens, já que corresponderia a quebra direta das relações entre homens e deuses e das

⁴⁴⁶ A narrativa dos acontecimentos e a elucidação da riqueza de detalhes do evento para os juízes desempenham um papel retórico importante nos discursos que tratam de uma agressão física envolvendo a *hybris*. A narrativa da agressão com o excesso de detalhes serve justamente para demonstrar o caráter ultrajante do adversário e a violência sofrida pela vítima. Cf. 6 e 7.

⁴⁴⁷ Gagarin & MacDowell: 1998: 17.

⁴⁴⁸ Gagarin & MacDowell: 1998: 17.

leis e condutas estipuladas pela cidade⁴⁴⁹. Assim, esses valores religiosos eram de conhecimento comum e partilhado por todos na cidade. É possível supor que, por isso, o autor das *Tetralogias* opta em não focar na ameaça direta aos juízes da parte dos deuses caso não cumprissem o dever de livrar a cidade da mácula e, da mesma forma, não é retomada de forma incisiva a responsabilidade religiosa e cívica dos juízes em proteger a cidade⁴⁵⁰. É plausível pensar que essa ausência se deve a dois aspectos. O primeiro é que no ambiente jurídico esse tipo de argumentação não era esperado pelos juízes, apesar de ser difundida na mentalidade grega a punição dos deuses, como demonstram as tragédias. O tribunal é o local para os homens realizarem as justiças e não os deuses. O segundo ponto é a escolha do orador, dentro da lógica de exercício retórico, de dedicar-se a aspectos de controvérsia, como a demonstração da responsabilidade pelo assassinato.

A *Tetralogia I* trata do assassinato que ocorreu na rua de um homem com seu escravo enquanto regressavam de um jantar. Ninguém testemunhou o fato. Um dos parentes do falecido acusa um antigo inimigo do morto da prática do crime. Os discursos de acusação e de defesa apresentam várias evidências circunstanciais, como a volta para casa na companhia do escravo, a inimizade entre o morto e o acusado e o suposto ataque por bandidos. Esses elementos auxiliam na construção da verossimilhança do ocorrido e também do caráter do acusado, que teria premeditado a morte do seu inimigo, que o acusava de roubar um templo. Com ele morto, a acusação seria retirada. O mesmo argumento também é usado pelo suspeito para ressaltar a sua precaução em não matá-lo, pois ele seria o principal suspeito. Dessa forma, as circunstâncias do crime auxiliam na construção de um quadro de verossimilhanças, mas não demonstram de forma efetiva a inocência ou culpa do suspeito. Por isso, os argumentos da necessidade de purificação da cidade e da mácula resultante de se condenar um inocente desempenham um papel importante tanto para a acusação quanto para defesa.

A acusação, logo no início da apresentação dos fatos, ressalta o dever dos familiares em perseguir o culpado de assassinato. Isso deveria ser feito nas instituições da cidade, em outras palavras, a família não deveria recorrer ao campo da vingança

⁴⁴⁹ Cf. 3.1.

⁴⁵⁰ Carawan: 1993: 250. As fontes que nos foram legadas a respeito da literatura grega não apresentam punições previsíveis da parte dos deuses. Como já foi observada, a punição da parte dos deuses é incalculável para os homens, que não conseguem precisar quando ocorreria e o grau de sofrimento que acarretaria para o sujeito, bem como para os membros de sua família, como foi o caso de Hipólito.

privada, mas sim esperar a decisão da cidade feita nos tribunais⁴⁵¹. Além disso, ainda afirma a culpa do acusado, já se antecipando de qualquer alegação de inocência a ser desenvolvida pela defesa. A seguir complementa que caso o culpado não fosse devidamente punido a cidade ficaria manchada e isso provocaria uma impiedade. A impiedade não seria somente provocada pela mácula do assassinato, mas também pelo fato de, ao saber da existência do *miasma*, os responsáveis não terem feito nada para eliminá-lo. Para acabar com a mácula e, por sua vez, com a impiedade, a família afirma que irá demonstrar que o inimigo é o responsável pelo assassinato:

Nós, que acusamos judicialmente o assassinato, não deixamos o culpado para perseguir o inocente, pois sabemos que toda a cidade fica manchada pelo criminoso até que ele seja perseguido; a impiedade (ἀσέβημα) torna-se nossa, por nosso erro (ἀμαρτίας), a pena se volta contra nós, se não perseguimos de modo justo. Sabendo, portanto, que nesse caso toda a mancha (μιάσματος) retorna sobre nós tentaremos vos mostrar, o mais claramente possível que pudermos, de acordo com o que conhecemos, que <o réu> matou o homem.⁴⁵²

O tema da impiedade é novamente retomado no final do discurso e serve para reforçar a necessidade de punição do acusado, fazendo com que o dever da vingança também seja dos juízes, já que ela reside no âmbito público da cidade. O acusado realizou vários atos ímpios, já que antes de matar tinha pilhado um templo. Com a sua punição a cidade ficaria purificada: “É preciso que vós considereis a vingança do morto como vossa vingança; que sobre este aí se coloquem seus atos ímpios (ἀσεβήματα), que o acontecimento infeliz seja particular (ιδίαν), para ficar purificada a cidade (πόλιν).”⁴⁵³ Assim, mesmo que a afronta seja restrita a um pequeno número de cidadão, os membros da família, todo o coletivo pode sofrer as consequências dos atos até que ocorra a purificação. Por isso, uma *dike phonou*, mesmo sendo um processo caracterizado pelo âmbito privado, tem implicações diretas no bem estar da coletividade, já que se deve prevenir o *miasma*. Esse sentido deve conduzir as decisões dos juízes e fazer com que levem em consideração o coletivo na resolução de uma afronta particular.

A defesa rebate as acusações afirmando que é vítima de uma perseguição sem sentido e do infortúnio por ser inimigo do morto. Essa perseguição deixaria o verdadeiro culpado livre e por isso a cidade continuaria com o risco do contágio da mácula. Com isso, ele espera despertar nos juízes o sentimento de compaixão e de

⁴⁵¹ Cf. 3.2.

⁴⁵² Antifonte: *Tetralogia I*: 1. 2-3. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴⁵³ Antifonte: *Tetralogia I*: 1. 11. Tradução de Ribeiro (2008a).

filantropia e assim conseguir a absolvição. Ele justifica a escolha desse recurso para se defender na ausência de possibilidade de demonstrar os verdadeiros culpados e apresenta a hipótese de que a morte seria em decorrência de um ataque de bandidos que o mataram para evitar sua identificação. Para confirmar sua inocência, ele utiliza um ritmo do discurso que é rebuscado e com muitas antíteses⁴⁵⁴.

Próximo do fim do discurso de defesa é destacado o tema da violação da esfera divina por meio da utilização dos termos *anosios* e *asebeia*. Primeiro, o suspeito ressalta que não provocou nenhuma mancha na cidade, mas por ser considerado suspeito irá respeitar as normas e evitar entrar nos lugares onde poderia provocar uma poluição ainda maior, como nos santuários. Na segunda parte da sua argumentação, ele reforça que até o momento em que verdadeiro culpado continuasse solto, a impiedade prosseguiria na cidade provocando como consequências as más colheitas:

Quanto a mim, de todo modo livre de culpa, nem mancharei a pureza dos deuses entrando nos santuários, nem cometo impiedade (ἀνόσια) ao vos persuadir a me absolver. Os que me perseguem e, portanto um inocente, e por outro lado deixam o culpado, esses são os responsáveis pelas más colheitas; ao persuadir-vos, colocam-nos na posição de ímpios perante os deuses (ἀσεβείζεις εἰς τοὺς θεοὺς), é justo que venham a lhes calhar todas as penas que dizem ser eu digno de padecer⁴⁵⁵.

Com sua operação retórica, o suspeito transforma-se de acusado em vítima, invertendo os papéis. Essa inversão somente é possível através da exposição de alguns pontos de dúvida na narrativa e dos perigos da impiedade. Ao sugerir essa dúvida para os juízes tem-se a sensação de que por algum tempo as partes do processo se equilibraram, pois o suspeito chega a sofrer tanto quanto a vítima por causa do assassinato⁴⁵⁶.

Na parte final da réplica da defesa é reafirmada a injustiça da perseguição realizada pela família do morto e da invalidade da acusação de que teria realizado ações contra a esfera religiosa (*anosios*), já que ele sempre foi uma pessoa que respeitou os ditames divinos e a justiça. Na sua visão, o voto de absolvição seria a atitude dos juízes que mais corresponderia à piedade. Por fim, retoma novamente o argumento dos riscos envolvendo uma condenação de uma pessoa inocente:

⁴⁵⁴ Para mais pormenores, vide Silva: 2005b: 154.

⁴⁵⁵ Antifonte: *Tetralogia I*: 2. 11. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴⁵⁶ Silva: 2005b: 168.

Desse modo injusto me perseguindo e buscando me matar de modo sacrílego (ἀνοσίως), eles se dizem puros, e de mim, que vos persuado a agir piamente (εὐσεβεῖν), dizem que faço coisas ímpias (ἀνόσια). Eu, estando puro de toda reprovação, em meu próprio nome, me apóio no pudor diante da piedade (εὐσέβειαν) dos que jamais foram injustos, em nome do morto, lembro da expiação que lhe é devida, e vos rogo a não prender o inocente, deixando livre o culpado, pois, se eu for morto, ninguém mais há de procurar o culpado. Em respeito a essas coisas e conforme a justiça e a santidade (σεβόμενοι ὀσίως καὶ δικαίως), absolvi-me, e evitai de reconhecer um dia o erro e vos arrepender, pois em tais casos o arrependimento é incurável.⁴⁵⁷

A *Tetralogia II* trata de um caso de um homicídio acidental, ou involuntário. Um jovem morreu no ginásio enquanto um grupo praticava exercícios físicos e, dentre eles, o lançamento de dardos. O jovem foi acertado por um dardo que foi lançado por outro. Assim como na *Tetralogia I*, não são mencionados os nomes dos envolvidos nem é feita qualquer referência a sua família ou sua posição dentro da cidade.

O caso foi levado para o tribunal pelo pai do morto, que acusa o jovem praticante de dardos de ter assassinado seu filho. O jovem se defende alegando que não teve nenhuma culpa e toda a responsabilidade é do morto, já que ao praticar o lançamento do dardo, estava seguindo todas as regras do jogo, e foi o morto que correu em direção ao curso do dardo. Sendo assim, a culpa pelo ocorrido recai totalmente sobre o morto e, nesse caso, não era necessária a eliminação da mácula.

Ao contrário da *Tetralogia I*, nesse caso não há uma grande preocupação com os jogos de verossimilhanças e nem com a narrativa dos fatos ou de como ocorreram. Ambas as partes estão em comum acordo: o jovem morreu por um dardo que foi lançado no ginásio durante o treinamento. O foco do discurso se concentra na demonstração da responsabilidade, e conseqüentemente da culpa, dos envolvidos. A importância desse argumento também está relacionada com a ausência de determinação direta no conjunto de leis atenienses em como proceder em casos como esses, em que a morte acidental é em decorrência de uma atitude do próprio morto. Assim, o papel decisório dos juízes era fundamental e uma boa argumentação era determinante na escolha dos juízes em condenar ou não o suspeito.

O tema da responsabilidade dos envolvidos, ao contrário do sistema jurídico moderno de diferentes países, não era para os atenienses uma causa forte que garantiria a punição do acusado. Atualmente, na nossa concepção jurídica, a questão da

⁴⁵⁷ Antifonte: *Tetralogia I*: 4. 11-12. Tradução de Ribeiro (2008a).

responsabilidade por uma morte está estreitamente relacionada com a ideia de premeditação ou da intencionalidade de provocar a morte. Assim, é comum que quando a morte é derivada de um acidente na qual o autor não tinha a intenção de provocá-lo a pena seja menor. Já a premeditação da morte é um fator agravante que provoca um aumento da pena do condenado. Na mentalidade ateniense, o aspecto que deveria ter maior valorização é a intencionalidade em prejudicar a vítima (um elemento forte no momento de caracterizar a *hybris*). É nesse contexto que pode entrar a premeditação⁴⁵⁸. Se houve uma clara intenção de prejudicar a vítima, isso pode ser visto como um sinal do caráter desmedido do autor, uma evidência de sua *hybris* e mais uma razão para punir o suspeito. Também é válido ressaltar que o sistema jurídico ateniense previa alguns casos em que a morte era considerada justificável, pelo que o julgamento do homicídio deveria ser conduzido em um tribunal específico, no Delfínion, onde o suspeito recebia uma pena mais branda⁴⁵⁹. Mas o caso apresentado na *Tetralogia II* não se enquadra em nenhuma das situações julgadas no Delfínion.

Dessa forma, o debate em torno da *Tetralogia II* gira em torno da possibilidade de condenar ou não uma morte que pode ser justificada. É nesse contexto que se tem a referência a *hybris*. No discurso da defesa, na apresentação dos elementos que comprovavam a inocência do jovem, o pai afirma que o filho no momento em que lançou o dardo não estava impelido pela *hybris*, fazendo o lançamento conforme as regras do exercício do ginásio e por isso não é o responsável pela morte de ninguém: “Pois o moço, não por desmedida ou por desregramento (οὐχ ὕβρει οὐδὲ ἀκολασίᾳ), mas enquanto se exercitava na lança com os da mesma idade no ginásio, atingiu-o, embora, conforme a verdade do que realmente fez, não tenha matado ninguém.”⁴⁶⁰

No final da argumentação da defesa, há uma forte referência a piedade para inocentar o jovem. Na primeira referência a piedade, o pai do acusado pede a absolvição do filho por ele ser inocente e por a sua condenação não poder ser baseada no erro de outra pessoa. Complementa dizendo que não há necessidade de vingança, já que foi o próprio morto o responsável. Já na segunda referência, a piedade está relacionada com a justiça, ao reforçar que o voto correto deveria seguir os ditames divinos e humanos. Para a defesa, o veredicto mais correto era o que conduzisse a inocência do acusado. Nessa

⁴⁵⁸ Cf. 3. 6. Os trabalhos de Loomis (1972) e Phillips (2007) apresentam reflexões sobre a questão da responsabilidade na lei ateniense sobre o homicídio e sobre a questão da intencionalidade do autor em prejudicar a vítima.

⁴⁵⁹ Cf. 3.3.3.

⁴⁶⁰ Antifonte: *Tetralogia II*: 2. 3. Tradução de Ribeiro (2008a).

parte, também é ressaltado o sofrimento da família do acusado, já que o pai padece com a possibilidade da condenação do filho:

Tende piedade (ἐλεοῦντες) da infelicidade inocente da criança, e do sofrimento desse velho e pobre que sou; não nos torneis desgraçados por vossa condenação, mas sede piedosos (εὐσεβεῖτε) e absolvi. Pois o morto, que se jogou em desgraças, não fica sem vingança, e não é justo que nós tenhamos que sustentar estes erros. Sendo estes os fatos, guardai pudor diante da piedade (εὐσέβειαν) e da justiça, e de modo santo e justo (ὀσίως καὶ δικαίως) absolvi-nos, e não jogueis os dois, pai e filho, nas mais miseráveis desgraças fora da época.⁴⁶¹

Mais adiante, em outra réplica da defesa, novamente esses argumentos são trabalhados no final do discurso. É destacada a dor da família com o processo e a possibilidade de condenação, bem como a necessidade do voto conforme os valores humanos e divinos. Não se utiliza o termo *eusebeia* e o orador opta pela expressão ὄσιον καὶ δίκαιον, também utilizada no final do discurso de defesa anterior:

Não nos lanceis em desgraças imerecidas, nem por querer socorrê-los em seus infortúnios formeis opinião contrária à divindade, mas conforme à piedade e à justiça (ὄσιον καὶ δίκαιον); lembrando que o padecimento se deu porque ele correu sob a trajetória de lança; absolvi-nos, pois não somos culpados do assassinato.⁴⁶²

A acusação inicia a exposição de seus argumentos em um discurso muito breve, de dois parágrafos, que demonstram a consciência de que o assassinato foi involuntário, mas que isso não diminui a dor da família e a responsabilidade do lançador de dardos (Antifonte: *Tetralogia II*: 1. 2). Ao analisar esse argumento, entendemos a escolha da defesa ao optar pelo uso da *eusebeia* ao falar da dor da condenação do jovem, já que o termo remete a uma responsabilidade com relação à família, pois um dos deveres da piedade é zelar pelo bem estar dos pais. Percebe-se que o que está em disputa nos discursos é o sofrimento de duas famílias diante da fatídica situação e, por isso, tem-se o uso de termos como *eusebeia* e *eleos* para atrair a simpatia dos juízes.

A acusação também apresenta a argumentação da necessidade da condenação do culpado para evitar que a mancha se espalhe pela cidade: “Peço-vos que tenhais piedade (ἐλεοῦντας) dos pais privados do filho, que deploreis a morte prematura da vítima, que o expulseis de todos os lugares dos quais a lei expulsa o assassino, não tolerando que

⁴⁶¹ Antifonte: *Tetralogia II*: 2. 11-12. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴⁶² Antifonte: *Tetralogia II*: 4. 10. Tradução de Ribeiro (2008a).

toda a cidade fique manchada (μυιανομένην) por causa dele”.⁴⁶³ Dessa maneira, há o apelo ao risco da contaminação pelo *miasma* e o espírito vingativo do morto, transformando essa crença religiosa tradicional em um apelo emocional surpreendente para os juízes⁴⁶⁴.

A acusação, tanto nesse discurso quanto na sua réplica (Antifonte: *Tetralogia II*: 3. 7-9), concorda com a ideia de que a morte pode ser justificável a partir do erro do morto e que isso dispensaria a purificação. A estratégia da acusação é demonstrar que a falha não reside apenas na vítima que acabou por falecer, que já pagou seu erro com a própria vida, mas também que o acusado está errado, e que por isso mereça ser punido.

O segundo discurso da acusação é mais longo, possuindo doze parágrafos, a média de parágrafos dos discursos das *Tetralogias*. Nesse segundo momento, é dada maior atenção à doutrina da poluição pelo *miasma* e feita uma referência a *asebeia*. Acerca do incidente do ginásio que provocou a morte do filho, o acusador exime os deuses de qualquer responsabilidade, sendo a morte uma consequência direta da ação humana e a culpa recaindo sobre aquele que lançou o dardo. Por fim, termina sua argumentação defendendo que não cabe aos homens questionar as ações divinas, se referindo à morte de seu filho, e sim cumprir com os deveres religiosos e cívicos, obter a condenação do culpado e a purificação do *miasma*: “Pois, se o infortúnio acontece sem qualquer participação do deus, é justo que o erro se torne desgraça para o que erra (ἀμάρτημα οὔσα τῷ ἀμαρτόντι), mas se a mancha divina precipita-se sobre o agente ímpio (ἀσεβοῦντι), não é justo fazer obstáculo aos projetos divinos.”⁴⁶⁵

No final da réplica da acusação é reforçada a participação daquele que lançou o dardo no assassinato do jovem e a necessidade de sua punição, seguindo os ditames humanos e divinos que são apresentados pela repetição da fórmula *hosios kai dikaios*. O tema da piedade também aparece, para fazer com que o voto dos juízes seja favorável à condenação, livrando, assim, a cidade da mancha. A dor dos pais mais uma vez é lembrada e a punição corresponderia a uma forma de atenuá-la:

A partir da própria defesa dos defensores, então, o jovem participou do assassinato, por isso não seria nem justo nem pio (οὐκ ἄν δικαίως οὐδὲ όσίως) que fosse absolvido. Pois nós, arruinados pelo erro deles e acusados de suicidas, deveríamos padecer de nossa parte não coisas ímpias, mas pias (όσια ἀλλ' άνόσι'). Por outro lado, os autores de nossa morte, se não

⁴⁶³ Antifonte: *Tetralogia II*: 1. 2. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴⁶⁴ Carawan: 1993: 252.

⁴⁶⁵ Antifonte: *Tetralogia II*: 3. 8. Tradução de Ribeiro (2008a).

forem expulsos dos lugares que não lhes convêm, serão absolvidos com piedade (εὐσεβοῖντ') mesmo sendo ímpios (ἀνοσίους). E, já que toda sujeira de todos os malfeitores pode retornar sobre vós, deveis agir com muita precaução nessas questões, pois, condenando-os e expulsando-os dos lugares de que a lei expulsaria, estareis puros dos agravos, absolvendo-os, submeter-vos-eis à culpa. Por mor de vossa piedade (εὐσεβείας) e das leis, puni-o com o exílio; não participeis de sua mancha (μιαρίας); e a nós, os parentes, sepultados ainda vivos por ele, impõe, ao menos em aparência, uma desgraça mais leve.⁴⁶⁶

A *Tetralogia III* é sobre a disputa judicial entre os parentes de um idoso contra um jovem. O moço e o velho entraram em luta corporal por causa de uma injúria e possivelmente ambos estavam bêbados. O jovem, que gozava da vantagem do seu vigor físico, matou o velho com os golpes. Para se defender da acusação de assassinato, o jovem argumenta que a briga foi iniciada pelo idoso.

Do grupo das *Tetralogias*, a *Tetralogia III* é que possui os menores discursos. Na opinião de Gagarin, o conjunto de discursos que formam a *Tetralogia III* tem uma falta de objetividade, não se concentrando em um foco como na *Tetralogia I*, que se detém no campo da verossimilhança, ou a *Tetralogia II*, que se concentra na determinação da responsabilidade dos envolvidos⁴⁶⁷.

Esse é o grupo de discursos que possui o maior número de referências a *hybris*, quatro no total (*Tetralogia III*: 1. 6; 1. 7; 4. 2; 4. 6). A *hybris* foi utilizada pela acusação para caracterizar a grande violência com que o jovem agrediu o velho⁴⁶⁸. Para ela, é o comportamento desregrado do jovem, aliado ao fato de ele estar bêbado, que o conduziu ao assassinato. A *hybris* é apresentada pela acusação como uma agravante e um indicador da culpa do adversário. Já a defesa utiliza a *hybris* para caracterizar o velho, afirmando que foi por causa dela e de sua embriaguez⁴⁶⁹ que ele iniciou a briga com o jovem, que apenas se defendeu e por isso não teria nenhuma responsabilidade pelo ocorrido.

No discurso de acusação, o início é marcado pelo desejo de vingança dos mortos e as consequências prejudiciais para os vivos se deixarem de cumprir os deveres fúnebres. A seguir, faz-se uma digressão a respeito do posicionamento do cidadão diante do sistema judiciário e a tradição religiosa. Se deixassem o culpado livre, seriam

⁴⁶⁶ Antifonte: *Tetralogia II*: 3. 11 -12. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴⁶⁷ Gagarin & MacDowell: 1998: 40.

⁴⁶⁸ A *hybris* também será utilizada para marcar a violência da agressão realizada por Cónon a Aríston. Cf. 6.

⁴⁶⁹ A embriaguez já é um sintoma da presença da *hybris* na personalidade da pessoa, pois marca o excesso, e por isso é utilizada pela defesa e pela acusação.

atormentados pela vingança dos mortos, mas se um inocente fosse condenado por falsas acusações, os responsáveis deveriam receber da cidade um castigo. O discurso leva a concluir que, se cometerem qualquer erro, dando a culpa a um inocente e vice-versa, deveriam ser condenados pelo grupo de cidadãos. Esse posicionamento demonstra a responsabilidade com o processo jurídico e a sua importância vital para a manutenção da ordem na cidade, já que se apresentava como o símbolo da ação correta dos cidadãos. Ao iniciar essas divagações, o orador já demonstra que sua acusação sobre o jovem pelo assassinato é baseada na certeza de sua culpa e que encontrará no processo decisório dos juízes a purificação da cidade e de si mesmo, já que promoveria a vingança do morto da forma correta:

Já nós, os vingadores dos mortos, se, por causa de uma outra inimizade, perseguimos os inocentes, deixando de vingar o morto pela punição dos terríveis criminosos, seremos atormentados pelos gemidos dos mortos. Se, por outro lado, levamos à morte os puros, ficamos sujeitos às penas cabíveis a um assassinato, e, finalmente, se nós vos persuadimos a fazer coisas ilegais, tornamo-nos culpados por vosso erro (ἀμαρτήματος). Eu, com efeito, temendo essas coisas, ao conduzir o ímpio (ἀσεβήσαντα) para diante de vós, fico puro das incriminações. Vós, por outro lado, aproximando a razão do vosso julgamento sobre os graves fatos narrados, e impondo ao autor do crime a pena justa pelo padecimento da vítima, mantereis toda a cidade purificada dessa mancha (ἄπασαν τὴν πόλιν καθαρὰν τοῦ μιάσματος καταστήσετε).⁴⁷⁰

Após a digressão, o jovem acusado é apresentado como ímpio, sendo essa a primeira referência a *asebeia* nessa *Tetralogia*. O uso da impiedade serve para reforçar tanto o argumento da necessidade da vingança dos mortos quanto a contaminação da cidade pela mácula, que é em seguida apresentada. Dessa forma, ao apresentar o verdadeiro culpado diante dos juízes, cumpriria seu dever como cidadão não deixando a cidade ficar com o *miasma* e estaria livre dos tormentos do morto desejoso da vingança. Após essa exposição, o acusador passa a caracterizar o jovem como um arrogante e desmedido, ampliando as razões para que ele seja punido, concluindo o discurso de defesa:

Mas, por arrogância e desregramento (ὑβρεῖ), sob o efeito do vinho, espancou e estrangulou um homem de idade até privá-lo da vida; como assassino está sujeito às penas atribuídas a esse crime [...] É preciso que vós rejeiteis o ato por sua ilegalidade, em nome do padecimento da

⁴⁷⁰ Antifonte: *Tetralogia III*: 1. 4-5. Tradução de Ribeiro (2008a).

vítima, castigando a desmedida (ὑβρίν) com a pena merecida: tirar, em contrapartida, a vida daquele que deliberou o crime.⁴⁷¹

Na sua réplica, a argumentação reforça novamente a mancha deixada pelo acusado e a impiedade do assassino, já que ele agiu em desacordo com os preceitos humanos e divinos ao agredir um idoso. Na mentalidade ateniense, o respeito aos idosos era um aspecto importante a ser observado, pois constituía um exemplo de temperança adquirida através do tempo. Ao contrário, o jovem é representado como possuidor de um espírito indolente e impetuoso, que por isso se deixa levar facilmente pelos excessos⁴⁷². O repúdio social que causava um tratamento inadequado aos idosos nos é testemunhado por Platão, ao descrever seu regime político ideal em *As Leis*. Mesmo sendo uma obra em que elabora um Estado fictício, Platão buscou referências na pólis reforçando os aspectos que considerava positivos e alterando aqueles com que ele não concordava. E um desses elementos era o respeito aos mais velhos. Assim, o jovem que agride o velho recebe uma pena severa, já no caso contrário, o jovem deve resignar e entender as razões para a cólera do idoso. Situação justamente oposta à apresentada pela *Tetralogia III*. Na visão platônica, o idoso deve ser visto pelos mais jovens da mesma forma respeitosa que os pais, evitando assim qualquer tipo de constrangimento, já que “o ultraje (αἰκίαν) cometido por uma pessoa mais jovem contra uma pessoa mais velha é algo vergonhoso (αἰσχρὸν) a ser presenciado num Estado e algo odioso perante os deuses (θεομισές).”⁴⁷³

Dessa maneira, para a acusação da *Tetralogia III*, o jovem é o responsável pelo assassinato devido a seu comportamento imbuído de *hybris* que é comprovado pela força de seus golpes. Mesmo tendo o velho iniciado a briga - cenário que é improvável na visão da acusação-, o jovem deveria ter mostrado a temperança de limitar a potência de seus socos. Dessa forma, o desrespeito aos idosos é classificado como uma impiedade. Por isso, ele provocou a poluição na cidade que somente estaria livre do *miasma* com sua condenação:

Mas ele chega a tal ponto de audácia e despudor, que não lhe basta, para se defender, discursar em favor de sua própria impiedade (ἄσεβείας), mas diz que nós, os que perseguimos a mancha (μίασμα) deixada por ele, fazemos coisas contrárias à lei divina e à piedade (ἀθέμιστα καὶ

⁴⁷¹ Antifonte: *Tetralogia III*: 1. 6-7. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴⁷² Cf. 6.1.

⁴⁷³ Platão: *As Leis*: Livro IX: 879c. Tradução de Bini (1999).

άνόσια) [...] Em nome do morto, nós vos confiamos a tarefa de, curando o ressentimento dos mortos contra os criminosos por causa do assassinato, deixar toda a cidade pura da mancha (πάσαν τὴν πόλιν καθαρὰν τοῦ μιάσματος καταστήσαι).⁴⁷⁴

Uma das estratégias da defesa é transferir a responsabilidade pela morte para um terceiro elemento que não foi citado pela acusação e que aparentemente não possui nenhuma relação direta com o caso: o médico que cuidou dos ferimentos do velho após a briga. O jovem afirma que a morte foi provocada pelo tratamento inadequado que recebeu do médico, não sendo portanto consequência dos golpes. Tal ponto é facilmente rebatido na réplica da acusação, em que ressalta que a lei ateniense determina que o médico não seja condenado pela morte do seu paciente e complementa que, se a vítima não tivesse sofrido tantos danos graves, não teria nenhuma necessidade de ir ao médico (Antifonte: *Tetralogia III*: 3. 5)⁴⁷⁵.

Para contestar o argumento da impiedade apresentado pela acusação, a defesa reforça a impiedade existente na condenação de um inocente: “Pois, acusando de assassinato a mim que estou puro de culpa, privando-me da vida que deus me proporcionou, cometem uma impiedade em relação ao deus (περὶ τὸν θεὸν ἄσεβοῦσιν)”⁴⁷⁶.

Os argumentos de inocência estão baseados em três pontos principais. O primeiro ponto é que ele não iniciou os golpes, então sua reação foi em legítima defesa, e estando assim em comum acordo com a lei ateniense (Antifonte: *Tetralogia III*: 2. 2; 4. 3, 8). Outras fontes em Demóstenes, como serão apresentadas nos tópicos discutidos mais adiante, demonstram que esse tipo de argumentação despertava uma resposta positiva nos juízes, que poderiam considerar legítima a morte em consequência de uma briga quando o próprio morto era o responsável por iniciá-la⁴⁷⁷.

O segundo ponto da defesa diz respeito à *hybris*. Para a defesa não é possível generalizar o comportamento do jovem como portador de uma *hybris*, já que há muitos jovens que têm os espíritos temperados e velhos que se entregam aos excessos, como o morto que estava embriagado e iniciou a briga (Antifonte: *Tetralogia III*: 4. 2). No discurso, a defesa caracteriza o morto como um “desmedido e embriagado” (ὕβριζων καὶ παραινῶν, Antifonte: *Tetralogia III*: 4. 6). O terceiro ponto é que a morte foi

⁴⁷⁴ Antifonte: *Tetralogia III*: 3. 6-7. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴⁷⁵ Cf. 3.3.

⁴⁷⁶ Antifonte: *Tetralogia III*: 2. 7. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴⁷⁷ Cf. 6 e 7. Demóstenes (*Contra Mídias*: 72-75) narra que Beoto iniciou uma briga com Evéon e foi morto pelo último.

provocada pelo médico que não soube ministrar o tratamento correto (Antifonte: *Tetralogia III*: 2. 3).

Depois de apresentar todos esses pontos de defesa ele prossegue na sua argumentação a respeito da impiedade, afirmando novamente que a maior impiedade seria condenar um inocente e, para se livrar dessa culpa, os juízes deveriam o inocentar para que eles e a cidade continuassem puros: “Sabendo dessas coisas e deixando cair sobre eles essa impiedade (ἀσέβημα), tornai-vos puros de culpa e absolvei-me pia e justamente (ὀσίως καὶ δικαίως), pois desse modo todos os cidadãos estaremos totalmente puros.”⁴⁷⁸

Na parte final no discurso de réplica da defesa, novamente é retomado o perigo da contaminação na condenação de um inocente. Ele reforça que o dever da vingança cabe a família do morto e que, se ele for condenado, a família irá cessar sua perseguição contra o verdadeiro assassino, deixando assim a cidade contaminada pelo *miasma*:

Se o matardes, o espírito do morto não se voltará menos contra os culpados, e, já que outro também terá perecido impiamente (ἀνοσίως), tereis duplicado a mancha dos criminosos que cabe aos que mataram. [...] Temendo essas coisas, considerai como vosso dever absolver da culpa aquele que é puro e, entregando ao tempo a tarefa de revelar aquele que de fato está manchado (μιαρὸν) de sangue, deixai aos parentes e amigos da vítima a tarefa de vingá-la. Pois assim fareis as coisas mais justas e mais santas (δικαιότατα καὶ ὀσιώτατα).⁴⁷⁹

Em todas as *Tetralogias*, o autor demonstra sua grande habilidade de produzir o confronto de raciocínios sobre um mesmo tema, ou seja, de fazer antilogias. A utilização de elementos pertencentes à tradição religiosa e cultural é fundamental no processo de fabricação de antilogias, já que é a partir dela que são fornecidos os argumentos contrários ou favoráveis a causa.

Na *Tetralogia I*, o embate gira em torno do domínio da verossimilhança, e os aspectos religiosos ganham destaque já que eram argumentos aceitos pelos juízes e que não poderiam ser facilmente alterados, fornecendo, assim, uma base consistente para o desenvolvimento dos argumentos. Nesse conjunto de discursos, o aspecto religioso mais trabalhado é a doutrina do *miasma* com relação ao veredito dos juízes, pois somente com a condenação do verdadeiro culpado a cidade estaria livre da mácula. Para os acusadores, o verdadeiro culpado, e o agente poluidor, é aquele que está sendo

⁴⁷⁸ Antifonte: *Tetralogia III*: 2. 9. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴⁷⁹ Antifonte: *Tetralogia III*: 4. 10- 11. Tradução de Ribeiro (2008a).

conduzido ao tribunal. Já para a defesa, a sua condenação levará à morte de um inocente, deixando o verdadeiro culpado livre, o que por si só provocaria um duplo ato de impiedade.

Nas *Tetralogia II* e *Tetralogia III*, além das questões religiosas, o autor também soube utilizar com destreza as noções populares a respeito das razões que tornam um homicídio justificável aos olhos dos cidadãos. Nesses discursos, o argumento religioso serve para auxiliar a construção da intencionalidade ou não do assassino e da parcela de culpa do morto para o terrível desfecho. Assim, a antilogia gira em torno da criação de culpa para a vítima e por outro lado do esforço para isentá-la completamente da culpa atribuindo-a somente ao assassino⁴⁸⁰.

Para Carawan, o tratamento das questões religiosas nas *Tetralogias*, principalmente no que se refere à ameaça de contaminação e também a vinganças dos mortos, pode ser entendido como uma inversão do argumento judicial tradicional, já que nos outros discursos que possuímos a ameaça da mácula por causa do sangue é apenas um risco para os parentes do morto⁴⁸¹. Antifonte utiliza esses pontos para reforçar os argumentos da acusação e a matéria religiosa é apresentada como uma responsabilidade direta dos juízes, sendo uma ameaça a eles e a comunidade.

A análise da utilização dos argumentos religiosos por parte do autor das *Tetralogias* deve ser feita dentro do contexto do exercício das antilogias. A partir dessa percepção tornam-se compreensíveis as diferenças da doutrina do *miasma* e da vingança aos mortos nas *Tetralogias* por comparação com os outros discursos forenses que possuímos. Esses elementos não devem ser entendidos como inversões do argumento judicial tradicional, mas como parte da estratégia persuasiva do orador e, além disso, é necessário perceber o objetivo pedagógico dos discursos, que consiste em trabalhar o mesmo ponto de forma favorável tanto para a acusação quanto para a defesa.

Em todas as *Tetralogias*, tanto a defesa quanto a acusação reforçam para os juízes o dever de cumprirem sua sentença obedecendo ao rigor das leis e dos princípios religiosos, elemento que é lugar comum em muitos discursos forenses que possuímos. O que diferencia o autor das *Tetralogias* dos outros oradores é a grande ênfase na propagação do *miasma*. A doutrina do *miasma* assume um papel importante no desenvolvimento dos argumentos, tanto na credibilidade dos fatos narrados como dos

⁴⁸⁰ Carawan: 1993: 263.

⁴⁸¹ Carawan: 1993: 266.

danos provocados pelo assassinato, seja pela defesa, seja pela acusação⁴⁸². A advertência feita aos juízes para seguirem as prescrições jurídicas é a melhor maneira de combater o infortúnio que poderia advir sobre a cidade e também de eliminar a mácula e punir uma impiedade⁴⁸³. O apelo aos juízes concerne em obedecer a obrigação moral e religiosa se tornando nos vingadores das vítimas de homicídio. E caso fossem desrespeitosos no cumprimento da punição do assassino, poderiam sofrer perseguições do fantasma do morto⁴⁸⁴, o que sabemos pela tradição religiosa era restrita apenas a família. Esse elemento ganha sentido se percebido no contexto do exercício das antilogias.

A perturbação causada pelo fato de um morto não vingado, sobre a família e principalmente sobre o assassino, é um componente forte da tradição religiosa grega, como atestam as próprias *Tetralogias*, mas também relatos posteriores, como Platão, em *As Leis*. Mesmo o filósofo, apresentando influências de religiões sectárias, como a pitagórica e a órfica⁴⁸⁵, em determinados pontos caracteriza a religião tradicional da pólis. Ao descrever as leis que deveriam reger o Estado ideal nas situações em que se estariam julgando assassinatos, o filósofo apresenta um forte componente religioso: a obrigação da purificação. Todo assassino deve realizar a purificação estipulada pela cidade e ainda, para evitar a fúria do morto, deve evitar frequentar os mesmo lugares onde antes a vítima convivia. A justificativa para essa atitude, que é muito mais radical que a legislação ateniense, se encontra em uma antiga fábula que narra

que o homem assassinado violentamente que tenha vivido uma vida livre e orgulhosa se irrita com seu matador quando recentemente morto, e ademais cheio de medo e horror em função de seu próprio fim brutal, ao ver seu assassino viver segundo os mesmos costumes em que ele vivia [e frequentar os mesmos lugares] é assaltado pelo maior horror, e nesse estado de intranquilidade, identificando-se com seu assassino, ele lhe transmite com todas suas forças sua própria intranquilidade, afetando tanto a alma quanto as ações do assassino.⁴⁸⁶

O relato de Platão comprova a perpetuação do argumento religioso do medo da mácula através do tempo e que, mesmo tendo caído em desuso na prática forense do século IV, era um argumento considerado pelos juízes. O fervor religioso para a

⁴⁸² Carawan: 1993: 250.

⁴⁸³ Silva: 2005b: 158.

⁴⁸⁴ Cf. Sealey (2006); Antifonte: *Tetralogia I*: 1. 11; Antifonte: *Tetralogia III*: 1. 4-5.

⁴⁸⁵ Pereira: 1988: 299-302; Cornelli: 2011: 109-158.

⁴⁸⁶ Platão: *As Leis*: Livro IX: 865 d-e. Tradução de Bini (1999).

perseguição do morto foi diminuindo, assumindo traços predominantemente seculares, como a busca da realização da justiça pela sentença dos tribunais. Outro indício é a própria transformação que os tribunais de homicídio sofreram, como o desuso do Freato e do Pritaneu.

4.2 Injustiça e aspectos religiosos nos outros discursos de Antifonte

Os outros três discursos, *Acusação contra a madrasta de assassinato por envenenamento*, *Acerca do assassinato de Herodes*, *Acerca do coreuta*, que pertencem ao *corpus* de Antifonte também tratam a respeito do assassinato, mas ao contrário das *Tetralogias* apresentam diversos testemunhos como prova para seus argumentos.

Nesses discursos, diferentemente das *Tetralogias*, é possível perceber o uso da piedade filial por parte de Antifonte como um forte elemento de justificativa favorável a causa do acusador para os juízes, em especial na *Acusação contra a madrasta de assassinato por envenenamento*. Como já foi demonstrado no tópico anterior, esse discurso trata de uma ação conduzida ao Areópago por um filho em busca da condenação do assassino de seu pai - a própria madrasta⁴⁸⁷. No tribunal⁴⁸⁸, a madrasta é defendida por seu filho legítimo, o meio-irmão do acusador. O acusador justifica a atitude de seu meio-irmão mesmo diante do conhecimento dos fatos, de que sua mãe é uma assassina, a partir da piedade filial. Não desamparar os familiares e respeitar os pais é uma das obrigações que a palavra *eusebeia* envolve⁴⁸⁹. Já para o acusador, a demonstração do respeito à família, em especial ao pai, seria vingar sua morte; pelo contrário, deixar a madrasta impune seria um sinal de impiedade. Percebe-se que no texto para deixar bem marcados os deveres que envolvem a noção de *eusebeia*, Antifonte opta pelo termo *anosios* ao afirmar que é uma impiedade não realizar a vingança. Com essa operação, o orador remete a vingança privada ao campo dos valores religiosos, constituindo um dever dos homens, bem como reforça que a impunidade representa a quebra de todos esses valores:

⁴⁸⁷ Curado (2005) utiliza o envolvimento no homicídio da madrasta e da concubina, já condenada, para entender a relação de fragilidade das mulheres dentro do *oikos* e o medo de ficarem desamparadas pelos homens. Assim, o principal sentimento que motiva o crime é o medo do abandono e o rebaixamento social advindo disso.

⁴⁸⁸ Assim como a ação da *Tetralogia I*, esse processo também foi conduzido ao Areópago por tratar de uma acusação de homicídio intencional. Cf. 3.3.1 e Carawan: 1993: 244.

⁴⁸⁹ Cf. 9.2.

Quanto a mim, fico espantado que meu irmão tenha tal compreensão dos fatos a ponto de colocar-se como meu adversário, provavelmente por considerar que a piedade (εὐσέβειαν) consista em não abandonar a mãe. Eu acho muito mais ímpio (ἀνοσιώτερον) deixar o morto sem vingança, sobretudo por ter morrido involuntariamente vítima de premeditação, enquanto ela matou de modo voluntário e premeditado.⁴⁹⁰

Adiante Antifonte prossegue com a utilização de *anosios* para qualificar a ação da madrasta. O orador afirma que ela não merece qualquer tipo de sentimento de solidariedade por parte dos juízes, cenário que é marcado pelo uso do termo *eleos*, pois não apresentou qualquer empatia em relação ao marido, o matando de forma vergonhosa, já que não permitira qualquer possibilidade de ele se defender:

E aquela que entregou o veneno e sugeriu que nosso pai bebesse e que com isso o matou, como haveria de merecer piedade (ἐλεεῖν) e respeito de vossa parte ou de quem quer que seja, ela que não se dignou a ter piedade (ἐλεῆσαι) de seu próprio marido, e que o arruinou ímpia (ἀνοσιώς) e vergonhosamente?⁴⁹¹

Nesse discurso, não é apresentada como efetiva a doutrina do *miasma* e a necessidade de vingança do morto é apresentada claramente como um dever que cabe a família. O orador nesse caso não transfere a obrigação de vingar os mortos para os juízes, mas sim os convida para que também se transformem nos vingadores do morto através da condenação de sua madrasta: “Eu vos rogo que vos torneis vingadores dos mortos, vítimas de injustiças (ἡδικημένῳ) por tempo eterno”⁴⁹².

Os outros dois discursos que possuímos de Antifonte tratam da defesa de uma acusação de assassinato. *Acerca do assassinato de Herodes* é o maior discurso de Antifonte que nos restou e foi pronunciado antes da Revolta dos Mítileneus⁴⁹³. Helos de Mítilene foi de Atenas para Enos juntamente com Herodes. Na ilha de Lesbos iriam efetuar uma troca de barcos, mas depois de sair Herodes não retornou mais. Os parentes de Herodes acusaram Helos de tê-lo assassinado e depois de ter jogado seu corpo no mar, para ocultar o crime.

⁴⁹⁰ Antifonte: *Acusação contra a madrasta de assassinato por envenenamento*: 5. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴⁹¹ Antifonte: *Acusação contra a madrasta de assassinato por envenenamento*: 26. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴⁹² Antifonte: *Acusação contra a madrasta de assassinato por envenenamento*: 21. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴⁹³ Gagarin & MacDowell: 1998: 48.

O início da sua defesa parte do lugar comum sobre a inexperiência com os assuntos jurídicos e a falta de habilidade nos discursos. O intuito de Antifonte é atrair a benevolência dos juízes para a causa de Helos, apresentando-a como a verdadeira, bem como ressaltando sua incapacidade de manipular o veredicto dos juízes. Ele também aproveita esse momento para se mostrar como favorável e conhecedor da legislação cívica, formando mais um componente positivo na construção do seu caráter, pois defende que os culpados devem receber as penas devidas o que não corresponde à sua situação:

O que vos peço é o seguinte: se cometo algum erro com a língua, que me desculpeis, que considereis o erro como devido mais à inexperiência que à injustiça, e se digo algo correto, que tal dizer se deve mais à verdade que à habilidade. Pois não é justo nem que o que errou de fato seja salvo pelas palavras, nem o que agiu retamente pereça por causa delas. Pois a palavra é erro da língua, a ação, do pensamento.⁴⁹⁴

Prosseguindo na construção do *ethos* positivo de Helos, ele faz diversos elogios às leis que tratam do homicídio (Antifonte: *Acerca do assassinato de Herodes*: 11, 14, 15) que comprovariam a sabedoria da cidade em relação a esse crime. Por outro lado, demonstra o homicídio como um ato hediondo feito por malfeitores e que ele não seria capaz de realizar. Esse discurso nos fornece um relato dos crimes considerados mais repulsivos pelos atenienses: “Eles dizem que matar é um grande ato de malfeitor, com o que concordo, talvez o maior, bem como o sacrilégio e a traição da cidade, apenas que há leis que dispõem separadamente acerca de cada um desses delitos”⁴⁹⁵. Na lista, seguida do homicídio, que é um tipo de crime que promove a modificação do *oikos* e por conseqüente da pólis, estão os sacrilégios que promovem o distúrbio da relação entre os homens e os deuses, e, por fim, a traição da cidade. Os três crimes listados, cada um à sua maneira, comprometem a integridade social da cidade, desmantelando os laços entre os seus membros e destruindo os valores que foram eleitos como mais caros: a família, os deuses e a atuação política na cidade⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ Antifonte: *Acerca do assassinato de Herodes*: 5. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴⁹⁵ Antifonte: *Acerca do assassinato de Herodes*: 10. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴⁹⁶ Helos afirma que caso fosse condenado injustamente pelo homicídio ele estaria privado dos maiores bens para os homens: acesso a cidade e aos ritos religiosos. “[Mas se, nesse caso, ele fosse descoberto, me privaria da pátria, privaria a si mesmo das coisas sagradas e santas (*ιερόν και ὁσίον*) e das outras que são os maiores bens para os homens]”. Antifonte: *Acerca do assassinato de Herodes*: 62. Tradução de Ribeiro (2008a). Antifonte em outro registro também exemplifica a importância da religiosidade para o ateniense: “[...] conforme a lei, ficar privado dos sacrifícios e jogos sagrados da cidade, que são os maiores e os mais antigos bens dos homens”. Antifonte: *Acerca do Coreuta*: 4. Tradução de Ribeiro (2008a).

Além da construção do caráter positivo, a inocência de Helos é comprovada através do jogo de verossimilhança, como na *Tetralogia I*. Os argumentos apresentados pela acusação como indício do crime são refutados: por exemplo, a poça de sangue na praia, onde ficaria o local do crime, e que depois se mostrou ser o sangue de animais sacrificados (Antifonte: *Acerca do assassinato de Herodes*: 29); o testemunho do escravo utilizado pela acusação não deve ser considerado, pois ele mudou sua versão para incriminá-lo. Para essa operação, Antifonte apresenta uma digressão sobre a obtenção de testemunhos através da tortura, considerando a possibilidade de o escravo mentir para escapar dos tormentos físicos (Antifonte: *Acerca do assassinato de Herodes*: 31-55)⁴⁹⁷. Complementando sua defesa, também afirma que não tinha qualquer animosidade com a vítima e que ninguém seria capaz de cometer um homicídio de forma gratuita (Antifonte: *Acerca do assassinato de Herodes*: 57). E antes de iniciar o uso de argumentos religiosos, o orador afirma que somente pode narrar o que sabe e por isso não pode dar qualquer pista sobre o paradeiro de Herodes e nem de sua suposta morte. Assim, seus esclarecimentos feitos através do discurso não seriam de muita valia para a resolução do caso, como esperava a família, já que os interrogatórios deveriam estar concentrados sobre os verdadeiros culpados (Antifonte: *Acerca do assassinato de Herodes*: 64-72).

Próximo ao final do discurso, Helos utiliza argumentos religiosos para comprovar seu não envolvimento com a suposta morte de Herodes, já que ele também apresenta a hipótese de que ele não estaria morto, mas sim desaparecido. O fato de ter feito sua viagem com segurança é um forte indício de que nem ele nem nenhum membro da sua tribulação possuem uma mácula, pois se caso a tivessem iriam sofrer o castigo dos deuses e naufragariam na sua jornada. Era esperado que o naufrágio fosse uma punição dos deuses, como evidencia também o relato de Andócides (*Sobre os Mistérios*: 137). O orador utiliza o mesmo tipo de argumentação para provar a sua inocência. De acordo com ele, se fosse culpado pela profanação dos mistérios de Elêusis teria sido castigado pelos deuses enquanto viajavam para Atenas durante o inverno, período em que o mar se mostra mais perigoso.

Assim, o sucesso da viagem de Helos, por si só, já consistiria na marca de sua postura correta com relação aos deuses, demonstrada pelo termo *hosios*:

⁴⁹⁷ Cf. 3.5.

É preciso, porém, que voteis considerando os sinais dos deuses como indícios não menos importantes. Pois, confiando neles, haveis de conduzir as questões comuns da cidade com mais segurança, tanto nas situações de perigo quanto nas fora de perigo. Também nas causas particulares, tais sinais devem ser considerados como o que há de maior e mais confiável. Creio que vós sabeis que muitos homens que têm as mãos sujas ou alguma outra mancha (μίασμα) na alma arruinam consigo também os que viajam no mesmo barco, mesmo os que se dispõem de modo piedoso em face aos deuses (ὀσίως διακειμένους τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς).⁴⁹⁸

Adiante, o orador utiliza a *asebeia* como uma referência ao assassinato e mácula produzida por ele, reafirmando que não praticou esse crime e que sua consciência estava tranquila já que não teria cometido qualquer impiedade. A impiedade é apresentada como um aspecto que corrompe a alma, dessa forma, o verdadeiro culpado não conseguiria ocultar esse fardo tão facilmente aos olhos dos seus concidadãos:

Aqui estou porque confio na justiça. Bem mais valioso que ela não há nada para um homem que se defende, consciente de que não cometeu nenhum ato impuro (ἀνόσιον), de que não foi absolutamente ímpio com relação aos deuses (εἰς τοὺς θεοὺς ἡσεβηκότι). [...] Mas, para o culpado, a consciência pesada é o primeiro inimigo. Pois, ainda que o corpo esteja forte, a alma abandona a luta antecipadamente, sentindo chegar o castigo por suas impiedades (ἀσεβημάτων).⁴⁹⁹

Já no último parágrafo do discurso, há a única referência a *eusebeia*, que serve para reforçar os apelos à sua inocência - Helos não está comprometendo qualquer princípio religioso ou cívico dos juízes, já que está narrando a verdade: “Ao vos suplicar tais coisas, nem vossa piedade (εὐσεβὲς) negligencio, nem de meu direito me privo. Em vosso juramento está a minha salvação. Por qualquer motivo que querieis obedecer, absolvei-me”⁵⁰⁰.

Acerca do coreuta retrata o cumprimento da liturgia da coregia para o festival das Targélias. O caso aborda a morte de um jovem coreuta na casa do corego enquanto estava treinando. O pai do jovem alega que a morte sobreveio na sequência de uma bebida oferecida pelo corego com o intuito de melhorar a voz.

Assim como em *Acerca do assassinato de Herodes*, o discurso se inicia com o lugar comum da valorização das leis da cidade, com destaque para as leis de homicídio (Antifonte: *Acerca do coreuta*: 1-2). Depois, começa a exposição dos argumentos

⁴⁹⁸ Antifonte: *Acerca do assassinato de Herodes*: 81- 82. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴⁹⁹ Antifonte: *Acerca do assassinato de Herodes*: 93. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁵⁰⁰ Antifonte: *Acerca do assassinato de Herodes*: 96. Tradução de Ribeiro (2008a).

relativos à piedade e à impiedade, conceitos que constituem o objeto central de debates do parágrafo 3 até o 7. Nessa parte, há uma grande ênfase para que o voto dos juízes seja de acordo com a piedade, seguindo assim os ditames divinos e da justiça. Ao contrário das *Tetralogias*, não é realizado um grande enfoque nos perigos da contaminação, concentrando o argumento no poder decisório do voto dos juízes.

A decisão acerca dos acontecimentos envolvendo o assassinato deve obedecer aos preceitos da *eusebeia*, ao contrário do apresentado no discurso *Acerca do assassinato de Herodes* em que o assassinato estava relacionado com *hosios*. A opção pela *eusebeia* pode ser explicada pela proximidade da referência aos deuses, dando assim uma ênfase maior aos preceitos divinos que devem ser considerados em primeiro lugar logo em seguida aos preceitos cívicos: “Mas acho que também vós, os juízes, tendes grande interesse em decidir corretamente sobre causas de assassinato, por consideração, sobretudo, aos deuses e à piedade (εὐσεβοῦς), em seguida a vós próprios”⁵⁰¹.

Da mesma forma que no *Acerca do assassinato de Herodes*, a construção positiva do *ethos* do orador se dá através da afirmação de que um bom cidadão respeitaria aquilo que foi julgado, principalmente no que se refere às interdições religiosas no caso de homicídio, mesmo sendo inocente. Com isso, evitaria todas as formas de contaminação da cidade. Sua expectativa era agir da forma mais correta até que a verdade fosse revelada. A impiedade é apresentada como um dos piores crimes, já que não haveria qualquer forma de redenção para o homem, condenado pelos próprios deuses:

Aquele que é ímpio (ἄσεβων) e transgredir as disposições relativas aos deuses priva a si próprio da esperança ela mesma, que é o maior bem para os homens. E ninguém ousaria transgredir uma sentença julgada, mesmo que acreditasse não ter responsabilidade pelo crime.⁵⁰²

No parágrafo seguinte, o orador prossegue com o argumento da impiedade e o relaciona com o veredito dos juízes. Ele lembra aos juízes os aspectos religiosos relacionados com o julgamento, os sacrifícios e os juramentos e exorta os tribunais de homicídio, já que, para essa causa, os atenienses dedicam uma atenção especial e, por isso, o voto dos juízes deve seguir com o mesmo cuidado, avaliando todos os riscos envolvidos, que também incluem a religiosidade. Dentre esses riscos estava a

⁵⁰¹ Antifonte: *Acerca do Coreuta*: 3. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁵⁰² Antifonte: *Acerca do Coreuta*: 5. Tradução de Ribeiro (2008a).

condenação indevida de um inocente que é vista como uma impiedade, seguindo o mesmo raciocínio desenvolvido pela defesa nas *Tetralogias* (Antifonte: *Tetralogia I*: 2. 11; *Tetralogia III*: 2. 7):

Por causa dessas coisas, estabeleceram-se as leis, os juramentos sobre as vísceras da vítima e as declarações de ambas as partes e todos os outros procedimentos estabelecidos para os casos de assassinato, muito diferente de outros processos, já que as próprias coisas que estão em jogo e os perigos aí implicados devem ser, acima de tudo, corretamente avaliados. Pois uma sentença correta é uma vingança em favor do que sofreu injustiça (ἀδικηθέντος), mas condenar como assassino um inocente é um erro e uma impiedade em relação aos deuses e às leis (ἀμαρτία καὶ ἀσέβεια εἰς τε τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς νόμους).⁵⁰³

O orador rebate o argumento da piedade que possivelmente a acusação desenvolveu, uma vez que não temos registro do outro discurso e nem ao menos do desfecho desse caso. O orador afirma que as acusações não seguem os princípios da piedade e da justiça, pois são baseadas em mentiras como ele se propõe demonstrar ao longo do discurso. A opção pelo termo *eusebeia* tinha uma forte tendência de reafirmar os deveres da família do morto em perseguir o assassino, elemento que como se vê nas *Tetralogias* e na *Acusação contra a madrasta de assassinato por envenenamento* é um lugar comum nos discursos de acusação:

De minha parte, ó bravos juízes, não tenho o mesmo pensamento acerca da defesa que os acusadores têm acerca da acusação. Pois eles dizem que agem com vistas à piedade (εὐσεβείας) e ao justo (δικαίου), mas toda a acusação se faz por calúnia e engano, o que há de mais injusto (ἀδικώτατόν) entre os homens.⁵⁰⁴

Mais adiante no discurso, impiedade serve para caracterizar negativamente os acusadores reforçando o argumento já desenvolvido no parágrafo 7, de que as acusações foram baseadas em mentiras. Essa ação não condiz com a postura correta esperada de um cidadão, por isso deveria não apenas ser rechaçada pelo grupo de cidadãos ali reunidos, mas por toda a cidade. Assim, ele se coloca como uma vítima de uma perseguição baseada em calúnias feitas por pessoas que não utilizam da forma adequada o processo judiciário, elemento que também é desenvolvido na *Tetralogia I*:

⁵⁰³ Antifonte: *Acerca do Coreuta*: 6. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁵⁰⁴ Antifonte: *Acerca do Coreuta*: 7. Tradução de Ribeiro (2008a).

Porém, a fim de que sejais ainda mais bem instruídos, vos direi mais coisas, vos demonstrarei que estes acusadores são os homens mais perjuros e ímpios (ἀσεβεστάτους) que há. E que merecem ser odiados não apenas por mim, mas por vós todos e pelos outros cidadãos, por causa deste processo.⁵⁰⁵

No último parágrafo, o argumento da piedade e impiedade é retomado através da dupla *anosios* e *eusebeia*. O primeiro termo é utilizado para caracterizar os acusadores que não respeitam a sacralidade do processo judicial, já que mesmo sob juramento contam mentiras para acusá-lo de forma injusta e enganar os juízes. Já o segundo, caracteriza os juízes, conhecedores das leis e dos preceitos divinos, e é usado para conseguir a simpatia deles e, ao mesmo tempo, reafirmar a verdade de seu discurso e, conseqüentemente, sua inocência:

Quais juramentos não ousariam transgredir, eles, os mais ímpios (ἀνοσιώτατοι), eles, que sabem que sois os mais pios (εὐσεβεστάτους) e justos juízes dos gregos (Ἑλλήνων δικαστὰς καὶ δικαιοτάτους), e que, mesmo assim, chegam até vós para vos enganar quanto lhes for possível, depois de prestar tão graves juramentos?⁵⁰⁶

Com esses três discursos, é possível notar a utilização de elementos religiosos para a construção da estratégia persuasiva de Antifonte. Da mesma forma que nas *Tetralogias*, a piedade e a impiedade são utilizadas para comprovarem a inocência do suspeito, construindo a imagem de bom cidadão. Essa imagem positiva também é construída nos discursos de acusação, enfocando principalmente o seu respeito aos valores religiosos e familiares, isto é, o acusador cumpre com o seu dever de perseguir o assassino do morto e para isso pede o auxílio dos juízes. A doutrina do *miasma* e do espírito vingador dos mortos é quase inexistente nesses três discursos e seu grande enfoque nas *Tetralogias* é explicado pelo fato de seu objetivo ser exercitar na arte de realizar antilogias. Quanto aos outros três discursos, num contexto real de embate, já possuem uma série de elementos, determinados pelas circunstâncias, que deveriam ser explorados ou para reafirmá-los ou para contestá-los e por isso não deveria ter muito sentido reforçar de maneira incisiva os aspectos da contaminação e da vingança.

⁵⁰⁵ Antifonte: *Acerca do Coreuta*: 33. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁵⁰⁶ Antifonte: *Acerca do Coreuta*: 51. Tradução de Ribeiro (2008a).

4.3 Antifonte e as percepções da imbricação entre retórica, religião e direito

As *Tetralogias*, mesmo sendo exercícios retóricos, demonstram a atenção do autor relativamente às leis atenienses, já que seus casos imaginários seguem todos os requisitos estipulados pelo sistema jurídico⁵⁰⁷. Esse grupo de discursos também apresenta uma constante aproximação entre os domínios do sagrado e das leis dos homens. Isso indica que ambos os domínios são concordantes e operam no mesmo sentido: a manutenção da ordem da cidade. Um ato humano, o assassinato, poderia acarretar no prejuízo das relações entre homens e deuses, por causa da mácula gerada. Para reparar e restabelecer a forma correta de comunicação era necessário outro ato humano: a punição do culpado. Assim, a punição é decorrente do direito positivo, por temer as consequências da ação divina: as más colheitas e as atividades se tornam desafortunadas⁵⁰⁸.

Essa aproximação fornece elementos retóricos que constituem lugares comuns nos discursos. O fato de terem se tornado recorrentes nos discursos é indicativo da sua eficiência persuasiva, como demonstram os três discursos de Antifonte que não fazem parte das *Tetralogias*. Na opinião de Gagarin, o uso retórico do risco da contaminação pela mácula aparece em menor proporção nos outros discursos pelo fato de a doutrina do *miasma* não ter exercido uma grande influência na lei ateniense sobre o homicídio⁵⁰⁹. Já para Carawan, os argumentos religiosos das *Tetralogias* demonstram a descrença do autor no método jurídico da *dike phonou*, já que era possível facilmente manipular as provas e a responsabilidade dos envolvidos. As *Tetralogias* surgiram em um momento em que a cidade está aprimorando os seus mecanismos políticos e principalmente modificando as regras e as leis de convivência social⁵¹⁰. Por isso, essas fontes retratam essa transição, como no argumento do espírito de vingança do morto, em que há passagem do campo privado para o público, pois nas *Tetralogias* os juízes são convocados para se transformarem em vingadores dos mortos.

Contudo, se a preocupação com a contaminação da pólis não fosse grande, não faria sentido a criação de tribunais como o Freato e o Pritaneu e sua longa permanência mesmo quando em desuso. O desuso desses tribunais é um indicativo de que a doutrina do *miasma* foi perdendo sua representatividade diante da população, se tornando um

⁵⁰⁷ Carawan: 1993: 248.

⁵⁰⁸ Cf 3.1, Antifonte: *Tetralogia I*: 1.10.

⁵⁰⁹ Gagarin & MacDowell: 1998: 18.

⁵¹⁰ Carawan: 1993: 268.

resquício da tradição religiosa e cívica, motivo que, por si só, já contribuía para que ele fosse preservado na mentalidade ateniense. A melhor maneira de perceber o uso da doutrina do *miasma* nas *Tetralogias* não é somente através da comparação com o direito ateniense, mas principalmente entender estes discursos como exercícios retóricos com o objetivo de criar antilogias, em que o argumento religioso foi o privilegiado. As *Tetralogias* ao mesmo tempo em que ensinam a lidar com o sistema jurídico oferecem uma crítica a ele, devido à possibilidade de manipulação dos termos da acusação.

Ao utilizar os argumentos religiosos como ponto para defender e contrariar uma tese, Antifonte, além de demonstrar a importância do poder do domínio das palavras no momento da construção dos argumentos, defende que não há uma única verdade a ser alcançada. Os juízes nunca saberão o que realmente aconteceu, tendo contato apenas com as várias narrativas que podem ser criadas a partir do evento. Dessa forma, Antifonte já anuncia a contradição entre o direito e a verdade⁵¹¹. Verdade e justiça são construídas ao longo do discurso a partir da utilização de convenções que são compartilhadas por aquele grupo humano reunido em um processo decisório. Os argumentos religiosos se apresentam como um porto seguro diante de tantas representações, já que o orador tem certeza de que o corpo de juízes compartilha aquela mesma noção.

Nos discursos de Antifonte, tanto a defesa quanto a acusação se colocam como portadores dos valores cívicos, seguindo os padrões convencionados pela cidade e repudiando qualquer injustiça que é ligada ao adversário. Apesar de toda a polêmica em torno da identidade de Antifonte apresentada no início, tanto o Antifonte sofista quanto o Antifonte orador apresentam posições semelhantes com relação à definição da justiça. O Antifonte, autor de *Acerca da Verdade*, faz uma reflexão a respeito da oposição entre *nomos* e *physis* e apresenta a justiça como o ato de seguir as leis estipuladas pela cidade. Ao transgredi-las o suspeito é reprovado pelo grupo o que lhe causa constrangimento. O constrangimento não é suficiente para impedir que a ação nefasta seja cometida por outra pessoa, então é necessário o castigo, para que sirva de exemplo a todos:

Justiça, com efeito, é não transgredir as prescrições das leis da cidade da qual se é cidadão. De fato, um homem utilizaria convenientemente a justiça para si mesmo, se, diante das

⁵¹¹ Silva: 2005b: 143.

testemunhas, exaltasse as prescrições da natureza [...] Transgredindo as prescrições da lei, com efeito, se encoberto diante dos que compactuam, aparta-se da vergonha e castigo.⁵¹²

O Antifonte orador em diversos momentos do discurso faz apelo à justiça, que é apresentada como um agir correto com as normas da cidade, obedecer aos juramentos e respeitar os princípios sagrados. Trata-se de uma definição semelhante à apresentada pelo Antifonte sofista, em que justiça é não transgredir as leis. No orador, a justiça está em diversos pontos relacionada com a religiosidade, como exemplificam as aparições das duplas *hosios kai dikaios* e seu respectivo antônimo⁵¹³. Essa relação se consolidará na mentalidade ateniense, fornecendo um importante *topos*, que será explorado por Demóstenes em momentos diferentes do discurso. Contudo, o enfoque da pesquisa se concentrará mais na segunda dupla.

Mais do que mostrar essas ambiguidades entre verdade e o direito, as obras de Antifonte relevam os dilemas dos atenienses frente à validade do direito e a experiência advinda com o contato com essas instituições. Reflexões que começaram a ser feitas logo no início da institucionalização da justiça. As ações devem seguir os preceitos humanos e divinos, codificados nas leis e na tradição. Entretanto, por a justiça atuar no domínio da verossimilhança, sempre correrá o risco de se punir um inocente e com isso gerar mais injustiça⁵¹⁴. Por isso, é importante o desenvolvimento da apresentação das provas no tribunal para validar os aspectos valorizados na narrativa. Dessa forma, a justiça estabelecida pelos homens pode colocar em risco a própria estabilidade da cidade ao ser utilizada de forma equivocada, prejudicando gravemente os cidadãos. Isso tudo reforça a retidão, com que deveria ser utilizada nos recursos jurídicos e políticos disponíveis na cidade. Assim, os assassinatos apresentados nos discursos de Antifonte, especialmente nas *Tetralogias*, demonstram que, mesmo sendo esses crimes tratados na esfera privada, como uma *dike phonou*, eles devem ser encarados como um mal público⁵¹⁵, que colocava em risco a ordem de toda a pólis.

A *hybris* é utilizada somente quando o contexto da morte envolve alguma agressão física, sendo o comportamento violento do assassino considerado desmedido,

⁵¹² Antifonte: *Acerca da Verdade*: Fragmento 44a. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁵¹³ Alguns exemplos são: δικαιοτέρον και ὀσιώτερον και πρὸς θεῶν (*Acusação contra a madrasta de assassinato por envenenamento*: 25) ὀσιον και δίκαιον (*Tetralogia I*: 2. 2) ὀσίως και δικαίως (*Tetralogia I*: 4. 12) δίκαια και ὄσια (*Tetralogia II*: 2. 2) ὀσίως και δικαίως (*Tetralogia II*: 2. 12) ὀσιον και δίκαιον (*Tetralogia II*: 4. 10) ὀσίως και δικαίως (*Tetralogia III*: 2. 9) δικαιοτάτα και ὀσιώτατα (*Tetralogia III*: 4. 11) και ὄσια και δίκαια (*Acercado coreuta*: 10).

⁵¹⁴ Silva: 2005b: 165.

⁵¹⁵ Carawan: 1993: 254.

por constituir um sinal do comportamento inadequado do adversário com relação à cidade. Uso semelhante também é feito com a impiedade.

O trabalho de Antifonte permite perceber que a origem ateniense do direito tem profundas ligações com a religiosidade. O orador explora as relações entre piedade e justiça, indicando que as transgressões das normas realizadas pelos homens podem também ser uma ofensa à esfera sagrada. Dessa forma, desrespeitar o mundo dos homens em qualquer um dos seus aspectos também é colocar em risco toda a ordem religiosa.

CAPÍTULO 5

Assassinatos: uso da impiedade e do ultraje no ataque aos adversários

O assassinato é um dos crimes cuja natureza provoca um grande choque na sociedade pela forma abrupta como um ente é retirado do convívio social. Essa forma de violência foi uma das primeiras sobre a qual a sociedade ateniense tentou exercer controle e restringir sua ação por meio das leis, como provam as legislações relativas ao homicídio analisadas anteriormente⁵¹⁶. Esse controle se dá por meio da determinação do contexto em que a ação seria considerada legítima, a institucionalização dos processos tanto no plano profano, o processo jurídico propriamente dito, quanto no plano do sagrado, a purificação da cidade, uma vez que o homicídio gera uma mácula que prejudica toda a vida na pólis.

As noções de mácula e do dever da purificação são os elementos fundamentais, e os mais explorados pelos oradores, para demonstração de que o homicida perturbou a esfera sagrada, relacionando o ato praticado com a impiedade. Além disso, em alguns casos a morte é decorrente de uma violência, e essa pode ser causada pelo excesso, caracterizando, assim, uma forma de *hybris*. Essas aproximações do assassinato com a violência permitem ao orador relacionar o ultraje com o homicídio. Essas duas aproximações serão analisadas nesse momento, com ênfase no uso dos assassinatos para demonstrar o caráter ofensivo de quem o praticou, não respeitando os limites impostos pela esfera divina e humana. Demóstenes utiliza os assassinatos como uma ferramenta persuasiva para a representação negativa do adversário, reforçando os delitos cometidos por ele, para indicar principalmente que os crimes do adversário são mais de natureza pública que privada.

No *corpus Demosthenicum* não há nenhum discurso que trate especificamente de um delito de homicídio. Esse tema aparece em alguns discursos não como a acusação central, mas sim como um instrumento utilizado pelo orador para caracterizar como culpado seu adversário e ampliar o número de delitos cometidos contra a pólis ou então para reforçar o seu argumento em determinado aspecto. São eles: *Contra Andrócion*, *Contra Aristócrates*, *Contra Cónon*, *Contra Evergo e Mnesibulo*, *Contra Macártato*, *Contra Mídias*, *Contra Neera* e *Contra Timócrates*.

⁵¹⁶ Cf. 3.

Contra Evergo e Mnesibulo é o discurso 47 do *corpus Demosthenicum*. Logo na Antiguidade sua autenticidade foi contestada por suas características negativas: era considerado tedioso, desorganizado e de grande duração⁵¹⁷. Possivelmente foi pronunciado entre os anos de 356-354⁵¹⁸ e era uma ação judicial contra o irmão e o cunhado de Teofemo por falsos testemunhos. O contexto dessa ação é para afetar Teofemo que era trierarca, mas não estava cumprindo com todas as suas funções e estava dificultando os trabalhos para seu sucessor. As desavenças por causa da trierarquia entre o orador desse discurso e Teofemo provocaram uma briga que desencadeou num processo por *eisangelia* e por atos de violência (*dike aikeias*) (34-44).

Os parentes de Teofemo testemunharam que o orador não aceitou a velha escrava cedida por seus adversários para ser submetida à tortura. Já o orador, alegava justamente o contrário, que não teve acesso ao depoimento da escrava. A escrava morreu por falta de cuidados médicos depois de ter sido maltratada por Teofemo. O orador desejou processar seu adversário por assassinato, mas como não era membro da família da morta e ela não era sua escrava, foi consultar um exegeta para saber como proceder. Eles recomendaram os ritos religiosos a serem seguidos de acordo com as mais antigas tradições religiosas, mas desaconselharam qualquer tipo de ação judicial e para confirmar sua posição fizeram uma referência às leis de Drácon que reservam o direito de perseguir o assassino à família ou ao dono do escravo (67-73). Apesar de o discurso ser considerado como tendo uma argumentação confusa, a parte relativa aos homicídios é um importante testemunho sobre o cunho privado das leis de assassinato de Drácon, segundo as quais somente os parentes próximos teriam o direito de mover o processo judicial, cumprindo, assim sua função de reparação da vingança e da mácula⁵¹⁹.

O discurso *Contra Macártato* corresponde ao número 43 do *corpus Demosthenicum* e sua data não é conhecida. Possivelmente, é posterior a 340⁵²⁰. É considerado um discurso não autêntico desde a Antiguidade, mas a partir do século XIX

⁵¹⁷ Samaranch: 1969: 964; Falcó: 1983: 49; MacDowell: 2009: 136, 141. MacDowell considera a hipótese de o discurso ser de autoria de Apolodoro.

⁵¹⁸ Samaranch: 1969: 964; Falcó: 1983: 49; MacDowell: 2009: 140.

⁵¹⁹ Cf. 3.2.

⁵²⁰ Samaranch: 1969: 892. Segundo o autor, é difícil determinar a data do discurso. Possivelmente ele poderia ter sido elaborado próximo ao discurso de Iseu entre 370 e 365; opinião partilhada também por MacDowell (2009: 87).

e século XX essa hipótese começou a ser questionada. Para MacDowell, não há razões fortes o suficiente para negar a autoria de Demóstenes⁵²¹.

O discurso trata a respeito do mesmo tema do Iseu 11, que foi pronunciado provavelmente em data anterior⁵²²: a disputa pela herança de Hágnias II que morreu sem deixar herdeiros. Quem ele escolheu para adotar, morreu logo depois, iniciando-se uma batalha judicial para assegurar a legitimidade da posse de sua herança. De acordo com MacDowell, os documentos apresentados aos juízes para assegurar o direito do querelante Sosíteo parecem ser todos genuínos⁵²³. Para demonstrar a ilegalidade de Macártato sobre a posse dos bens de Hágnias II, o orador apresenta várias leis, testemunhos e os oráculos.

Sua principal argumentação é de que a aquisição da herança se deu através de um falso juramento e por isso é ilegal e deve ser revertida. Para a construção de sua acusação, ele desenha o caráter de seus adversários como sujeitos que estão sempre dispostos a cometerem ultrajes⁵²⁴, várias violências⁵²⁵ e a transgredirem as leis⁵²⁶. Esses aspectos são ressaltados tanto no primeiro parágrafo quanto no último (84). Além disso, também é demonstrado o desrespeito aos ditames religiosos já que eles não obedecem às convenções estipuladas a respeito do sepultamento. É nesse contexto que aparece o homicídio, mais especificamente a lei que o pune.

Nos parágrafos 57 e 58, o orador desenvolve uma argumentação que explicita os direitos e os deveres dos parentes. Um desses direitos é o acesso a herança, o que é requisitado pelo autor. Para ele, antes de ter esse direito, os parentes devem cumprir com os seus deveres, e dentre eles pode-se destacar a perseguição do assassino de um familiar e os cuidados funerários⁵²⁷. O orador cita uma lei que garante que, caso o morto não seja vingado pelos consanguíneos mais próximos, a perseguição ao homicida pode

⁵²¹ MacDowell (2009: 87) complementa a discussão sobre a autoria do discurso trazendo a opinião de outros autores como, por exemplo, Usher que aponta várias passagens no discurso que estão escritas no estilo de Demóstenes, e Blass, segundo o qual o discurso não foi escrito por Demóstenes, pois sua argumentação não é lógica nem concisa. Samaranch: (1969: 892) adota a hipótese do discurso não ser autêntico.

⁵²² A data do discurso de Iseu também é difícil de ser precisada. Há hipóteses que colocam o discurso entre 360 a 359 (López: 2002: 259). Contudo, essa data ainda é muito distante da morte de Hágnias II, datada em 396. Cf. 9.4.

⁵²³ MacDowell: 2009: 85.

⁵²⁴ A *hybris* aparece no parágrafo 71 para caracterizar o comportamento do acusado enquanto ultrajante, por não ter feito os ritos fúnebres necessários, realizando assim um ultraje contra toda a comunidade. Nesse parágrafo, a *hybris* aparece associada à ideia de ‘violar a lei’ (*παρανενομήκασιν*).

⁵²⁵ βιάζω, ‘agir com violência’, aparece nos parágrafos 1, 23, 28 e 78.

⁵²⁶ παρανομέω aparece nos parágrafos 1, 68, 71, 75 e 78, associado com expressões de violência, seja a *hybris* ou a βιάζω.

⁵²⁷ Cf. 9.1 e 9.6.2.

ser feita pelos primos, filhos dos primos, genros, sogros e também pelos membros da fratria (57). A esses também cabe o dever de sepultarem e purificarem o *demos* no dia da morte. Por fim, afirma que todas as obrigações são impostas por lei aos parentes, que devem cumpri-las.

A seguir, o autor cita Sólon para demonstrar que o antigo legislador ateniense também era favorável aos direitos e deveres dos parentes mais próximos (62), reafirmando a responsabilidade da família para a realização dos funerais e ainda que era proibida a participação das mulheres, com a exceção das parentas do morto. Esse argumento é utilizado para indicar que a mãe do querelante acompanhou o cortejo fúnebre de Hágnias II e isso seria uma forte evidência de que a sua família tinha laços consaguíneos estreitos. Ainda para reforçar esse ponto, ele indica que o oráculo de Delfos confirma as leis estipuladas por Sólon. Segundo o oráculo, os parentes próximos devem honrar os defuntos de acordo com as crenças tradicionais (66- 68).

Assim, no discurso, a citação das leis do homicídio serve para demonstrar o desrespeito do adversário com relação ao morto e também às convenções sociais, já que ele também cometeu ultrajes e violências, desrespeitando a cidade para adquirir a herança de forma ilegal.

No *Contra Mídias*, o orador constrói a imagem do seu adversário político e pessoal Mídias, como sendo um sujeito disposto a cometer diversos ultrajes e impiedade e de ser completamente desrespeitoso com as leis da cidade⁵²⁸. Para reforçar esses pontos, Demóstenes utiliza uma pretensa acusação do assassinato de Nicodemo (104-120), para indicar que somente uma pessoa com o caráter ímpio e ultrajante seria capaz de realizar uma falsa acusação de assassinato. Um pouco antes de narrar o caso de Nicodemo, Demóstenes, nos parágrafos 70 a 76, conta para os juízes dois casos em que os ultrajados revidaram violentamente contra os ultrajantes, o que provocou a morte dos últimos. O orador inicia essa narrativa afirmando que seu adversário merece a pena capital por todos seus atos de violência (70, ὕβρις). Depois passa a descrição dos casos.

A primeira narrativa trata do conflito entre o jovem Eutino e Sófilo, ocorrido em uma reunião privada na qual o adolescente matou o outro rapaz por pensar que ele lhe havia feito um ultraje (71, ὑβρίζειν). O segundo caso é sobre a briga entre Evéon e Beoto. O último foi assassinado por causa de um soco dado durante uma refeição entre amigos. Neste caso, o orador explica que a reação violenta foi provocada não pelo golpe

⁵²⁸ Cf. 7.

em si, mas pela intenção de ultrajar, pois, para um homem livre, mais vergonhoso do que ser agredido é ser agredido de forma ultrajante (72). Esses dois acontecimentos são restritos à esfera privada e a vergonha provocada não teve a mesma publicidade que o caso do orador, que foi esbofetado no teatro, diante de todos. Ele não condena as reações violenta dos dois, alegando que a ira e vontade de revidar são sentimentos normais quando o sujeito é ultrajado. Não é apresentado o desfecho dos assassinos, se eles foram condenados ou sua ação considerada justa. Não possuímos mais informações sobre os casos além da fornecida no discurso.

Seguindo os argumentos apresentados por Demóstenes, é provável crer na inocência dos envolvidos, já que foram vítimas de um ultraje. Essas duas narrativas de casos privados servem para o orador ressaltar a sua prudência no momento em que não revidou o golpe e de sua expectativa diante dos juízes de que sua vingança pela ofensa recebida seja realizada através do voto justo dos juízes que deveriam seguir as leis e os juramentos.

Em *Contra Cónon*, a agressão feita pelo adversário, segundo o argumento do orador, poderia ser caracterizada como uma tentativa de assassinato devido à gravidade das lesões que sofreu. Segundo Aríston, se ele tivesse morrido em consequência do espancamento, Cónon deveria ser julgado por assassinato, que mesmo não sendo premeditado, na verdade seria uma carnificina (28)⁵²⁹.

Já no *Contra Neera*, Apolodoro demonstra que seu adversário Estéfano tentou subornar alguns escravos para tentar acusá-lo de homicídio com o intuito de distanciá-lo da cidade, sem, contudo, obter sucesso. Assim, o homicídio como elemento para a construção da imagem negativa do adversário está presente nos discursos citados.

Nessa parte da pesquisa, não aprofundaremos na análise a respeito do homicídio dos últimos discursos citados acima (*Contra Mídias*, *Contra Neera*, *Contra Cónon*, *Contra Evergo e Mnesibulo*, *Contra Macártato*). A reflexão a respeito do homicídio nos discursos *Contra Mídias*, *Contra Neera*, *Contra Cónon* está relacionada com outros pontos importantes para o seu entendimento, principalmente no que se refere ao *Contra Mídias* e *Contra Neera*. Por esse motivo, optou-se em analisá-los em conjunto, ressaltando as outras várias semelhanças que ambos os discursos de Demóstenes e Apolodoro possuem na estratégia persuasiva⁵³⁰.

⁵²⁹ Cf. 6.1.

⁵³⁰ Cf. 7.

Nesse momento, a análise irá se deter no conjunto de outros três discursos do *corpus Demosthenicum*: *Contra Andrócion*, *Contra Timócrates* e *Contra Aristócrates*. A preferência em selecioná-los se deve ao fato de eles serem discursos forenses realizados enquanto Demóstenes oferecia os seus serviços de logógrafo e também por constituírem uma *graphe paranomon*⁵³¹. Com essa seleção pode-se perceber se realmente há uma distinção entre Demóstenes orador político e jurídico e Demóstenes logógrafo e se a utilização de argumentos tanto religiosos quanto também aqueles relativos à *hybris* variam de acordo com a construção da imagem que o orador pretende fazer diante dos juízes. Os estudos indicam que Demóstenes consegue separar bem essas duas funções, a de orador e de logógrafo, adaptando o seu argumento de acordo com o sujeito que ele pretende personificar, variando, dessa forma, seu discurso para cada ocasião⁵³².

Esses discursos apresentam o assassinato como uma forma de caracterizar negativamente o adversário através da exploração dos elementos da *hybris* e da *asebeia*. Isso se dá por meio da valorização desses elementos como constituintes da personalidade do adversário ou de alguma proposta dele, como é o caso do *Contra Aristócrates*. No último, o adversário é acusado de tentar corromper as leis a respeito do homicídio através de um decreto. Por causa disso, Aristócrates é considerado ímpio e ultrajante, aspecto que é ressaltado através da citação de várias ações violentas⁵³³.

Neles, o homicídio não é a causa central, mas em algum momento é lembrado pelo orador. No *Contra Andrócion* e no *Contra Timócrates*, o argumento do assassinato é desenvolvido de forma semelhante ao *Contra Mídias* e *Contra Neera*, já que serve para atacar Andrócion, reforçando os traços negativos de sua personalidade e de sua conduta por meio de uma tentativa de falsa acusação de homicídio.

Os discursos *Contra Andrócion* e *Contra Timócrates* são respectivamente as obras de número 22 e 24. Há um consenso entre os estudiosos em que essas obras não foram proferidas por Demóstenes⁵³⁴. Foram encomendados por Diodoro para atingir seus adversários políticos e são ações públicas contra propostas ilegais realizadas na assembleia (*graphe paranomon*). Pode-se considerá-los como verdadeiros ataques violentos a Andrócion e seus métodos políticos, com o objetivo claro de prejudicar sua

⁵³¹ Vide 8.2 e 8.4 para outros exemplos de *graphe paranomon*.

⁵³² E.g. Martin: 2009: 118.

⁵³³ Demóstenes: *Contra Andrócion*: 56-63. Nesse trecho o adversário também é caracterizado como sendo odiado pelos cidadãos devido aos seus atos de violência e de desrespeito às leis.

⁵³⁴ Martin: 2009: 128. Em *Contra Timócrates*, quem pronuncia o discurso menciona o próprio nome, Diodoro.

atuação na vida política, já que no *Contra Timócrates* são retomados alguns pontos explorados no discurso anterior com a clara intenção de atingir Andrócion.

5.1 *Contra Andrócion e Contra Timócrates*

Andrócion era uma figura pública de grande destaque na primeira metade do século IV. No momento da ação judicial, ele teria em torno de 55 anos, sendo que havia cerca de trinta que participava ativamente do mundo político (*Contra Andrócion*: 66)⁵³⁵, o que permite dizer que ele era uma pessoa pública conhecida dos atenienses. Outro ponto que corrobora essa expectativa é o importante papel desempenhado como chefe de uma guarnição e como embaixador no final de Segunda Confederação⁵³⁶. Também realizou grandes feitos econômicos em outra cidade, aumentando seus rendimentos. Isso o tornou tão popular que foi coroado, recebendo o título de *proxenos* e de bem-feitor da cidade⁵³⁷. Mas, em Atenas, sua fama não continuou a mesma, e desagradou ao povo por exigir fervorosamente o pagamento dos impostos e, principalmente, por causa da propina extra cobrada em ocasiões de guerra, a *eisphora*⁵³⁸. Para a obtenção desse dinheiro, ele utiliza métodos violentos, não respeitando os valores do regime democrático.

A atuação política de Andrócion é marcada pela violência, como demonstra o passo *Contra Andrócion*, 47-68⁵³⁹. Nesse trecho, o orador o acusa de usar a violência sem necessidade para tentar arrecadar os fundos da *eisphora*, além de insultar publicamente na assembleia aqueles que não conseguiam pagar os impostos. Em medida contrária, ele nunca processou ou denunciou aqueles que roubaram os fundos públicos. Com isso, o orador tenta demonstrar o caráter negativo do seu adversário e sua má conduta, já que tem duas atitudes completamente diferentes: persegue aqueles que por dificuldades financeiras não conseguiram honrar o compromisso de quitar sua dívida e, por outro lado, deixa livres os homens que roubam os fundos públicos, sendo ele próprio pertencente a essa categoria, já que seu pai nunca quitou a dívida para com a cidade. Isso serve para a construção da imagem de Andrócion como um inimigo da democracia e também para apresentar Diodoro e Euctémon como os defensores de todas

⁵³⁵ MacDowell: 2009: 167, 168.

⁵³⁶ Carlier: 2006: 75.

⁵³⁷ É possível confirmar parte do relato da vida de Andrócion por meio desse decreto que ainda está preservado e é citado por MacDowell: 2009: 168.

⁵³⁸ Usher: 2001: 198.

⁵³⁹ Parte da argumentação aparece novamente em Demóstenes: *Contra Timócrates*: 174.

as características que os atenienses respeitam: as leis, os costumes e tudo aquilo que deve representar os homens livres (*Contra Andrócion*: 57).

O processo foi movido por Diodoro e Euctémon, sobre os quais temos poucas informações. Esses nomes eram comuns em Atenas e o discurso não apresenta muitos dados sobre as razões das desavenças entre ambos e Andrócion⁵⁴⁰. Parece que Andrócion fez sérias acusações a Euctémon e Diodoro, mas todas falharam o que sugere que a rivalidade entre eles era pessoal e que posteriormente continuou nos tribunais com diversos processos uns contra os outros. Isso também aconteceu com Demóstenes e seus adversários Mídias e Ésquines⁵⁴¹. Assim, a vida pública na pólis faz com que os sujeitos busquem auxílio nos mecanismos criados pela cidade para resolver suas contendas pessoais. Com efeito, não havia uma linha divisória clara entre o público e o privado, dessa forma, rivalidades pessoais poderiam se transformar em políticas e vice-versa. Esse ambiente de disputa ainda ficava mais acirrado com os valores competitivos que são inerentes à sociedade ateniense daquele período.

O caso apresentado por Diodoro no *Contra Andrócion* é considerado fraco, pois ele não possui citações de leis, testemunhos ou outra evidência documental que comprove a tese defendida pelo orador⁵⁴². Todo seu esforço se concentra na demonstração do caráter e da conduta do seu adversário como sendo prejudiciais à cidade (*Contra Andrócion*: 22, 25, 32, 77, 78)⁵⁴³. Por isso, a citação do crime de homicídio vai representar um ponto importante na construção do percurso argumentativo do orador.

Outro ponto utilizado para a caracterização negativa do adversário foi a ilegalidade do derretimento do ouro das coroas honoríficas que a cidade recebeu de seus aliados (*Contra Andrócion*: 70-75). Esta proposta feita por Andrócion, e realizada por ele, é questionada por Diodoro por não haver nenhum oficial público durante a retirada do metal precioso. Nesse momento, ele levanta a hipótese de roubo de objetos sagrados por Andrócion, já que não sendo fiscalizado ele poderia facilmente subtrair para si parte do ouro. Além disso, Andrócion também é acusado de desrespeitar a simbologia da coroa, que quer dizer uma honra oferecida a Atenas, não sendo crucial a quantidade de

⁵⁴⁰ MacDowell: 2009: 169. Cf. Demóstenes: *Contra Andrócion*: 1, 48. Euctémon foi processado por Andrócion e como punição seria expulso da cidade. O objetivo de Andrócion era conseguir o dinheiro do imposto.

⁵⁴¹ Cf. 7 e 8.

⁵⁴² De acordo com Samaranch (1969: 248), a argumentação jurídica e extrajurídica construída por Diodoro é muito frágil, pelo que o estudioso levanta mesmo a hipótese de esse discurso não ter sido realmente escrito por Demóstenes no seu ofício de logógrafo.

⁵⁴³ MacDowell: 2009: 180.

riqueza que ela apresenta. Para enfatizar esse aspecto, o orador ressalta que a tradição ateniense observa mais a honra do que a riqueza e conclui que os objetos sagrados não deveriam ficar a cargo de pessoas com tão pouco respeito quanto Andrócion.

A ação contra Andrócion é de ilegalidade por ele propor um decreto que concedia uma coroa⁵⁴⁴ pelos seus serviços prestados à *boule*, como por exemplo, conseguir construir o número de trirermes estipuladas e proceder de maneira correta com relação às contas do conselho. Mas no ano anterior, a gestão do conselho não conseguiu cumprir com seus deveres. Na visão de Andrócion, que propôs o decreto, a coroação fazia parte da tradição ateniense e por isso deveria continuar. Para Diodoro e Euctémon, além da própria situação em que foi proposto, e que torna o decreto indevido, outras razões são elencadas para demonstrar a ilegalidade do procedimento de Andrócion. Primeiro, o decreto não obedeceu aos ditames processuais, sendo proposto na assembleia sem um *probouleuma* (*Contra Andrócion*: 5-7). Segundo, era considerado ilegal um homem se pronunciar na assembleia se tivesse alguma dívida com a cidade, como era o caso da família de Andrócion, já que seu pai era devedor do erário público (*Contra Andrócion*: 33-4, 68). Terceiro, também era proibido de se pronunciar na assembleia o homem que já tivesse se prostituído (*Contra Andrócion*: 23)⁵⁴⁵, ponto que é bem explorado no *Contra Timócrates*. Assim, esses três elementos se somam ao argumento mais forte da ilegalidade de que havia uma lei que proibia a *boule* de requisitar qualquer tipo de presente se não tivesse construído o número de navios estipulados (8-11)⁵⁴⁶.

Sabe-se que a inimizade de Diodoro e Euctémon contra Andrócion era anterior ao processo, como bem demonstra o orador no início do discurso ao apontar a rivalidade entre ambos e as diversas ofensas que Andrócion cometeu contra os dois (*Contra Andrócion*: 1-2). Uma dessas ofensas, que foi um fator para aumentar a inimizade entre Andrócion e Diodoro, foi a pretensa acusação de parricídio. É nesse contexto que o homicídio aparece no discurso. Andrócion acusa de forma indireta Diodoro de ter matado o próprio pai. Como a vingança do morto ficava a cargo do parente masculino adulto mais próximo, Andrócion processou o tio de Diodoro por impiedade por ter acolhido sob seu teto o sobrinho homicida, já que era dever do tio instaurar uma *dike*

⁵⁴⁴ Cf. 8.4.

⁵⁴⁵ MacDowell: 2009: 174. Andrócion é acusado de ter vendido seu corpo. Esse tipo de acusação não é comum entre os discursos de Demóstenes. Não se tem certeza da verdade da acusação, mas o orador provavelmente utilizou esse recurso, pois sabia que ele teria maior chance de ter um impacto nos juízes. Cf. 8.2.

⁵⁴⁶ MacDowell: 2009: 171.

*phonou*⁵⁴⁷. Sua estratégia em escolher a *graphe asebeias*, se deve ao fato de ela poder ser movida por qualquer cidadão ateniense, que considerava que a cidade estava sob o risco da impiedade, que nesse caso seria não cumprir com os ritos necessários para extirpar a mácula do assassinato:

Com efeito, ele me acusou de coisas que qualquer um teria escrúpulos de dizer, a não ser que esse alguém fosse semelhante a ele, alegando que eu teria matado meu próprio pai e que ele teria movido uma acusação de impiedade (ἀσεβείας γραφήν) não contra mim, mas contra meu tio, a quem levou a julgamento acusando-o de impiedade (γράψας ἀσεβεῖν) por se relacionar comigo, como se eu tivesse de fato praticado tais atos. E se acontecesse ele ser condenado, quem teria sofrido mais agravos que eu, por causa dele? Com efeito, quem iria, quer amigo, quer estrangeiro, desejar estabelecer contato comigo? Que cidade permitiria, em algum lugar dentro de suas fronteiras, acolher um culpado de praticar um tal ato impiedade (ἀσέβημα)? Nem uma sequer!⁵⁴⁸

Dessa forma, se o tio fosse considerado culpado por impiedade implicitamente Diodoro seria culpado por parricídio. O tio foi considerado inocente da acusação e Andrócion nem ao menos recebeu um quinto dos votos para sua causa.

Para complementar a gravidade da acusação, ele afirma que, se fosse considerado culpado, de forma injusta, ele perderia o contato com todos os conhecidos se tornando um errante, já que nenhuma cidade aceitaria conceder-lhe acolhimento. O uso da poluição se centra mais na ideia de contaminação, do que propriamente da violação das regras socais⁵⁴⁹. Assim, enquanto o impuro estiver presente na comunidade essa corria o risco de se contaminar, prejudicando a conexão com o mundo divino.

Antes de ressaltar a violação dos preceitos religiosos na pretensa acusação de homicídio, Demóstenes, logo no primeiro parágrafo, utiliza o argumento do ultraje, citando a *hybris* para indicar que o adversário já cometeu diversos excessos contra Euctémon e Diodoro:

Precisamente Euctémon, senhores juízes, que foi severamente prejudicado por Andrócion, acha que é sua obrigação ir em socorro da cidade e obter justiça para si mesmo, e eu serei também

⁵⁴⁷ Esse dever moral não era um requerimento legal. MacDowell: 2009: 169.

⁵⁴⁸ Demóstenes: *Contra Andrócion*: 2. αἰτιασάμενος γάρ με, ἃ καὶ λέγειν ἂν ὀκνήσειέ τις, εἰ μὴ τύχοι προσόμοιος ὦν τούτῳ, τὸν πατέρ' ὡς ἀπέκτον' ἐγὼ τὸν ἑμαυτοῦ, καὶ κατασκευάσας ἀσεβείας γραφήν οὐκ ἐπ' ἐμέ, ἀλλ' ἐπὶ τὸν θεῖόν μου, γράψας ἀσεβεῖν ἐμοὶ συνιόντ' εἰς ταῦτόν ὡς πεπονηκότι ταῦτα, εἰς ἀγῶνα κατέστησεν· ὃν εἰ συνέβη τόθ' ἄλῶναι, τίς ἂν ἀθλιώτερ' ἐμοῦ πεπονηθῶς ἦν ὑπὸ τούτου; τίς γάρ ἂν ἢ φίλος ἢ ξένος εἰς ταῦτό ποτ' ἐλθεῖν ἠθέλησεν ἐμοί; τίς δ' ἂν εἶπασε πόλις που παρ' ἑαυτῆ γενέσθαι τὸν τὸ τοιοῦτ' ἀσέβημα δοκοῦντ' εἰργάσθαι; οὐκ ἔστιν οὐδὲ μία.

⁵⁴⁹ Martin: 2009: 130.

forçado a fazer o mesmo, se para isso estiver capacitado. Aconteceram, então, muitas coisas terríveis e contrárias a todas as leis, em consequência do ultraje (ὕβρισμένου) feito a Euctémon, mas ainda assim foram inferiores aos aborrecimentos que a mim vieram por meio de Andrócion. Este [Euctémon], por um lado, foi alvo de complô para lhe ser extorquido dinheiro e para injustamente ser expulso de um cargo para o qual o havíeis designado. Por outro lado, se fossem aceitas as acusações que contra mim levantou aquele sujeito, eu não mais seria confiável para nenhum dos homens existentes dentre vós.⁵⁵⁰

Com esse recurso, o orador já desenha o caráter do adversário e espera que os juízes escutem o restante do discurso com mais simpatia a sua causa. Com isso, ele também reforça que o uso do procedimento judicial, além de salvar a cidade daqueles que querem distorcer as leis, também é a resposta a uma provocação anterior, já que ambos eram inimigos declarados⁵⁵¹. Para finalizar seu argumento, o orador utiliza um dos *topoi* comum nos discursos que é alertar aos juízes para o fato de seu adversário ser experiente e hábil com as palavras (*Contra Andrócion*: 4), capaz de fazer muitas calúnias, como a falsa acusação de parricídio indica.

A própria utilização do processo de impiedade para seguir adiante com suas mentiras constitui um exemplo da *hybris* do seu caráter. Ao contrário do *Contra Mídias* (114), em que a falsa acusação de homicídio é considerada uma impiedade, no *Contra Andrócion* a impiedade não é explorada pelo fato de a acusação ser falsa em si, mas é ressaltado o aspecto ímpio do parricídio⁵⁵². Dessa forma, o parricídio constitui uma impiedade ainda maior do que a falsa acusação de um assassinato qualquer. E fazer uma calúnia com algo desse tipo indica que Andrócion também não respeita os valores familiares. Com isso, o orador representa Andrócion como uma pessoa que não mede esforços para prejudicar seus inimigos, utilizando-se até mesmo do desrespeito a algo que é muito caro aos atenienses: a religião.

Em mais dois parágrafos, 27 e 69, o orador utiliza a impiedade. Nesses dois contextos, o termo não está relacionado com o homicídio e serve apenas para

⁵⁵⁰ Demóstenes: *Contra Andrócion*: 1. Ὅπερ Εὐκτῆμων, ὃ ἄνδρες δικασταί, παθὼν ὑπ' Ἀνδροτίωνος κακῶς, ἅμα τῇ τε πόλει βοηθεῖν οἶεται δεῖν καὶ δίκην ὑπὲρ αὐτοῦ λαβεῖν, τοῦτο κἀγὼ πειράσομαι ποιεῖν, ἐὰν ἄρ' οἴός τ' ᾖ. συμβέβηκε δέ, πολλὰ καὶ δεινὰ καὶ παρὰ πάντας τοὺς νόμους Εὐκτῆμονος ὕβρισμένου, ἐλάττω ταῦτ' εἶναι τῶν ἐμοὶ γεγενημένων δι' Ἀνδροτίωνος πραγμάτων. οὗτος μὲν γ' εἰς χρήματα καὶ τὸ παρ' ὑμῶν ἀδίκως ἐκπεσεῖν ἐπεβουλεύθη· ἐμὲ δ' οὐδ' ἂν ἐδέξατο τῶν ὄντων ἀνθρώπων οὐδὲ εἷς, εἰ τὰ κατασκευασθένθ' ὑπὸ τούτου παρ' ὑμῖν ἐπιστεύθη.

⁵⁵¹ Para MacDowell (2009: 197), a exposição de inimizade e o desejo de se conseguir vingança no tribunal era um *topos* comum capaz de atrair a simpatia dos juízes, mais do que o desejo de se conseguir dinheiro ou outras vantagens, por constituir uma estratégia que poderia ser associada aos sicofantas.

⁵⁵² Martin: 2009: 128.

caracterizar negativamente outras ações realizadas por Andrócion que não constituem a causa principal do processo:

Tu não confias em ti mesmo e, sendo pobre, não consegues pagar mil dracmas: intenta pois um processo de roubo junto do árbitro público e não corras nenhum risco. [...] Assim acontece também com a impiedade (ἀσεβείας): podes citar em justiça, mover uma ação, processar diante dos Eumólpidas, denunciar ao arconte-rei (ἀπάγειν, γράφεσθαι, δικάζεσθαι πρὸς Εὐμόλπιδας, φαίνειν πρὸς τὸν βασιλέα.). A respeito de todos os outros [delitos], podes ter a mesma atitude.⁵⁵³

Nesse trecho, é mencionada uma variedade de procedimentos jurídicos para se combater a *asebeia*⁵⁵⁴, entre elas a *apogoge*, ativada quando a pessoa é presa em flagrante delito⁵⁵⁵. Isso se deve ao fato de o processo jurídico da impiedade ter passado por modificações ao longo do tempo. No século IV, a impiedade era processada por meio da *graphe*, mas não se encontra nenhum registro desse uso no século V. Sabe-se que a *eisangelia* foi o meio utilizado para processar os profanadores dos Mistérios e os mutiladores das estátuas. Nesses dois eventos, além da impiedade, fica explícita a ação de grupos que se organizam secretamente com o intuito de prejudicar a democracia. Por isso, há uma intensificação da relação entre impiedade e crime contra a democracia, o que pode explicar a opção de utilizar a *eisangelia* e não a *graphe asebeias*.

Segundo MacDowell (1986: 201), os processos de Anaxágoras e de Protágoras foram *eisangeliai*. Para o autor, o decreto de Diopites pode ter sido modificado em 403, quando todo o código das leis ateniense foi reescrito. Por esse motivo o processo contra Sócrates em 399 foi uma *graphe*. Para ele (1986: 199), esse foi o procedimento normal para processar a impiedade tanto no século V quanto no IV, mas a *eisangelia* também era possível de ser utilizada.

No restante do discurso de Demóstenes, a *hybris* é usada para ressaltar o vício da proposta de Andrócion, indicando o quanto ele interpreta equivocadamente as leis atenienses: “Eis aqui outra prova precisa que vos convencerá que todos o odeiam, não

⁵⁵³ Demóstenes: *Contra Andrócion*: 27. καταμέμφει σεαυτὸν καὶ πένης ὧν οὐκ ἂν ἔχοις χιλίας ἐκτεῖσαι· δικάζου κλοπῆς πρὸς διαιτητὴν καὶ οὐ κινδυνεύσεις. [...] τῆς ἀσεβείας κατὰ ταῦτ' ἔστ' ἀπάγειν, γράφεσθαι, δικάζεσθαι πρὸς Εὐμόλπιδας, φαίνειν πρὸς τὸν βασιλέα. περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων τὸν αὐτὸν τρόπον σχεδόν.

⁵⁵⁴ Rhodes: 1985: 639; Bauman: 1990: 106.

⁵⁵⁵ Harrison: 1971: 222-229.

por causa da cobrança de impostos, mas devido aos seus ultrajes (ὕβρισθη) de embriaguez⁵⁵⁶.

Para isso, o orador reforça perante os juízes que a lei trata os cidadãos como escravos⁵⁵⁷, enfatizando assim a *hybris* presente na proposta e na personalidade de seu autor:

Portanto se alguém perguntasse a ele, se os impostos incidem sobre bens ou sobre pessoas, ele diria sobre os bens, se quisesse dizer a verdade: de fato contribuímos sobre os bens. Então por que razão deixaste de confiscar e registrar terrenos e casas, optando por aprisionar e ultrajar (ὕβριζεσ) cidadãos atenienses e miseráveis metecos, a quem tratas de forma mais ultrajante (ὕβριστικώτερον) do que teus próprios criados?⁵⁵⁸

A *hybris* e a acusação da impiedade servem para aumentar o efeito retórico presente no final do discurso em que ele é acusado de ser ímpio, de furto e de roubar templos (*Contra Andrócion*: 69), sendo apresentado como uma pessoa que violou os ditames divinos por diversas vezes⁵⁵⁹. Ele é uma pessoa contaminada e, dessa forma, impedida de entrar nos templos religiosos (*Contra Andrócion*: 70). Para o orador, a apropriação indevida dos bens sagrados foi realizada por alguém que já era impuro, reforçando as acusações contra a pessoa de Andrócion⁵⁶⁰ (*Contra Andrócion*: 131). No *Contra Timócrates*, quando Andrócion é acusado como sendo ladrão de templo, esse ataque não é direcionado somente a ele, mas principalmente a Timócrates e à sua função de legislador que acaba por proteger um ladrão de templos (*Contra Timócrates*: 107).

Não se sabe ao certo o resultado da disputa, mas supõe-se que a *graphe paranomon* não tenha sido eficaz, pois pouco depois do processo Andrócion foi eleito para ser embaixador junto de Mausolo da Cária. O discurso tem conexão com o *Contra Timócrates*, que foi a julgamento pouco depois do *Contra Andrócion*, provavelmente no mesmo ano⁵⁶¹.

⁵⁵⁶ Demóstenes: *Contra Andrócion*: 63. ἔτι τοίνυν ἐκ τοῦδ' ἀκριβέστερον γνώσεσθ' ὅτι μισεῖ τοῦτον ἕκαστος οὐ διὰ τὴν εἰσπραξιν, ἀλλ' ὑπὲρ ὧν ὕβρισθη καὶ ἐπαρωνήθη.

⁵⁵⁷ Referências da *hybris* associadas com a escravidão também estão presentes em outras obras de Demóstenes, como *Contra Timarco* (18, 166 e 171). Cf. 8 e Fisher: 1992: 87.

⁵⁵⁸ Demóstenes: *Contra Andrócion*: 54. καίτοι εἴ τις ἔροιτ' αὐτόν, τὰς εἰσφοράς πότερον τὰ κτήματ' ἢ τὰ σώματ' ὀφείλει, τὰ κτήματα φήσειεν ἄν, εἴπερ ἀληθῆ λέγειν βούλοιο· ἀπὸ γὰρ τούτων εἰσφέρομεν. τίνας οὖν εἶνεκ' ἄφεις τὸ τὰ χωρία δημεῦν καὶ τὰς οἰκίας καὶ ταῦτ' ἀπογράφειν, ἔδεις καὶ ὕβριζες πολίτας ἀνθρώπους καὶ τοὺς ταλαιπώρους μετοίκους, οἷς ὕβριστικώτερον ἢ τοῖς οἰκέταις τοῖς σαυτοῦ κέχρησαι; Outros parágrafos que reforçam esse ponto são o 16 e 61.

⁵⁵⁹ Martin: 2009: 129.

⁵⁶⁰ MacDowell: 2009: 131.

⁵⁶¹ MacDowell: 2009: 181.

No *Contra Timócrates* o objetivo também é atingir Andrócion. Timócrates é acusado de aprovar uma medida que era contrária aos interesses da cidade, pois permitia aos devedores a liberdade da prisão. Entre os beneficiados dessa lei está Andrócion. Ele, juntamente com mais dois amigos, Glaucetes e Melanopo, enquanto viajavam como embaixadores, capturaram um navio de uma cidade que não era aliada de Atenas, Náucratis, carregada de produtos provenientes do Egito⁵⁶². O produto do saque era em torno de nove talentos e meio. Parte dele deveria ir para o tesouro de Atenas, mas o grupo de amigos subtraiu a riqueza para si, tornando-se devedores da cidade. Timócrates propôs um decreto em que os devedores poderiam ter até à nona pritania para quitar com sua dívida, estendendo o prazo antes estipulado. Com esse discurso, Diodoro e Euctémon esperavam que a medida de Timócrates fosse revogada e que Andrócion fosse preso por não pagar sua dívida, o retirando, dessa forma, da cena política.

Essa apropriação indevida do dinheiro da pólis também foi considerada uma ofensa aos deuses, já que parte da dívida deveria ir para os templos, sendo assim considerado um tesouro sagrado que foi roubado (*Contra Timócrates*: 111, 120). O objetivo do orador é demonstrar que na realidade o decreto proposto por Timócrates protegia os criminosos, que foram caracterizados não apenas como malfeitores, mas também como ladrões de templos, parricidas e desertores⁵⁶³. Para complementar sua repulsa aos beneficiados do decreto, ele afirma que todos que fizeram alguma ação desse tipo foram reprimidos pela cidade, sendo expulsos da vida pública obedecendo ao estipulado pelas leis de Sólon. Por fim, reforça que os crimes cometidos pelos sujeitos eram tão graves que mereciam receber como punição a pena de morte. Nesse momento, o orador utiliza um argumento religioso, segundo o qual, ao serem mortos, visitariam o reino de Hades e, assim, na morte se tornariam iguais aos infratores que habitam esse reino, já que todos eles têm como característica em comum o desrespeito às leis da cidade (*Contra Timócrates*: 104)⁵⁶⁴.

Sabendo da apreensão do saque e da dívida da família de Andrócion e de seus amigos, Euctémon propõe um decreto no qual os devedores dos deuses e da cidade deveriam pagar multa pelo atraso que corresponderia a nove talentos. Com isso, a dívida

⁵⁶² Usher: 2001: 201; MacDowell: 2009: 182.

⁵⁶³ Fisher: 1992: 147.

⁵⁶⁴ Martin: 2009: 135.

de Andrócion se elevaria para mais de 24 talentos⁵⁶⁵, uma quantia muito alta que possivelmente ele não teria condições de pagar. A proposta de Euctémon foi considerada ilegal e não houve nenhuma solução para o problema da dívida.

Pouco depois, no fim do ano de 354/3, Timócrates propôs esse novo decreto que permitia o atraso do pagamento da dívida. A proposta foi analisada e votada no dia das Cróniaa, durante o festival das Panateneias (*Contra Timócrates*: 26-7), o que evidencia a urgência do interesse de sua aprovação por parte do grupo de amigos de Andrócion. A lei, que está presente no *Contra Timócrates* 39-40, foi aprovada sem ser discutida na assembleia, recebendo a votação somente na *boule*. Esse elemento vai ser explorado pelo orador para reforçar a ilegalidade da proposta, já que ela foi colocada para discussão no momento errado e com o procedimento errado. A proposta também era conflitante com a lei já existente e era extremamente prejudicial para Atenas. Para a demonstração desses argumentos várias leis são apresentadas aos juízes (*Contra Timócrates*: 20-23)⁵⁶⁶.

O proêmio do discurso, *Contra Timócrates*: 1- 5, indica as várias razões para a ilegalidade da proposta de Timócrates. O orador destaca que a proposta é contra todas as leis, invalida o voto dos juízes e deixa livre pessoas que roubaram dinheiro público, destruindo, assim, todas as bases da democracia. Com o avanço do discurso, os argumentos se tornam mais detalhados.

Um dos aspectos detalhados é a ausência de garantia de pagamento por parte do devedor que poderia ser um incentivo para a inadimplência, uma vez que, não quitada a sua dívida, não seria confiscado nenhum bem como a garantia do pagamento posterior (*Contra Timócrates*: 88-9). O orador ainda expõe os riscos que a cidade correria com o atraso desse pagamento, implicando em sérios prejuízos na área militar e no campo político, já que o dinheiro era usado para custear expedições militares e navais (*Contra Timócrates*: 93-4) e também no pagamento dos participantes das reuniões da assembleia, da *boule* e dos tribunais (*Contra Timócrates*: 96-101). O prejuízo acarretado nas finanças da cidade é exagerado pelo orador, o que compõe parte de sua estratégia persuasiva para mostrar que, além de ser um inimigo pessoal de Andrócion, o seu grupo era inimigo da pólis. A cidade possuía outras fontes de renda e o decreto de Timócrates

⁵⁶⁵ Para os cálculos dos valores da dívida, vide MacDowell: 2009: 183.

⁵⁶⁶ Esse conjunto de leis apresentado é complexo e tem suscitado várias discussões nos especialistas. Atualmente, a generalidades dos estudiosos aceita sua autenticidade. Há debates sobre a possibilidade de as leis apresentadas em *Contra Léptines* (92), das quais uma parte se perdeu, serem as mesmas do discurso. MacDowell acredita que as leis nos dois discursos pertencem a coleções diferentes (MacDowell: 2009: 186-7).

implicava na demorada de apenas uma dessas fontes. Também é possível considerar que o dinheiro arrecadado a partir da nona prítania poderia ser utilizado no ano seguinte para as despesas da cidade, e dessa forma, essa dilatação do prazo para o pagamento não provocaria graves repercussões financeiras na cidade como o orador pretende demonstrar.

Para finalizar essa primeira parte do discurso, Diodoro reforça para os juízes que a ilegalidade reside no fato de o decreto ter sido feito pelo método errado, em conflito com as leis já existentes, e de prejudicar a cidade (*Contra Timócrates*: 108-9), retomando os elementos que foram expostos no início do discurso e também explorados ao longo de toda essa primeira parte.

Já a segunda parte é voltada para o aprofundamento da caracterização negativa do grupo de Andrócion. A parte começa com a indicação de que a proposição do decreto por Timócrates era apenas para auxiliar seus três amigos e não em benefício da cidade (*Contra Timócrates*: 110-12). Depois ele passa para a descrição dos dois companheiros de Andrócion que estavam presentes no momento do saque, Glaucetes e Melanopo, e os caracteriza como desertores e ladrões (*Contra Timócrates*: 125-30). Depois passa a destacar os vícios de Andrócion, com ênfase na forma violenta com que trata os devedores da *eisphora*. Grande parte dessa descrição que aparece no *Contra Timócrates*, 160-86, é a mesma do *Contra Andrócion*, 47-56 e 65-78, com algumas modificações.

Essa segunda parte do discurso não é tão contundente quanto a primeira e nem são utilizadas tantas provas (leis, testemunhos etc). O maior destaque vai para o juramento dos heliastas, presente no parágrafo 149, que reafirma que os juízes devem votar em conformidade com as leis e os decretos da cidade e sempre em prol da democracia e nunca a favor de alguém que queira estabelecer uma tirania ou uma oligarquia. Na opinião de MacDowell, nessas partes tem-se a sensação de que as peças não se encaixam tão perfeitamente quanto na primeira. Ele levanta a hipótese de que isso poderia ser um teste de Demóstenes para um novo tipo de recurso, que leva o orador ateniense a mudar rapidamente de argumento para depois retomá-lo⁵⁶⁷. Outra hipótese levantada, à qual o autor é mais favorável, é de que o texto que possuímos ainda não estaria finalizado, já que Diodoro e Euctémon não seguiram com o processo, pois pouco depois os devedores pagaram sua dívida com o tesouro da cidade. Não

⁵⁶⁷ MacDowell: 2009: 195.

temos mais nenhuma referência de Timócrates e os textos posteriores não mencionam esse julgamento e o seu desfecho⁵⁶⁸.

É na primeira parte do discurso que Diodoro, logo no início, elucida os motivos pessoais para esse processo, retomando a acusação do homicídio do seu pai (*Contra Timócrates*: 7) de forma mais breve do que no *Contra Andrócion*. É nessa parte que é informado que Andrócion perdeu o julgamento não obtendo um quinto dos votos dos juízes, e mais uma vez ele diz que Andrócion é o seu inimigo. É curioso observar que no início do discurso ele prefere retornar ao tema da impiedade por causa do suposto parricídio do que mencionar o processo de ilegalidade feito por Euctémon. Provavelmente, a parte do processo de Euctémon foi propositalmente retirada, pois essa menção não deveria gerar muito crédito nem surtir um efeito positivo à devido a derrota que sofreu no tribunal,⁵⁶⁹ ao contrário do processo de impiedade que representa a perda de Andrócion. Para o orador, essa derrota não é decorrente da má utilização dos recursos jurídicos à disposição do adversário, já que antes ele era caracterizado como um orador hábil nas palavras, antes derivando causa das inverdades infundadas a respeito do parricídio.

Da mesma forma que no discurso anterior, o homicídio aparece logo no início do discurso no contexto da acusação de impiedade ao tio de Diodoro não sendo novamente retomada:

De fato me acusou de um crime que qualquer pessoa de bom senso teria pudor mesmo de referir — que eu matei meu próprio pai —, maquinou uma ação de impiedade (ἀσεβείας γραφήν) e levou-me a tribunal. Com isso, como não obtive um quinto dos votos, foi multado em mil dracmas; quanto a mim, fui justamente absolvido, principalmente por meio dos deuses (θεούς), mas também por aqueles, entre vós, que eram juízes (δικάζοντας)⁵⁷⁰.

O objetivo, assim como no discurso anterior, é apresentar para os juízes, logo no início do discurso, o caráter ultrajante dos que serão beneficiados por Timócrates, o que indica desrespeito desse grupo pelos valores da cidade. Prosseguindo com seu discurso, o orador se concentra em demonstrar os ultrajes cometidos por seu inimigo: “E ele não cometeu apenas esse ultraje (ὕβριστικόν), pois também foi estabelecido que ‘se alguém

⁵⁶⁸ MacDowell: 2009: 195-196.

⁵⁶⁹ MacDowell: 2009: 186.

⁵⁷⁰ Demóstenes: *Contra Timócrates*: 7. αἰτιασάμενος γάρ μ' ἄ καὶ λέγειν ἄν τις ὀκνήσειεν εἶ φρονῶν, τὸν ἔμαντοῦ πατέρ' ὡς ἀπέκτονα, ἀσεβείας γραφήν κατασκευάσας εἰς ἀγῶνα κατέστησεν. ἐν δὲ τούτῳ τὸ πέμπτον μέρος τῶν ψήφων οὐ μεταλαβὼν ὄφλε χιλίας, ἐγὼ δ', ὥσπερ ἦν δίκαιον, μάλιστα μὲν διὰ τοῦς θεοῦς, ἔπειτα δὲ καὶ διὰ τοῦς δικάζοντας ὑμῶν ἐσώθη.

no futuro fosse alvo de uma pena suplementar de prisão, o referido poderia dar garantias para saldar [a dívida] e sair da prisão.”⁵⁷¹

Assim, os homicídios, a *hybris* e a *asebeia* em menor escala, juntamente com o desrespeito pelas leis e a destruição da efetividade da prisão e da decisão (*Contra Timócrates*: 204-11), formam os elementos para a caracterização negativa do grupo de Andrócion, que está mais preocupado com os interesses pessoais do que propriamente com os benefícios para com a cidade. Todo o arranjo dos argumentos legais é admirável e cada lei lida no discurso é para mostrar os conflitos provocados pelo decreto. Segundo MacDowell, Demóstenes estaria criando um novo e irrefutável método de prova, já que não conhecemos nenhum outro discurso que apresente o uso das leis de forma tão completa e convincente⁵⁷². O valor da lei no discurso é expresso pela transição de um pensamento soloniano de que as leis são as moedas da cidade, e da mesma forma que os falsificadores de moedas têm como punição a morte, os que adulteram as leis devem receber igualmente uma punição extremamente severa por prejudicar toda a cidade (*Contra Timócrates*: 212-18).

Assim, esses dois discursos se enquadram em um contexto em que Demóstenes, com o seu grupo político, buscava uma maior participação e tentava, assim, eliminar os grupos políticos dominantes do período da guerra social⁵⁷³. Para conseguir atingir seus objetivos, o orador, na sua estratégia persuasiva, adota termos que seriam facilmente identificados como negativos pelo corpo de juízes e isso nos explica a presença da falsa acusação de homicídio, da *hybris* e da *asebeia*.

5.2 *Contra Aristócrates*

O *Contra Aristócrates* é o discurso de número 23 do conjunto da obra de Demóstenes e, como os outros, é uma acusação de uma proposta ilegal (*graphe paranomon*) que aconteceu entre 353/2⁵⁷⁴. Ele aborda a situação de instabilidade da Trácia devida à divisão em três reinos: os pertencentes a Berisades, a Amádoco e a

⁵⁷¹ Demóstenes: *Contra Timócrates*: 77. Καὶ οὐ τοῦτο μόνον πεποίηκεν ὑβριστικόν, ἀλλὰ καὶ γέγραπται, ἢ τὸ λοιπὸν ἐάν τι προστιμηθῆ δεσμοῦ, εἶναι καταστήσαντι τοὺς ἐγγυητάς, ἢ μὴν ἐκτείσειν, ἀφείσθαι.

⁵⁷² MacDowell: 2009: 194. Em outros discursos, principalmente no *Contra Mídias*, Demóstenes também utiliza o valor da obediência às leis na sua estratégia persuasiva e o papel fundamental do cidadão nisso, já que eles são denominados de guardiões das leis (Demóstenes: *Contra Mídias*: 37).

⁵⁷³ Carlier: 2006: 76.

⁵⁷⁴ MacDowell: 2009: 196.

Cersobleptes, que se aliavam ora a Filipe da Macedônia ora a Atenas⁵⁷⁵. A região tornou-se palco das disputas entre o poderio macedônico e o ateniense⁵⁷⁶.

No ano de 353, no momento de aproximação entre Atenas e Cersobleptes, o chefe mercenário das tropas do rei trácio, Caridemo, conseguiu obter a cidadania ateniense por auxiliar no processo da Paz de Cares em 357⁵⁷⁷, mas não sabemos ao certo quando ele conseguiu o estatuto de uma pessoa merecedora de uma proteção especial. Assim, Aristócrates propôs uma proteção especial a Caridemo, sentenciando à morte qualquer um que cometesse um atentado contra a sua vida, sem que a pessoa fosse para o tribunal receber o julgamento de acordo com a tradição e as leis da cidade. A intenção do grupo político do qual ele participava, que contava com a presença de Eubulo, um fervoroso inimigo de Demóstenes, era conseguir um maior apoio do rei Cersobleptes e com isso retirar um contingente de soldados da região.

Sobre a autoria e o pronunciamento do discurso, há um debate que foi iniciado desde a Antiguidade. Dionísio de Halicarnasso e Libânio, nas suas hipóteses que antecedem os discursos, propõem que na verdade o discurso foi pronunciado por Êuticles, que o encomendou a Demóstenes, na sua condição de logógrafo. Ainda restam dúvidas se Demóstenes se tornou ativo no caso por convicções políticas ou apenas ofereceu seus serviços para conseguir uma projeção no meio jurídico⁵⁷⁸. Por se tratar de uma questão que envolvia o crescimento do poderio da Macedônia e uma disputa direta de influência na região com Atenas, deve ter chamado a atenção de Demóstenes, que participou dessa disputa, tanto para revelar seu posicionamento político no âmbito das diretrizes que a pólis deveria seguir nas questões internas e externas (preservação da tradição e das leis que regem a cidade e o combate à expansão macedônica) quanto para se destacar no cenário retórico. Muito mais do que atacar Aristócrates, Demóstenes com esse discurso mostra o rigor das instituições democráticas e da plena capacidade de Atenas em controlar as questões relativas ao Quersoneso.

A respeito do acusado, Aristócrates, não se possuem muitas informações, sendo o nosso conhecimento restrito aos dados fornecido pelo discurso. Aparentemente, ele não era um político proeminente, mas pertencia à elite financeira, pois já tinha cumprido a liturgia da trierarquia (*Contra Aristócrates*: 4-5). O discurso permite dizer que Êuticles e Aristócrates não eram rivais antigos, já que logo no primeiro parágrafo o

⁵⁷⁵ Usher: 2001: 205; Carlier: 2006: 102.

⁵⁷⁶ Cf. 8.1.

⁵⁷⁷ Carlier: 2006: 104; MacDowell: 2009: 197.

⁵⁷⁸ Martin: 2009: 119.

orador retifica que sua ação judicial não foi motivada por nenhuma desavença pessoal, o que o distingue dos outros dois discursos.

O *Contra Aristócrates* é relativamente longo, possuindo 220 parágrafos. Segundo Usher, o discurso é dividido de forma hábil, tanto no que diz respeito à sua lógica quanto à sua retórica⁵⁷⁹. Usher e MacDowell dividem a estrutura do discurso em três partes, com pequenas variações dos parágrafos em que cada um inicia e finaliza. A primeira parte corresponde à demonstração de que o decreto de Aristócrates é contrário a todas as leis atenienses. A segunda demonstra que o decreto é contrário aos interesses da cidade e por isso a prejudica. A última é a demonstração da vilania e da falta de lealdade de Caridemo, para indicar que ele é indigno de receber o privilégio da proteção por parte dos atenienses⁵⁸⁰. Esses três tópicos também aparecem em pequenos trechos de forma esparsa e de ordem diferenciada. Da forma como discurso foi construído os trechos poderiam ser tratados em qualquer ordem sem que isso prejudicasse o seu entendimento.

A demonstração da ilegalidade do processo está numa forte base de argumentação assente no uso das leis atenienses, em que são especificadas as leis e os tribunais que tratam a respeito do homicídio, constituindo uma de nossas melhores fontes na reconstrução dos procedimentos de assassinatos na Atenas clássica⁵⁸¹. Essa base legal é construída a partir da leitura de numerosas leis e comentários a respeito delas. Algumas dessas leis são atribuídas a Drácon, como a do parágrafo 51, que trata da ausência de processo de homicídio, se a pessoa matou um exilado que estava em algum lugar que lhe era proibido. A referência a Drácon é para lembrar aos juízes a grandeza e a majestade das leis de homicídios, já que foram realizadas pelo legislador mais antigo da pólis, cujo cumprimento continuou intato por muitos anos⁵⁸².

Um dos pontos da legalidade dos processos de homicídio que segundo o orador não é respeitado pelo decreto de Aristócrates é a questão da justificativa do homicídio. O orador explica que se o suposto assassino de Caridemo fosse condenado sem a ocorrência de um julgamento, o suspeito não teria chance de explicar se o homicídio foi justificável ou não, podendo a cidade, dessa forma, condenar um inocente, que era um erro tão grave quanto deixar o culpado sem punição. Além disso, o decreto estende a

⁵⁷⁹ Usher: 2001: 205.

⁵⁸⁰ Usher (2001: 205) classifica a primeira parte do parágrafo 24 a 99, a segunda do parágrafo 100 a 122 e a última parte do parágrafo 123 até 195. Já para MacDowell (2009: 198) a primeira parte corresponde aos parágrafos 22 a 99, a segunda situa-se do parágrafo 100 a 143 e a última do 144 a 195.

⁵⁸¹ Cf. 3.3.

⁵⁸² Cf. 3.2.

possibilidade de prisão a uma área muito maior do que as leis anteriores⁵⁸³. Com o decreto, o suspeito não poderia buscar auxílio em qualquer outra cidade, já que qualquer tipo de proteção seria considerado uma traição a Atenas. Não se sabe se o decreto teria sido aceito pelos outros membros da Segunda Liga Ateniense, já que não possuímos a cópia completa do decreto para analisar os detalhes, como por exemplo, não sabemos o que deveria ser feito com o acusado depois de sua prisão, se ele seria sumariamente executado, ou ainda, no caso de ser preso em outra cidade, se teria que ser extraditado para Atenas.

A afirmação da autoridade das leis de homicídio para a cidade também é feita por meio da referência ao julgamento de Orestes, realizado pelos deuses nos templos antigos e que continua a ser utilizado por todos os regimes de governo. Com isso ele pretende ressaltar o tom de solenidade divina presente no Areópago (*Contra Aristócrates*: 66) e a ofensa da proposta de Aristócrates.

A maioria dos argumentos religiosos do discurso se concentra na primeira parte, sendo utilizados para desmerecer a proposta e as qualidades morais e cívicas do oponente⁵⁸⁴. Os argumentos religiosos servem para reforçar que as leis de homicídio são concordantes com os valores tradicionais da cidade (passos 24 a 63) e também para apresentar os tribunais de homicídio como venerados e justos, bem como o risco a que eles estariam submetidos com a continuidade do decreto (passos 64 a 99). Com isso, o orador demonstra todos os riscos a que a cidade estaria exposta com a desvalorização de antigas instituições tão importantes para a cidade.

Para fazer essa operação, o orador apresenta os diferentes tipos de homicídio e os procedimentos jurídicos derivados de cada um, ressaltando as noções religiosas como *hosios*, *anosios*, puro e impuro. A mácula desempenha um papel importante na demonstração da invalidade do decreto, pois a proposta de Aristócrates é um grave risco para a cidade, podendo deixá-la poluída já que um culpado ficaria livre ou então um inocente seria condenado à morte. Esses dois cenários que são catastróficos para a pólis tanto em termos religiosos, já que prejudicaria sua relação com o mundo divino, quanto no plano institucional, pois levaria a uma descrença das normas estipuladas pelo conjunto dos cidadãos, teriam mais chances de ocorrerem sem a instauração de um

⁵⁸³ Os detalhes da detenção em consequência do homicídio são muito debatidos por MacDowell (2009: 200). O autor cita a posição de Gernet que considera o decreto como a promoção de uma grande inovação com relação à regulamentação da prisão dos assassinos, abrangendo até mesmo a prisão dos assassinos fora de Atenas.

⁵⁸⁴ Martin: 2009: 122.

procedimento formal de julgamento. Assim, os tribunais de homicídio assumem a forma de ritos e sua execução assegura a pureza da cidade.

Para Martin (2009: 121), o orador se concentra na exposição de argumentos religiosos na parte das leis, não se colocando na postura de guardião das leis e da democracia. O seu discurso é mais uma tentativa de assegurar o que foi proposto pela tradição do que necessariamente a preservação do poder do povo e das instituições cívicas. Ele prossegue com a hipótese de que Demóstenes já estaria com uma falta de entusiasmo pela democracia, que seria compensado pelos elogios feitos aos juízes. Contudo, Martin se esquece de elucidar que um dos pilares da democracia é a defesa dos valores tradicionais, que são representados também pela noção de *eusebeia*. Assim, o respeito à tradição significa a continuidade da pólis tendo como modelo o seu período mais próspero, localizado no passado, em que a cidade estava livre das ameaçadoras transformações que se passavam no século IV com o avanço do domínio macedônico. O uso de argumentos religiosos aliados a um forte embasamento legal serve para que Demóstenes defenda seu modelo de pólis para Atenas, que está desvirtuando esse caminho com a aprovação de decretos que beneficiam particulares e falsos aliados da cidade. Essa oposição entre o passado e o presente é registrada nos parágrafos 207 a 208 em que se ressalta a grande qualidade dos cidadãos do passado, em que os mais bem afortunados eram dotados de profundo patriotismo e cumpriam seus deveres: graças a isso, grandes edificações públicas foram realizadas. Já em contraste com o egoísmo político da sua época, as edificações dos mais ricos superam, em muito, o luxo e o requinte das construções públicas, o que comprova que os cidadãos estão cada vez mais voltados para a realização de seus impulsos privados, negligenciando os assuntos da cidade.

A aproximação entre o argumento religioso e a legalidade é bem evidente no parágrafo 25:

E o legislador determinou por lei que, ‘mesmo quando alguém matou’ deve ainda assim ser instaurado o processo, antes de indicar a pena que o culpado deve sofrer — e muito bem, atenienses, pois revela um sentido de respeito por toda a cidade. Como? Não nos é possível a todos saber quem é o homicida. Com efeito, o legislador estava convicto de que seria terrível dar crédito a essas acusações, quando são feitas sem julgamento; e assim determinou que, quando o instrumento de reparação estiver nas nossas mãos, nós temos de saber com certeza a

forma como o homicida agiu. Então de fato com o conhecimento [de causa], podemos punir com piedade (εὐσεβὲς), mas não antes de saber.⁵⁸⁵

Nele, o orador reforça a necessidade da instauração do procedimento judicial para que a cidade não seja poluída por uma condenação antecipada que, como já vimos, é mais suscetível a equívocos. É caracterizada como piedosa (εὐσεβής) a sentença feita com respeito aos procedimentos judiciais e às leis, representando uma garantia de ordem da cidade, tanto no plano divino quanto no humano através da eliminação da forma correta do elemento que estava provocando a perturbação.

A piedade aparece em mais um momento para caracterizar a organização do tribunal Freato. Esse tribunal é considerado piedoso pelo orador (*Contra Aristócrates*: 78, εὐσεβής), pois permitia que alguém já exilado por causa de um homicídio pudesse se defender de outra acusação do mesmo tipo sem pisar no solo ateniense, assegurando, assim, que a mácula não se transferisse para a cidade e que o suspeito recebesse o julgamento devido, não sendo considerado culpado antes do tempo. O argumento religioso prossegue no passo seguinte (*Contra Aristócrates*: 79) em que ele diz ser impiedoso, ἀσέβημα, deixar um assassino escapar do processo, bem como prender um inocente sem o devido julgamento. Esse tipo de argumentação também aparece um pouco antes, no parágrafo 76, em que o orador afirma ser uma ofensa à religião, ἀνόσιον, condenar um homem sem julgamento.

Assim, a repetição dos argumentos religiosos no discurso é um recurso que constantemente lembra os juízes dos riscos da contaminação religiosa no que se refere ao homicídio e o grave perigo de coabitarem com uma pessoa maculada. Com isso, a proposta de Aristócrates é caracterizada como uma impiedade, pois permitiria a convivência com pessoas impuras. Apesar de os derivados de *asebeia* não serem recorrentes no texto, ela é expressa de outras maneiras como acontece com o uso de *anosios*. Além disso, o orador também utiliza a solenidade e a referência aos deuses no que tange aos tribunais de homicídio para demonstrar que qualquer alteração na legislação a respeito dos assassinatos representaria uma grave ofensa aos deuses.

⁵⁸⁵ Demóstenes: *Contra Aristócrates*: 25. καὶ προσειπὼν ὁ θεὸς τὸν νόμον 'ἐὰν ἀποκτείνῃ,' κρίσιν πεποίηκεν ὅμως, οὐ πρότερον τί χρεὶ πάσχειν τὸν δεδρακότ' εἴρηκεν, καλῶς, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τοῦθ' ὑπὲρ εὐσεβείας ὅλης τῆς πόλεως προῖδόν. πῶς; οὐκ ἔνεστιν ἅπαντας ἡμᾶς εἰδέναι τίς ποτ' ἐστὶν ὁ ἀνδροφόνος. τὸ μὲν δὴ τὰ τοιαῦτ' ἄνευ κρίσεως πιστεύειν, ἂν τις ἐπαιτιάσῃται, δεινὸν ἡγεῖτο, δεῖν δ' ὑπελάμβανεν, ἐπειδήπερ ἡμεῖς τιμωρήσομεν τῷ πεπονητότῳ, πεισθῆναι καὶ μαθεῖν ἡμᾶς διδασκομένους ὡς δέδρακεν· τῆνικαῦτα γὰρ εὐσεβὲς ἤδη κολάζειν εἰδόσιν εἶναι, πρότερον δ' οὐ.

Já o termo *hybris* aparece em dois parágrafos (*Contra Aristócrates*: 120, 122) que narram exemplos de pessoas que não utilizaram de forma adequada os benefícios recebidos pela cidade, já que logo após adquirirem essa honra realizaram vários ultrajes e insultos que não puderam ser punidos por causa do benefício. O objetivo do orador é alertar os juízes para o cuidado de se beneficiar os estrangeiros, bem como o de realizar alianças, pois devido às condições um inimigo pode ser um bom aliado ou facilmente trocar de lado.

A *hybris* foi utilizada para demonstrar que Caridemo não era merecedor desse prestígio da cidade de Atenas e que os cidadãos deveriam ter muito cuidado na concessão da cidadania, já que ela não poderia ser banalizada e nem dada por causa de discursos feitos por oradores malditos e inimigos dos deuses (τὴν τῶν καταράτων καὶ θεοῖς ἐχθρῶν ῥητόρων, *Contra Aristócrates*: 201). Segundo o orador, Caridemo ao perder todos os seus privilégios não se voltaria contra Atenas, mas pelo contrário, ele iria se esforçar ainda mais para servir Atenas da forma mais proveitosa para a cidade (*Contra Aristócrates*: 187-190). Nesse ponto a argumentação do orador é fraca, pois não demonstra de forma objetiva o que era necessário para a manutenção de um aliado político e nem quais eram os benefícios para ambos nessa aliança. Para finalizar essa parte de que a cidade não precisa da proteção de Caridemo, o orador reafirmar que ele é um sujeito de posição muito baixa na sociedade e que mesmo assim os atenienses buscam sua proteção, o que provocaria um arrependimento no futuro (*Contra Aristócrates*: 210).

De acordo com MacDowell (2009: 206), mesmo com larga utilização dessa base legal e dos argumentos religiosos, os argumentos do discurso são fracos não provando de forma convincente a contradição do decreto com as leis de homicídios. Para defender sua ideia, o autor se baseia na ausência de argumentos em relação à prisão imediata do suspeito. Segundo MacDowell, o orador não foi capaz de demonstrar que a prisão decorrente do decreto leva a um procedimento jurídico diferente de uma prisão em decorrência das leis existentes. Para ele, a argumentação fraca do autor é compensada com um estilo em que predominam elaborados períodos de sentenças, antíteses, subordinações e o uso de múltiplos infinitivos e participios e uma sequência de argumentos que é clara aos ouvintes.

É justamente esse último ponto levantado por MacDowell que demonstra a eficiência da escolha do percurso persuasivo por Demóstenes e da força de sua argumentação. Muito mais importante do que se adequar de forma rigorosa ao

procedimento judicial era a demonstração clara para os ouvintes da inocência e culpa dos envolvidos, já que o voto dependia essencialmente da clareza da argumentação. A estratégia de repetir os argumentos religiosos e a exposição das leis e dos procedimentos acerca dos homicídios é fundamental para a construção do *ethos* negativo do adversário como também para acentuar o ponto central da alegação de que o decreto é ilegal⁵⁸⁶. Com esse recurso, o orador ressalta que o decreto tenta destruir valores religiosos e democráticos. A justificativa para a manutenção das leis se baseia em princípios religiosos. A lei deve ser conforme à religião, de acordo com a tradição, já que os princípios em que são fundadas são mais válidos do que as supostas modificações que se querem realizar por meio de decretos.

5.3 Assassinatos e o desvio do caráter

O uso do exemplo do assassinato nos discursos acima analisados serve para demonstrar o caráter ultrajante do adversário, pois somente alguém com essas características poderia se valer de algo tão prejudicial, como uma falsa acusação de assassinato e a modificação de uma das leis mais antigas e prestigiadas da cidade, para prejudicar seus inimigos ou favorecer seus aliados. Também demonstra o seu desrespeito quanto à religião e à tradição e o risco de a cidade incorrer em poluição se as leis prejudiciais à cidade não fossem removidas. A apresentação do caráter deturpado daqueles que propuseram os decretos é um forte indício de que eles seriam nefastos para a cidade, já que vieram de pessoas mais interessadas em se beneficiar do que em auxiliar na promoção da prosperidade da cidade. Em certo sentido, pode-se considerar uma aproximação com o pensamento filosófico em que a ação daquele que possui um desvio de caráter é negativa para a coletividade.

A análise dessas palavras comprova o cuidado na seleção dos termos da acusação feita por Demóstenes, que buscava elementos para caracterizar negativamente o adversário e tornar seu delito mais grave, já que as ofensas cometidas atingiam todo o grupo de cidadãos e prejudicavam a harmonia da pólis. Coordenando cuidadosamente todos esses elementos, demonstrava para os juízes a necessidade da condenação e o benefício que traria para a cidade a sua punição.

⁵⁸⁶ Martin: 2009: 127.

Martin no estudo do uso dos argumentos religiosos nesses discursos defende que há diferenças na utilização de elementos religiosos quando Demóstenes é orador de causas próprias e quando é logógrafo. Para ele, a representação do mau comportamento religioso como uma forma de comportamento anti-social não é tão predominante nesses discursos quanto nos demais pronunciados pelo orador⁵⁸⁷. Pode-se estender essa consideração para o *Contra Andrócion* e *Contra Timócrates*, mas não ao *Contra Aristócrates* em que um dos elementos fundamentais da argumentação é a demonstração de que o decreto fere o sentimento religioso e a tradição.

Tem-se que pensar que a utilização de argumentos religiosos não varia em função da posição de logógrafo ou como orador de causa própria, mas sim é determinada pelo tipo de imagem que o orador quer construir para cada situação⁵⁸⁸. Então o *ethos* a ser construído é um dos aspectos a ter em consideração, assim como todas as variantes que estão no jogo político do momento devem ser consideradas. Demóstenes poderia dar mais ênfase ou não à violência praticada pelo seu adversário bem como aos argumentos religiosos. Nos dois casos, a exposição de argumentos cumpre a mesma missão de demonstrar o caráter anti-democrático do adversário.

A diferença sugerida por Martin também pode ser em decorrência do aprofundamento do conhecimento das variantes envolvidas em cada situação. Como político, Demóstenes, teria mais condições de explorar melhor a construção negativa dos adversários por já conhecê-los e por estar a par da situação há mais tempo. Já a sua atuação como logógrafo poderia ser mais restrita, por não conhecer todos os detalhes dos adversários, com exceção daqueles com uma vida pública ativa, como é o caso de Andrócion, e também por conhecer a situação através da narrativa do seu cliente. Diante disso, ele poderia optar em explorar mais alguns aspectos da religiosidade e da violência do que outros.

De qualquer maneira, o uso dos argumentos religiosos mesmo quando não são explorados de forma aprofundada indica que aqueles que desrespeitavam os valores tradicionais eram considerados socialmente inoportunos e por isso deveriam ser condenados.

A presença menos expressiva da *hybris* e da *asebeia* nos indica que eram bons argumentos, capazes de atrair a simpatia dos juízes, sendo utilizados na estratégia persuasiva do orador até mesmo quando a causa principal não remetia diretamente a

⁵⁸⁷ Martin: 2009: 135-136.

⁵⁸⁸ Cf. 9.5 e 9.6.

essas duas noções. A natureza das acusações de homicídio ou a referência a ele são vagas, mas os termos são eficientes para denegrir o caráter do oponente.

CAPÍTULO 6

Hybris e violência: análise do Contra Cónon

6.1 A violência exacerbada e o caráter ultrajante

O discurso *Contra Cónon* (geralmente identificado com o número 54 no *corpus Demosthenicum*) foi elaborado por Demóstenes enquanto exercia a atividade de logógrafo, provavelmente no ano de 341.⁵⁸⁹ Ele trata de uma forte agressão que contém traços de *hybris* pela forma pela qual foi perpetrada. Aríston foi brutalmente surrado por Cónon e seus filhos, que ainda roubaram suas vestes e o deixaram nu na lama. A agressão foi tão grave que durante um tempo Aríston ficou acamado (1, 25), pelo que todos consideram que ele sofreu um ultraje

[...] mas em primeiro lugar, antes mesmo de obter o direito de intentar uma ação contra ele, quando eu estava acamado e não sabia se ficaria curado, eu demonstrava a todos aqueles que apareceram diante de mim que ele me bateu primeiro e que dele recebi os maiores ultrajes (ὕβρισμην)⁵⁹⁰.

Antes de sofrer essa agressão da parte de Cónon, ele também já tinha sido agredido por seu filho Ctésias durante o período de sua efebia.

Não é possível estabelecer com precisão se o jovem que encomendou o discurso, Aríston, ou alguém próximo a ele, possuía alguma relação com o grupo político ou de amizade de Demóstenes. Por isso, é difícil esclarecer se o discurso foi ou não um instrumento político com o intuito de afetar o grupo adversário, do qual Cónon poderia fazer parte⁵⁹¹. É possível levantar essa hipótese, já que a ação foi dirigida contra Cónon, o pai de Ctésias, um dos jovens agressores. Ao longo do discurso, ele justifica suas razões de processar o pai, no lugar do filho. Para ele, Cónon além de ser culpado por praticar a violência também tinha a responsabilidade de introduzir o filho num ambiente violento, incentivando-o a participar de grupos de jovens que rivalizam com outros grupos, chegando a ter combates corporais (17). Por causa da atitude do filho, Aríston

⁵⁸⁹ Forster: 1943: 25.

⁵⁹⁰ Demóstenes: *Contra Cónon*: 28. ἀλλὰ πρῶτον μὲν πρὸ τῆν δίκην ληχθῆναι, ἠνίκ' ἀσθενῶν ἐγὼ κατεκείμην, καὶ οὐκ εἰδὼς εἰ περιφεύξομαι, πρὸς ἅπαντας τοὺς εἰσιόντας τοῦτον ἀπέφαινον τὸν πρῶτον πατάξαντα καὶ τὰ πλεῖσθ' ὧν ὕβρισμην διαπεπραγμένον.

⁵⁹¹ Cf. 5.1.

acusa o pai de não oferecer a educação necessária aos seus filhos, que cometiam atos reprováveis na frente da autoridade paterna sem ter qualquer pudor (23).

A posição social e política de Cónon e de sua família não é demonstrada de forma precisa no discurso, o que torna ainda mais difícil estabelecer se havia uma inimizade política além de uma inimizade pessoal, como no caso de Demóstenes e Mídias⁵⁹², ou mesmo, do orador com Ésquines⁵⁹³. Contudo, o discurso oferece pistas que indicam que tanto a família de Cónon quanto a de Aríston possuíam uma boa condição financeira, arcando com os custos altos das liturgias. No parágrafo que finaliza o discurso (44), para reafirmar sua condição de cidadão respeitoso, Aríston assegura que ele e seu pai, enquanto ainda estava vivo, custearam uma trierarquia, participaram do exército e sempre obedeceram às leis. Já a família de Cónon nunca se preocupou em cumprir os deveres dos cidadãos. O argumento indica que Cónon tinha dinheiro suficiente para a trierarquia, mas optou por não assumir esse serviço público. Com essa operação é apresentada mais uma característica reprovável do comportamento do adversário: a falta de preocupação com os negócios da cidade, refletida também na sua ausência de habilidade para lidar com cidadãos, ultrajando-os⁵⁹⁴.

Diante das informações que chegaram até nós, o mais prudente é tratar o discurso como uma desavença pessoal resultante de conflitos promovidos por grupos de jovens rivais. Se o discurso for pensado como uma desavença pessoal isolada, pode haver o risco de se adotar somente o ponto de vista de Aríston sobre a briga. Como acontece na maioria dos conflitos registrados nos discursos forenses, não possuímos as duas versões para o ocorrido. Nesse caso, não se possui a defesa de Cónon para considerarmos os motivos que conduziram ele e seu filho a agredir Aríston, e com isso, também avaliar sua responsabilidade pelo desenvolvimento do conflito. Além disso, o próprio discurso oferece elementos para questionar inclusive a participação de Aríston no conflito. As desavenças entre Cónon e Ctésias começaram dois anos antes de o processo ser levado ao tribunal⁵⁹⁵. Esse intervalo de tempo sugere que talvez a rivalidade entre os dois jovens seja maior do que Aríston apresenta no discurso.

Ainda assim, a ausência do discurso de Cónon não é um empecilho para a análise. Especificamente nesse caso, Demóstenes antecipa os possíveis argumentos de

⁵⁹² Cf. 7.

⁵⁹³ Cf. 8.

⁵⁹⁴ O argumento é de que o cidadão que trata de forma desrespeitosa os outros também tem uma postura inadequada com os negócios da cidade, já que está mais preocupado com a resolução de seus assuntos privados. Esse argumento aparece também no *Contra Mídias* 154, 156, 158, 159 e 167. Cf. 7.

⁵⁹⁵ Cohen: 1997: 131.

Cónon para defender sua atitude e de seu filho (13, 14, 21, 30, 31, 32). O orador, a partir da presumível argumentação de Cónon, reforça a acusação e as características negativas do adversário. A base para essa operação é feita por meio do argumento de Cónon de que existem em Atenas vários jovens, filhos de homens respeitáveis, que se divertem desse modo, reunindo em grupos que são por eles denominados “*ithyphalloi*” (à letra, ‘portadores de falos eretos’) e “*autolekyhtoi*” (literalmente, ‘os que levam o próprio lécito’, portanto ‘sujeitos pobres’, por não terem escravo para desempenhar por eles essa função, ou até mesmo ‘parasita’) (14, 17, 20). Esses grupos, na busca pela diversão, ficam embriagados, perseguem cortesãs e procuram pregar peças nos outros. Dessa forma, as agressões cometidas não seriam ultrajes, mas inocentes brincadeiras. Possivelmente essa argumentação teria um impacto positivo nos juízes, já que, na mentalidade ateniense, a juventude é caracterizada como uma idade propensa ao exagero e a falta de controle. Tais elementos são evidenciados na descrição do caráter do jovem proposto na *Retórica* (Livro II: 1389b):

Mais do que noutras idades, amam os seus amigos e companheiros, porque gostam de conviver com os outros e nada julgam ainda segundo as suas conveniências, e, portanto, os seus amigos também não. Em tudo pecam por excesso e violência, contrariamente à máxima de Quílon: tudo fazem em excesso; amam em excesso, odeiam em excesso e em tudo o resto são excessivos; acham que sabem tudo e são obstinados (isso é a causa do seu excesso em tudo). Cometem injustiças por insolência, não por maldade (καὶ τὰ ἀδικήματα ἀδικοῦσιν εἰς ὕβριν, οὐ κακοῦργίαν). [...] Gostam de rir, e por isso também gostam de gracejar; com efeito, o gracejo é uma espécie de insolência (ὑβρις) bem-educada.⁵⁹⁶

Na descrição, os jovens naturalmente estão predispostos a cometerem a *hybris* e é por causa dela que são levados a praticarem injustiças e violências. O autor também destaca uma característica da juventude que será ressaltada por Demóstenes no decorrer do discurso. Os jovens são propensos ao riso e podem realizá-lo de uma maneira inadequada, numa situação em que é inconveniente. Também complementa que o riso é uma insolência bem-educada, isto é, uma forma de *hybris* que pode ser socialmente aceita. Todos esses aspectos são utilizados pelo orador na descrição da imitação do galo que será analisado no tópico a seguir.

Para reverter essa argumentação que seria favorável a Ctésias e seus irmãos e demonstrar a falta de Cónon, o orador afirma que aos jovens que cometeram um ultraje é válida a aplicação de um atenuante na pena, mas isso não significa que as ações

⁵⁹⁶ Tradução de Júnior, Alberto e Pena (2005).

devam ficar impunes (21). Prosseguindo com seu argumento, diz que se essa atitude excessiva é esperada por um jovem, o contrário deveria ser feito por uma pessoa de mais idade, como demonstração de sua sensatez. Entretanto, Cónon, com os seus cinquenta anos, não repreende as ações dos filhos, mas pelo contrário, os incentiva a realizar tais brutalidades (22). Por causa de sua postura, Cónon é ainda mais culpado, pois deveria representar a prudência e sua ação foi sinônima da *hybris* e por isso é merecedor da pena capital (1).

A utilização da idade como um argumento para a construção das características pessoais que seriam favoráveis e contrárias à pólis também foi adotada pelo orador no *Contra Mídias*. Nele, o adversário é apresentado como um velho, desertor de campanhas, que não cumpre de forma adequada com suas liturgias e que está sempre cometendo atos de *hybris* (166). Já Demóstenes é apresentado como um jovem, interessado em defender os ideais democráticos da cidade.⁵⁹⁷

O *topos* da diferença de idade também foi utilizado por Antífote em um caso de agressão entre um jovem e um idoso, que teve como desfecho a morte do último. Nos argumentos desenvolvidos pela família do morto era importante destacar que foi o jovem que deu início à briga, pois assim ele seria considerado o responsável e também imprudente por dar fortes socos em alguém com a condição física já tão debilitada. Nessa operação, a família ressalta a natureza explosiva dos jovens, que ainda não sabem reter seus excessos ao contrário da sensatez dos velhos, sendo improvável então que o velho, mesmo embriagado, tenha partido para cima do jovem:

Pois o orgulho natural aos primeiros [aos jovens], a plenitude de sua força e a inexperiência na embriaguez os excitam a satisfazer os ímpetos do coração; já os segundos [os velhos], pela experiência no excesso de vinho, pela fraqueza da velhice e pelo medo da força dos jovens, restam temperantes.⁵⁹⁸

Outro aspecto que poderia ser utilizado na defesa de Cónon era a valorização da inimizade entre Aríston e Ctésias, já que uma violenta agressão seria a resposta esperada quando se tem desavenças entre dois jovens. Possivelmente esse elemento teria uma

⁵⁹⁷ Cf. 7. A questão da diferença de idade entre Mídias e Demóstenes oferece um dos aspectos muito debatidos do discurso. A idade entre eles é apresentada no parágrafo 154, no qual o orador afirma ter 32 anos e haver feito mais liturgias que Mídias, que tem 50. A idade apontada pelo orador não corresponde ao período em que o discurso foi escrito se ele tivesse mesmo essa idade. Provavelmente Demóstenes mentiu sobre ela com o intuito de fazer com que a diferença entre a idade dos dois seja maior do que realmente era e assim constituir mais um elemento para a polarização entre o bom e o mau cidadão.

⁵⁹⁸ Antífote: *Tetralogia III*: 3. 2. Tradução de Ribeiro (2008a).

ressonância favorável nos juízes como nos é apresentado nos casos de rivalidades que levaram a agressão física⁵⁹⁹.

Uma das estratégias do orador para determinar que Cónon e seu filho ultrapassaram todos os limites toleráveis foi apresentar para os juízes os possíveis argumentos que seriam utilizados na defesa. A escolha dos itens que irão compor a antecipação dos argumentos foi realizada com cuidado, destacando o que era considerado de maior impacto persuasivo para a audiência. Para isso, optou-se em demonstrar aspectos que eram considerados comuns no conflito entre os dois jovens. O campo das especulações é importante para perceber quais eram as expectativas dos cidadãos em determinado conflito, que no caso do discurso é uma briga entre rivais. Também pode ser utilizado para tentar reconstruir a argumentação do adversário, desde que seja utilizada uma metodologia adequada.

Outra estratégia de Demóstenes para apresentar as características dos envolvidos foi expor a discussão sobre o tipo de processo a ser demonstrado no tribunal⁶⁰⁰. No discurso, Aríston acusa Cónon de agressão, sendo a ação apresentada uma *dike aikeias*. Essa ação era de cunho privado e deveria ser movida pela própria pessoa que sofreu uma violência física. Era culpado aquele que foi o primeiro a desferir o golpe, como também é comprovado pelos exercícios teóricos de Antifonte: “o que deu o primeiro golpe, sendo culpado pelos fatos, deve ser condenado pela lei.”⁶⁰¹ Na confusão de ânimos que normalmente envolvem as brigas, é difícil determinar quem foi o primeiro a começar, por isso era comum que os participantes da briga se processassem mutuamente, como sendo o outro o responsável pelo estopim.⁶⁰² A penalidade para esse

⁵⁹⁹ Cohen: 1997: 130.

⁶⁰⁰ Uma estratégia semelhante foi desenvolvida no *Contra Mídias*: 25 a 26 e em Antifonte: *Acerca do assassinato de Herodes*: 9 a 10. Rubinstein (2005) analisa que os diferentes tipos de procedimentos e os casos envolvidos no tribunal demandam diferentes tipos de estratégia. É demonstrado que há três grandes áreas em que a escolha do procedimento e a natureza do litígio influenciaram a estratégia do orador: primeiro o litigante apela para os juízes demonstrar raiva do comportamento do acusado junto com seus desejos de raiva e de vingança. Segundo, a representação do resultado do caso como um ato de punição infligido ao adversário. Por fim, a representação do papel educacional dos juízes, no sentido de que o veredicto irá instruir o comportamento dos cidadãos, podendo estes ser aceitáveis ou não pela pólis. Já o estudo de Todd (2002) detalha que a escolha do processo também influencia na forma em que as provas, como os testemunhos, serão expostos para os juízes.

⁶⁰¹ Antifonte: *Tetralogia III*: 3. 2. Tradução de Ribeiro (2008a). Outro argumento semelhante, mas desenvolvido pela defesa está na *Tetralogia III*: 2. 1 “Pois ele começou com o primeiro golpe e, se o repeli com ferro, pedra e pau, não fui injusto por isso; com efeito, é justo que os que começam uma briga sofram em contrapartida não as mesmas coisas, mas maiores e mais numerosas. Espancado pelas mãos dele, com as mãos revidei o que sofri: qual dos dois cometeu injustiça (*edikoun*)?” Tradução de Ribeiro (2008a). Nesse trecho ainda, nota-se o alto grau de violência de uma briga, pois ele utilizou de outros instrumentos para causar um dano maior no seu adversário.

⁶⁰² MacDowell: 1986: 123.

delito era o pagamento de uma multa determinada pelos juízes a quem tinha sido agredido.

No primeiro parágrafo, Aríston afirma que diante da agressão sofrida poderia mover contra Cónon uma *graphe hybreos* ou então uma *apogoge lopodyton*. A primeira por causa dos insultos e da violência recebidos e a segunda por assalto, já que suas roupas foram roubadas depois da agressão. Ao longo do discurso, Cónon é apresentado como um malfeitor que é realmente culpado por esses dois delitos e não somente pela *dike aikeias*. No parágrafo 24, há inserção de uma lei que comprovaria sua culpa nos dois quesitos. Uma terceira possibilidade de acusação também aparece no discurso. Aríston argumenta que ficou gravemente ferido e passou um tempo acamado, sendo a sua recuperação desacreditada por todos, inclusive pelo médico que o socorreu (1, 11, 12, 28). Como tal, poderia processar Cónon por uma tentativa de homicídio (20-25) e, dessa forma, o caso deveria ser apresentado ao Areópago. Para se justificar, utiliza um exemplo, no parágrafo 25, de que o pai de uma sacerdotisa de Ártemis foi banido pelo Areópago por apenas ter incentivado o algoz a bater na sua vítima. E prossegue sua argumentação, considerando a decisão justa, pois se deixarem agir livremente aqueles que realizam atos nefastos, seja pela influência do álcool ou do temperamento ultrajante, não haverá qualquer esperança de os ultrajados conseguirem justiça. E ele finaliza esse trecho, afirmando que a situação em que se encontra também é semelhante ao do exemplo citado.

A insistência em explorar as duas primeiras possibilidades e não insistir na acusação de assassinato indica que essa terceira hipótese deveria ser fraca e seria rebatida facilmente por Cónon ao demonstrar a parcela de responsabilidade de Aríston na rivalidade com seus filhos e principalmente contra Ctésias, argumento que os juízes teriam propensão em aceitar. Ainda assim, pode-se estabelecer dois principais objetivos com a inserção dessa possibilidade de escolha processual no discurso. O primeiro e o mais fácil de ser observado é uma tentativa do orador em apresentar os delitos de Cónon como mais graves e ofensivos a coletividade do que a proposta da *dike aikeias* pressupõe. O segundo é a construção de elementos que polarizam as características de ambos.

Nesse sentido, Aríston se auto-apresenta como um jovem modesto e respeitável. Ele sabe ouvir os conselhos de seus amigos e parentes, e por isso é uma pessoa precavida, já que sempre busca a melhor alternativa para a situação. Os mais próximos a ele avisavam-no de que uma ação pública poderia requerer uma complexidade

processual que, por causa da sua pouca idade e de sua condição física abalada, poderia demandar mais de si do que ele estaria em condições de poder suportar (1). Assim, diante da gama de possibilidades ao seu dispor, ele escolheu a que exigia uma pena menor, já que na *graphe hybreos* a penalidade era o exílio, o confisco dos bens ou inclusive a morte.

Por conseguinte, Aríston dentre as suas opções escolheu a ação que envolvia uma pena menor, pois acreditava que as rivalidades entre os jovens poderiam despertar nos juízes o sentimento de simpatia a Cónon, já que o ocorrido poderia ser um fato relativamente corriqueiro e aceitável quando se trata de jovens rivais e por isso não deveria ser punido por uma pena tão severa⁶⁰³. Além disso, Aríston também poderia não ter o amparo social para a condução de uma *graphe hybreos*. Nesse tipo de ação, provavelmente os juízes esperavam que o pleito fosse conduzido por uma pessoa que apresentasse um determinado tipo de idoneidade e projeção social, que Aríston não seria capaz de sustentar diante dos juízes⁶⁰⁴. As ações nos tribunais mobilizam vários recursos sociais, tais como o estatuto pessoal, a rede de amigos, os aliados, a atuação no cenário público e a riqueza. Diante dos conselhos dos parentes e amigos de Aríston, pode-se levantar a hipótese de que ele não seria capaz de mobilizar de forma significativa esses recursos, pelo que as hipóteses de sucesso ficariam reduzidas.

A escolha da ação para o ingresso em juízo era cuidadosa, considerando os elementos com a maior possibilidade de vitória e capazes de captar a simpatia dos juízes. O orador trabalha com todas as outras ações para demonstrar a culpa do adversário e, principalmente, expor o caráter ultrajante de Cónon e de seus filhos. Eles são prejudiciais à cidade, pois acreditam que podem se organizar em grupos e agredir impunemente os cidadãos corretos (20), além de constituírem um mau exemplo para os mais jovens ao mostrarem não ser capaz de discipliná-los (22). Além disso, acaba também por não ser capaz de manter a sacralidade do relacionamento familiar, já que seu filho não tem nenhuma reverência a ele (23). Próximo do final do discurso (39-40), novamente a imagem de Cónon é depreciada com o relato de ações feitas no fim da sua juventude. Ele pertencia a um grupo que era composto por pessoas de caráter duvidoso, sendo que um deles, Báquio, foi condenado à morte pelos juízes como punição para suas infrações. Na companhia desse grupo, Cónon realizava todos os tipos de atos condenáveis, mas principalmente ultrajes e impiedades. O grupo comia as oferendas

⁶⁰³ Cohen: 1997: 134.

⁶⁰⁴ Fisher: 1992: 50; Cohen: 1997: 122.

destinadas a Hécate, além dos testículos de porco oferecidos em sacrifício quando os magistrados se reuniam. Também era comum o grupo proferir insultos e perjúrios contra todos com quem se encontravam.

Para complementar a imagem de que Aríston é um bom cidadão, ele afirma que foi buscar o auxílio da justiça nos tribunais e que os mais fracos devem ter o amparo da lei (18). Além disso, complementa, depois da apresentação das leis no parágrafo 24, que se ele optou em não processá-lo de acordo com essas normas, tal fato mostra que ele é uma pessoa com muito bom senso e que não gosta de litigar, mas isso não indica que Cónon seja menos culpado. Para reafirmar essas características, ele também indica que diante da agressão sofrida não buscou reagir da mesma forma, o que seria o esperado nessa situação, não querendo fazer a justiça com as próprias mãos, pois a expectativa era conseguir isso das instituições da cidade, como salienta no parágrafo 33: “É contra aquele que em primeiro lugar me bateu e me fez os maiores ultrajes (μάλισθ' ὑβρίσθην) que busco julgamento (δικάζομαι), é a ele que eu o detesto e persigo na justiça”⁶⁰⁵. É curioso observar que nesse trecho, ela já aponta para uma animosidade da sua parte. Em outro momento, próximo do final do discurso, Aríston também afirma que levou o caso para o tribunal a fim de obter a justiça contra os ultrajes que contra si ele cometeu:

Então, eu desejo confirmar tudo isso com um juramento, e agora juro por todos os deuses e deusas (τοὺς θεοὺς καὶ τὰς θεὰς), por causa de todos vocês, ó juízes, e também por aqueles que estão a minha volta, que sofri de Cónon os agravos que me levaram à justiça, fui atacado e recebi vários golpes que cortaram o meu lábio, exatamente assim, de tal modo que ele teve que ser costurado. Eu o acuso no tribunal para obter justiça (δίκην) dos ultrajes (ὑβρισθεῖς) que ele cometeu.⁶⁰⁶

Ao apresentar esse perfil psicológico, o orador busca desarticular a principal defesa de Cónon de que Aríston não é tão inocente assim no conflito e teve uma participação na briga maior do que estaria disposto a admitir, o que era mais provável de acreditar diante da longa inimizade dos jovens. Isso seria comprovado no testemunho de Cónon de que quando ele chegou à ágora, seu filho e Aríston já estavam brigando e que Cónon não deu nenhum golpe nele (31). A partir desse momento até o final do discurso,

⁶⁰⁵ ἀλλ' ὑφ' οὗ γε πρώτου ἐπλήγην καὶ μάλισθ' ὑβρίσθην, τούτῳ καὶ δικάζομαι καὶ μισῶ καὶ ἐπεξέρχομαι.

⁶⁰⁶ Demóstenes: *Contra Cónon*: 41. Ταῦτ' ἐγὼ καὶ τότ' ἠθέλησ' ὁμόσαι, καὶ νῦν ὁμνύω τοὺς θεοὺς καὶ τὰς θεὰς ἅπαντας καὶ πάσας ὑμῶν ἕνεκ', ὧ ἄνδρες δικασταί, καὶ τῶν περιεστηκότων, ἧ μὴν παθὼν ὑπὸ Κόνωνος ταῦθ' ὧν δικάζομαι, καὶ λαβὼν πληγάς, καὶ τὸ χεῖλος διακοπεῖς οὕτως ὥστε καὶ ραφῆναι, καὶ ὑβρισθεῖς τὴν δίκην διώκειν.

aparece a temática do falso testemunho. Cónon por seu caráter ultrajante estaria disposto a cometer perjúrio⁶⁰⁷, sendo capaz de utilizar qualquer artimanha para conseguir sua vitória no tribunal:

[...] E eu, cuja palavra é mais correta e em tudo digna de maior confiança do que a tua, ó Cónon, desejo que seja prestado esse juramento, não para evitar a justiça sobre os erros cometidos (δίκην ὄν ἠδίκηκα), como você faz, mas antes em favor da verdade e para não ser de novo sujeito a ultrajes (προσυβρισθῆναι), pois não penso ganhar essa ação por meio de um falso juramento (κατεπιорκησόμενος).⁶⁰⁸

A atitude passiva do agredido e os juramentos foram argumentos utilizados por Demóstenes no *Contra Mídias*. O primeiro foi utilizado para ressaltar as características positivas do orador, como um bom cidadão que acreditava na força das leis e no veredito justo dos juízes. Segundo ele, ninguém conduzido pela cólera deveria fazer justiça com as próprias mãos. Todos os incidentes deveriam ser levados às instituições competentes, estipuladas pela cidade, e principalmente os ultrajes deveriam ser julgados nos tribunais, já que os juízes saberiam dar aos que sofreram injustiças o amparo da lei⁶⁰⁹. Sobre os juramentos, o orador não trabalha na perspectiva do perjúrio, mas constantemente ressalta para os juízes o juramento feito por eles de que seus vereditos deveriam obedecer às leis estipuladas pela cidade, como demonstram, por exemplo, os parágrafos 34, 188 e 212. Na argumentação do orador, a absolvição do seu adversário significaria um desrespeito ao juramento sagrado que todos os juízes fazem antes de iniciarem suas atividades nos tribunais. O recurso desse argumento para atrair a simpatia dos juízes para a causa também está presente em outros discursos como na *Oração da Coroa* (1-2)⁶¹⁰ e no *Sobre os mistérios* de Andócides (9).

Dessa forma, mesmo enfrentando uma situação difícil de conseguir vencer, já que o próprio Aríston poderia ser também responsável pela violência praticada, Demóstenes, com bastante habilidade, explora de forma ampla as circunstâncias do envolvimento de Cónon na rivalidade entre os jovens e utiliza os mecanismos de persuasão para construir uma imagem positiva de Aríston e convencer os juízes de que

⁶⁰⁷ Cf. 2 1. 2. O juramento tem um caráter sagrado, já que a pessoa ao realizá-lo entra em contato com as forças sobrenaturais. Quebrar um juramento significaria mentir para a divindade e por isso tal ato poderia ser considerado uma ação ímpia.

⁶⁰⁸ Demóstenes: *Contra Cónon*: 40. ἐγὼ τοίνυν ὁ δικαιότερόν σου πιστευθεὶς ἂν κατὰ πάντ', ὃ Κόνων, ἠθέλησ' ὁμόσαι ταυτί, οὐχ ὑπὲρ τοῦ μὴ δοῦναι δίκην ὄν ἠδίκηκα, καὶ ὅτιοῦν ποιῶν, ὥσπερ σὺ, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς ἀληθείας καὶ ὑπὲρ τοῦ μὴ προσυβρισθῆναι, ὡς οὐ κατεπιорκησόμενος τὸ πρᾶγμα.

⁶⁰⁹ Cf. 7. Demóstenes: *Contra Mídias*: 76.

⁶¹⁰ Cf. 8.4.

ele foi gravemente lesado. Em oposição, os adversários são desenhados como representantes da *hybris* por excelência. Essas considerações são importantes para entender as razões de que, mesmo sendo Ctésias o inimigo original de Aríston, a ação foi movida contra o seu pai, que nas acusações do orador, além da sua própria *hybris* cometida, também é culpado por não disciplinar o filho da maneira correta e de participar de uma briga que não era sua, incentivando o seu filho a praticar a violência.

Além de todos os aspectos acima elencados para a composição da *hybris* dos adversários, mais um será essencial para a demonstração do ultraje: a descrição da agressão. A violência é narrada com uma riqueza de detalhes que impressiona o leitor⁶¹¹. Parte da estratégia para a descrição da agressão é a repetição do termo *hybris* e de outros, correlacionados como, por exemplo, *aselgeia*⁶¹² que aparece nos parágrafos 2, 4, 5, 13, 25, 26⁶¹³. A combinação desses termos constitui o pilar central da acusação⁶¹⁴.

Apesar de o discurso ser uma *dike aikeias*, a quantidade de vezes que o termo *hybris* aparece chama a atenção. Há um total de 28 ocorrências⁶¹⁵, nos parágrafos 1, 2, 4, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 24, 25, 28, 32, 33, 37, 40, 41, 43 e 44. Na maioria dos casos, o termo tem apenas uma ocorrência por parágrafo, com exceção dos números 1, 13, 24 e 43, que possuem duas ocorrências. Os parágrafos 1 e 24 tratam da possibilidade de Cónon ser processado pela lei que pune o ultraje. O parágrafo 13 narra o testemunho das pessoas que estavam próximas a Aríston no momento em que sua condição física ficou abalada depois da agressão. E por fim, o 43 é uma reafirmação de que Cónon fez um ultraje e por isso deve ser punido:

⁶¹¹ O exagero na descrição da agressão serve para simpatia dos juízes, demonstrando os perigos do comportamento envolvido pela *hybris*, principalmente as consequências da embriaguez. Fisher: 1992: 63.

⁶¹² Os significados para o termo no dicionário grego português (2006) são ‘imprudência’, ‘insolência’, ‘grosseria’ e ‘libertinagem’.

⁶¹³ Outros termos correlacionados são *paroinia*, ‘excesso provocado pela embriaguez’, (4, 5, 14, 16); *anaideia*, ‘falta de respeito’ ou de ‘vergonha’, (33, 37, 38, 42) *poneria*, ‘perversidade’ (37). Fisher: 1992: 50.

⁶¹⁴ Halliwell: 1991: 287.

⁶¹⁵ O número total de 28 ocorrências ocorre nas edições que seguem o mesmo texto que está disponível no *Thesaurus Linguae Graecae* [Ed. W. Rennie, Oxford: Clarendon Press, 1931, Repr. 1960.]. O texto da edição italiana, utilizado como referência para a tradução, contém 27 ocorrências. No parágrafo 8 no lugar do termo *hybrizontes* tem-se *paiontes* (*paio*, bater, espancar). Segundo o tradutor Maspero, na nota que antecede as traduções, o texto utilizado segue o estabelecido por J. H. Vince dos Clássicos da Loeb, da qual ele discorda em poucos pontos. Entretanto, não há qualquer indicação ao longo do texto ou nas notas do final da tradução das razões da divergência com o texto de Vince e em quais pontos o texto grego foi modificado.

Mas Conón irá rogar e chorar. Porém, vocês devem antes examinar quem é mais digno de compaixão (ἐλεινότερος): será aquele que sofreu como eu sofri da parte dele, no caso de receber este novo ultraje (προσυβρισθεῖς) ter de ir embora sem haver obtido justiça (δίκης), ou será Cónon, ao ser justamente entregue à justiça (δίκην). Qual será pois mais do vosso interesse: que seja lícito surrar e ultrajar (ὕβριζεν) ou não? Eu acredito que não. Pois bem, se o deixarem ir em paz, muitos serão como ele, mas se o castigarem, o número será menor.⁶¹⁶

A importância da *hybris* para a argumentação do orador se torna mais expressiva se considerarmos o tamanho do discurso. No total, ele possui 44 parágrafos, sendo que em mais da metade há uma citação da *hybris*.

Ao se observar a posição das ocorrências, nota-se que o discurso inicia e finaliza com a temática da *hybris*. A primeira palavra do discurso é *hybristheis*, participio aoristo passivo, que significa ser tratado de forma ultrajante. Isso deixa claro que a intenção do orador é convencer os juizes dos atos ultrajantes do adversário. Ao iniciar com esse tema, ele cria na audiência uma expectativa, instigando-a a conhecer as razões pelas quais Cónon seria culpado. Os juizes escutam a narrativa dos acontecimentos depois de ter sido formulada uma ideia preconcebida de que esses seriam ultrajantes. E para finalizar sua argumentação, e consolidar a ideia do ultraje, o orador se coloca em conformidade com o que é estipulado pela pólis, e por seguir esses valores, considera inadmissível um cidadão ser ultrajado: “Mesmo que fôssemos todos, de comum acordo, pessoas mais funestas e perversas do que estes, isso não seria por certo razão para nos baterem e ultrajarem (ὕβριστέοι)”⁶¹⁷.

Como já foi apontado, de forma semelhante, Demóstenes utiliza a operação da repetição exaustiva de um termo. O *Contra Mídias* possui um total de 131 ocorrências do termo *hybris* distribuídas nos 227 parágrafos que compõem o discurso. Apesar dessa grande recorrência, nenhum dos dois discursos é uma *graphe hybreos*⁶¹⁸. Mas de forma semelhante, nos dois o ultrajes vai desempenhar um papel importante para a construção da imagem negativa do adversário e para engrandecer o delito cometido por ele. O argumento da *hybris* também serve para demonstrar que as ações dos adversários têm

⁶¹⁶ Demóstenes: *Contra Cónon*: 43. ἀλλὰ δεῖσεται Κόνων καὶ κλαίσει. σκοπεῖτε δὴ πότερός ἐστιν ἐλεινότερος, ὁ πεπονθώς οἱ ἔγὼ πέπονθ' ὑπὸ τούτου, εἰ προσυβρισθεῖς ἄπειμι καὶ δίκης μὴ τυχών, ἢ Κόνων, εἰ δώσει δίκην; πότερον δ' ὑμῶν ἐκάστῳ συμφέρει ἐξεῖναι τύπτειν καὶ ὑβρίζειν ἢ μὴ; ἐγὼ μὲν οἶομαι μὴ. οὐκοῦν, ἂν μὲν ἀφιῆτε, ἔσονται πολλοί, ἐὰν δὲ κολάζητε, ἐλάττους.

⁶¹⁷ Demóstenes: *Contra Cónon*: 44. εἰ γὰρ δὴ ὁμολογουμένως ἔτι τούτων καὶ ἀχρηστοτέροις καὶ πονηροτέροις ἡμῖν εἶναι συνέβαινε, οὐ τυπτητέοι, οὐδ' ὑβριστέοι δῆπου ἐσμέν.

⁶¹⁸ Cf. 7 e Rowe: 1993: 397. A questão do tipo de ação apresentada no *Contra Mídias* é muito debatida entre os especialistas. Alguns defendem que a segunda parte do discurso seja uma *graphe hybreos*, como por exemplo, Rudhardt (1964: 101) e Harris (1989: 125). Eu sou favorável à tese de que todo o discurso constitui uma *probole* (Leite: 2009: 35-42).

uma dimensão pública negativa maior do que uma simples rivalidade. Dessa maneira, os atos são prejudiciais a toda coletividade e por isso devem ser punidos de forma severa.

O *Contra Cónon* se desenvolve em torno da temática da violência e das consequências negativas de sua exposição, que pode ocorrer em três níveis: físico, verbal e simbólico. A violência pode ser entendida como um conjunto de atos que modifica de forma brusca o estado natural das coisas e sua intensidade é medida a partir dessa modificação que produz na realidade. Por isso, ela é difícil de ser mensurada. Dessa forma, ao falar da violência estamos nos remetendo a uma alteração de uma determinação estipulada pela coletividade a ser seguida. Falar de violência é ao mesmo tempo se remeter a uma ordem, a uma norma, que foi quebrada e que produz consequências negativas para o grupo.

Cónon e seus filhos realizaram uma violência, pois rebaixaram um cidadão da condição que normalmente lhe é própria, alterando assim a ordem determinada pela pólis. Além disso, eles praticaram os três tipos de violência, que são expostos no discurso por meio de diferentes métodos.

No início do discurso, a ênfase é para a violência física já que após citar a *hybris* narra que sua recuperação das marcas deixadas pelo ato de violência estava desacreditada por seus parentes e médicos, afirmando que por causa disso Cónon era merecedor da pena capital (1). Depois, ele prossegue narrando um incidente durante sua efebia. Aríston, enquanto estava numa guarnição na fronteira da Eubeia, foi agredido pelos filhos de Cónon, que já tinham um comportamento reprovável nessa época, pois eles juntamente com os outros amigos de seu bando estavam constantemente embriagados e realizavam muita balbúrdia, sendo um grande incômodo para o acampamento (3-5). Apesar disso, eles não sofriam qualquer tipo de represália, já que eram protegidos por Cónon, o que é mais um indício de que ele poderia ocupar uma situação de destaque dentro da sociedade ateniense.

Dois anos depois, enquanto Aríston estava passeando com um amigo de nome Fanóstrato pela ágora à noite, foram perseguidos pelos filhos de Cónon e também por ele, sendo que todos estavam embriagados (7-8). Fanóstrato conseguiu fugir, mas Aríston foi agredido brutalmente e depois foram ditos a ele vários insultos e palavras

vulgares que por respeito aos juízes ele se recusou a repetir no tribunal (9)⁶¹⁹. De acordo com o seu ponto de vista, essa agressão aconteceu de forma totalmente inesperada, sem que ele tenha realizado qualquer tipo de provocação. Sendo assim, essa violência física e verbal é decorrente do caráter ultrajante de toda a família do agressor e da incapacidade do pai em educar de forma adequada os seus filhos.

A gravidade da violência é comprovada pelo testemunho do médico (11-12), que serve como um argumento técnico, uma evidência. De acordo com o médico, quando encontrou Aríston ele estava com dores em todas as partes do corpo, principalmente no abdômen, circunstância que o impedia de se alimentar corretamente. Além disso, foi acometido por fortes febres e por uma terrível hemorragia que quase o matou.

A agressão, em todos os seus aspectos, é descrita com uma grande riqueza de detalhes. O início, com as perseguições pelas ruas de Atenas, é narrado de forma minuciosa, que transforma o discurso numa valiosa fonte para a reconstituição do ambiente da ágora na Atenas do século IV, trabalho que foi feito por Fowler (1958). A autora em seu artigo contrapõe o discurso com outras fontes textuais e arqueológicas para reconstruir a topografia do lugar. Millett (1998), num trabalho que discute os diversos tipos de encontros realizados na ágora, demonstra o caráter público do lugar e a sua importância para o desenvolvimento de vários aspectos da vida política, social, religiosa e econômica da pólis, constituindo, assim, o centro simbólico de toda a cidade. As relações pessoais na Atenas clássica são expressas através do respeito ao contexto físico da cidade⁶²⁰. Por isso, a inserção de detalhes topográficos deveria surtir alguma empatia nos juízes, já que haveria para eles alguns lugares onde se deveria portar com mais respeito, como por exemplo na ágora.

A violência começou diante do Leocório. O local era sagrado, pois segundo o mito, foi ordenado que uma vítima humana fosse imolada para que a cidade voltasse a prosperar. Depois prosseguiu no Ferefátio, um templo dedicado a Perséfone. Assim, a perseguição se inicia diante de dois lugares considerados sagrados, demonstrando um desrespeito não só à condição de cidadão, mas também um desacato à cidade e àquilo que ela institui como sagrado. Nesse trecho, não há nenhuma referência clara à impiedade, mas era considerado ímpio qualquer autor de crime que fosse cometido nos arredores de um templo. Esse argumento não foi explorado por Demóstenes,

⁶¹⁹ Demóstenes no *Contra Mídias* (79) utiliza o mesmo argumento para indicar que o seu inimigo disse palavras tão vergonhosas e insultantes diante de sua mãe e irmã quando invadiu a casa do orador, que não teria coragem de repeti-las diante dos juízes, pois consideraria isso uma ofensa.

⁶²⁰ Millett: 1998: 206.

possivelmente porque seu foco era rebater um possível contra-argumento de Cónon de que a ágora era um ambiente de competitividade recíproca⁶²¹. O orador esperava atenuar esse argumento perante os juízes com a indicação de que Cónon e seus filhos estavam bêbados depois de participar de um *symposium* e ocupavam as ruas com atividades claramente anti-democráticas: perseguir e espancar outros cidadãos. Além do ultraje feito por causa da agressão, eles também cometeram uma *hybris* ao não respeitar os espaços públicos.

A violência se torna ainda um ultraje mais grave, quando Cónon começa a imitar um galo. Nesse momento, acontece a violência simbólica. Suas consequências poderiam extrapolar o momento do acontecimento, acarretando graves prejuízos para a vida social da pessoa. Isso porque um homem que sofreu uma *hybris* poderia se tornar um alvo de várias piadas⁶²², comprometendo assim sua auto-imagem construída diante da sociedade.

6.2 O galo e o riso: a violência simbólica

A descrição da agressão ganha ainda mais vida com a narrativa do canto vitorioso de Cónon sobre seu inimigo que estava deitado na lama, depois de ser surrado e despido (9). Cónon imitava o som de um galo cantando e dobrou e balançou os braços como se fossem asas da ave. Essa cena para os leitores modernos pode despertar uma estranheza e até mesmo o nosso riso, já que durante as brigas não é comum ver um dos participantes imitando o canto das aves como sinal de vitória⁶²³. Essa estranheza nos provoca uma inquietação que nos leva a questionar a veracidade da cena. Esse quadro pitoresco desenhado por Demóstenes seria real ou não passou de uma criação do orador para atrair a simpatia dos juízes? Na perspectiva de Schmitz⁶²⁴, num debate que discute a plausibilidade nos oradores gregos, essa narrativa deve ser verdadeira, pois ela é demasiadamente estranha para ser lucubração imaginativa, o que poderia causar estranheza na audiência. Como já foi dito antes, é difícil estabelecer a veracidade dos fatos, ainda mais sobre esse ponto em que, no discurso, não é apresentada nenhuma provável contra-argumentação de Cónon. Mais frutífero do que discuti-la é perceber os

⁶²¹ Millett: 1998: 228.

⁶²² Cohen: 1997: 133.

⁶²³ Na cultura brasileira, dobrar os braços e balançá-los como se fosse asas é uma referência à galinha. Quando a pessoa faz isso para seu adversário é para insultá-lo, chamando-o de covarde. Também como sinônimo de covardia do adversário pode imitar o som da galinha.

⁶²⁴ Schmitz: 2000: 68.

elementos destacados na argumentação que possam provocar qualquer tipo de sentimento dos juízes, seja um sentimento de compaixão pelo agredido, um riso pela teatralidade de Cónon ou uma repulsa pelo adversário, considerando suas ações terríveis e desmedidas.

O primeiro passo para entender as razões que conduziram à escolha da narração específica desse ato e sua amarração com o elemento central do discurso, que é a *hybris*, é compreender o papel simbólico da imagem do galo para a sociedade ateniense. Depois desse passo irá se analisar se a referência ao galo poderia ser capaz de suscitar o riso, determinar a relação entre o riso e a *hybris* e, por fim, perceber se essa foi uma operação utilizada pelo orador para a construção do caráter de Cónon como um sujeito capaz de cometer diferentes ultrajes.

6.2.1 A figura do galo na mentalidade grega

Antes de iniciar os breves apontamentos sobre a representação do galo na mentalidade grega, é importante ressaltar que nossa percepção da realidade está pautada numa perspectiva urbana e industrial, que é alimentada pelos meios de comunicação em massa atuais e pelo desenvolvimento de novas mídias digitais. Isso faz com que se esqueçam com facilidade as metáforas do mundo rural e que, quando nos deparamos com elas, nos provoque uma estranheza, como é argumentado na posição de Schmitz. Isso gera no leitor moderno uma inquietação ao se deparar com o galo associado à luta e sendo utilizado como metáfora para rebaixar o adversário. Essa estranheza diminuiu ao lembrarmos que, também na atualidade, o galo é considerado um animal combativo, sendo realizado em diversas partes do mundo rinhas que conseguem atrair uma quantidade considerável de pessoas, mesmo quando o país as declara uma atividade ilícita. A prática das rinhas remonta à Antiguidade. Especificamente no caso ateniense, era uma atividade muito popular, compondo a diversão principalmente dos jovens. As rinhas aconteciam em diversos pontos da cidade, sendo comum na *ágora*⁶²⁵. Algumas vezes eram realizadas no teatro. Os jovens eram incentivados a assistir à luta toda que era considerada um espetáculo, pois era uma forma de externar a potência viril, aspecto valorizado pela cultura ateniense. No teatro, o galo é o símbolo do *agon*, sendo representado ao lado de Dioniso.

⁶²⁵ Millett: 1998: 215.

Além da sua associação com o combate, em diferentes culturas o galo foi considerado um animal representativo da fertilidade e da lascívia. Mesmo reconhecendo essas características em várias sociedades, a representação do galo na sociedade ateniense irá adquirir contornos próprios devido as suas peculiaridades socio-históricas, como demonstra Csapo em dois artigos (1993a, 1993b). Nesses trabalhos, é argumentado que serão os valores dominantes dessa sociedade que irão transformar galo em um símbolo de virilidade. A imagem da ave também está relacionada com as noções de sexo, violência e dominação. Esse conjunto de relações foi utilizado para representar as relações de poder existentes na sociedade na época. O galo significaria as forças básicas que constituem a sociedade ateniense⁶²⁶, demonstrando a sua redistribuição desigual de poder e suas disputas pela conquista de um estatuto social. E por representar esse constante estágio de conflito, a aparição mais comum do galo nas artes e na literatura acontece no contexto da rinha⁶²⁷, pois ela demonstra a própria luta dos homens que acontece em diferentes níveis na competitiva sociedade ateniense. Cada um, na sua busca pelo reconhecimento do outro, gera elementos díspares que produzem atritos e os resultados podem ser vistos no estabelecimento de grupos rivais. Assim, a competitividade do galo é utilizada para expressar as relações entre os homens, bem como os sentimentos despertados por elas.

Essa natureza bélica da ave a aproximava de Ares, sendo ele oferecido ao deus e também a Héracles. Já sua fertilidade e luxúria o tornavam próximo de Afrodite. Por pertencer aos domínios de Ares e de Afrodite, o galo era o presente preferido dos casais homossexuais masculinos, sendo dado pelo homem mais velho ao jovem alvo do seu amor. Assim, o galo também representa a homossexualidade, com suas contradições⁶²⁸, já que ela também tem um componente de dominação. O galo também era oferecido a outras divindades, tais como Leto, Hermes, Deméter, Perséfone e Asclépio⁶²⁹, pois era considerado uma criatura liminar, por causa da sua natureza, já que canta sempre ao amanhecer. Também era o símbolo da transição da noite para o dia, marcando assim o tempo. Estava associado à vida, à morte e ao renascimento⁶³⁰, como demonstra Luciano, ao transformar o galo numa das personagens centrais de *O sonho ou o galo*, em que o galo passa por diversas vidas sendo uma delas o ilustre filósofo Pitágoras.

⁶²⁶ Csapo: 1993a: 26.

⁶²⁷ Csapo: 1993a: 9.

⁶²⁸ Csapo: 1993a: 22.

⁶²⁹ Most (1993) analisa as conotações para o pedido de Sócrates para que seja sacrificado um galo a Asclépio, no final do *Fedro*.

⁶³⁰ Csapo: 1993a: 8.

O galo na mentalidade grega simbolizava a soberba, a belicosidade, o litígio ou o *agon*, o ardor amoroso incontrolável e o canto. O desenvolvimento dessas características simbólicas está diretamente relacionado com traços físicos e o comportamento natural típico do galo, que o diferencia das demais aves. Os galináceos têm uma alta fertilidade. As galinhas estão sempre copulando: todos os dias, em qualquer lugar e mais de uma vez ao dia. Essas características facilmente indicam a lascívia que também é expressa pelo comportamento agressivo, já que os galos brigam para assegurar a dominação sexual em todo o galinheiro. Outros elementos físicos remontam também a uma conotação fálica, já que ele tem uma tiara ereta de cor avermelhada, que se acentua no momento dos combates. A virilidade de um galo é representada por sua crista, já que quando ele é castrado, o vermelho perde sua expressividade tornando-se opaco. As esporas nos pés dos galos também são outro símbolo da sua combatividade, indicando que estão sempre prontos para brigar e brigam por quase tudo. Quando vencem, os galos anunciam sua vitória com um forte canto. É essa atitude que vai ser utilizada pelo orador para demonstrar a *hybris* do seu adversário.

Na mentalidade ateniense, já havia uma associação entre o canto vitorioso e uma postura soberba, que poderia conduzir a um destino nefasto. Esses aspectos são apresentados por Esopo em *Os dois galos e a águia*. Nessa fábula, dois galos lutam por causa de uma galinha. O vitorioso, imbuído de vaidade e orgulho, sobe no ponto mais elevado de uma árvore e canta bem alto. Então, de repente, surge uma águia e o captura. O perdedor sai do esconderijo e passa a perseguir as galinhas despreocupadamente.

Esopo em mais duas outras fábulas registra a índole competitiva do galo. Em *Os galos e a perdiz* a competitividade conduz ao excesso. O poeta narra que um agricultor compra uma perdiz e a leva para ser criada junto com os seus galos. Quando chega, a perdiz é atacada pelos galos. Ela pensa que a rejeição e a agressão eram consequência de ela ser de uma espécie diferente. Logo depois, ela vê dois galos brigando até sangrar e termina sua reflexão afirmando que não precisava mais se preocupar, pois os galos não poupam nem os da própria espécie. Nesse caso, o excesso é marcado pelo sangramento, indicando a extrema violência a que foi conduzida a disputa, e também pela capacidade de agredir de forma brutal o semelhante.

Da mesma forma que o galo, o homem também briga com seus semelhantes até sangrar e depois anuncia sua vitória para que possa ser admirado por todos. O canto do

galo além de constituir sinal de sua vaidade também indica sua virilidade⁶³¹, sendo sua voz capaz de espancar um animal tão feroz quanto o leão. Em *O asno, o galo e o leão*, Esopo conta que um galo ciscava perto de um asno quando surgiu um leão que atacou o asno. O galo começou a cacarejar e o leão fugiu. Segundo a tradição grega, o canto dos galos é capaz de assustar os próprios leões.

A figura do galo com o seu canto vitorioso e sua atitude soberba foi utilizada por Ésquilo em *Agamêmnon* para a representação de Egisto cioso de sua vingança contra o rei, planejada ao lado de Clitemnestra. O corifeu, no êxodo, se dirige a ambos e pronuncia: “Vangloria-te, mostra-te corajoso, como um galo ao pé da galinha.”⁶³²

Todos os elementos acima relacionados nos ajudam a entender as razões para que o galo fosse o animal escolhido para representar os valores da cultura falocêntrica ateniense⁶³³ e a sua inserção no discurso de Demóstenes.

6.2.2 Cónon e a imitação do galo

A imitação do galo por Cónon possui um elevado grau de violência simbólica. O seu canto vitorioso sobre o corpo prostrado de Aríston, que não conseguia ter forças nem para se levantar nem para falar (8), tem a intenção de humilhar o adversário remetendo a um apelo erótico e agressivo, pois o galo sodomiza o derrotado.

Essa imitação é uma forma de *hybris*, pois rebaixa o cidadão do seu estatuto natural e o ridiculariza na frente de todos, tornando-o motivo de piada. O riso despertado nesse episódio será utilizado pelo orador para demonstrar o caráter humilhante do ato do adversário e a intencionalidade de cometer a *hybris*.

6.2.3 O riso da audiência

Os tradutores de tragédias e comédias enfrentam, com muita frequência, diferentes percalços no seu ofício. Um dos mais difíceis é recriar os aspectos não textuais presentes nas peças, como por exemplo, os gestos e as entonações usados pelos atores e as metáforas e alegorias realizadas por eles. Essa dificuldade se dá pelo fato de as nossas fontes serem majoritariamente o texto escrito, tornando as informações sobre

⁶³¹ Capso: 1993a: 14.

⁶³² Ésquilo: *Agamêmnon*: 1671. Tradução de Pulquério (2007). Aristófanes, em *Rãs* (935), faz uma referência a essa passagem, questionando se era realmente necessário colocar um galo em cena.

⁶³³ Capso: 1993b: 124.

esses aspectos restritas e escassas. Semelhantemente, os estudiosos dos oradores também enfrentam dificuldade em estabelecer como os elementos não textuais podem ser utilizados de forma persuasiva, para se tornar mais um ingrediente para atrair a simpatia dos juízes. Dentre esses elementos, o riso constitui um elemento não textual importante e, na maioria das vezes, é utilizado com o intuito de depreciar o adversário. O riso pode expressar diferentes sentimentos tais como uma simples zombaria, culpa, hostilidade, vergonha e uma depreciação que seria um indicativo da *hybris*.

O riso tem uma relação estreita com a *hybris*, pois por meio dele pode-se expressar a ultrapassagem de um limite que é estabelecido na coletividade. Zombar de uma pessoa é uma forma de rebaixá-la da condição à qual pertence. O riso considerado *hybris* é associado a termos negativos que servem para ridicularizar e envergonhar o outro.

Para reconstituir o riso, primeiramente tem-se que pensar nos elementos que o despertam. As cenas que são cômicas para nós, não o eram necessariamente para os gregos antigos e vice versa. Uma forma fácil de iniciar a nossa tarefa é separar numa leitura preliminar do texto as passagens que nos despertam o riso, como a imitação do galo, e depois investigar se na passagem há alguma referência a elementos que os atenienses considerariam engraçados ou mesmo alguma referência ao riso.

No nosso caso de estudo, nos parágrafos anteriores à narrativa da imitação (4 ao 6), o orador utiliza vários termos para marcar o riso hostil dos agressores. Na contra-argumentação de Cónon, o riso zombeteiro é um dos comportamentos típicos dos jovens e, por isso tudo, inclusive a imitação do galo, não passaria de uma simples brincadeira. Já Demóstenes apresenta o riso expresso pela juventude como um sinal de perigo, já que representaria um desequilíbrio das relações estipuladas pela sociedade. Assim, na sua ótica, a punição de Cónon era uma medida eficaz para assegurar que o riso prejudicial fosse contido, assim preservando a ordem social⁶³⁴, já que, com o caráter pedagógico da pena, outros jovens não cometeriam abusos no momento de expressar seus sentimentos, principalmente suas rivalidades.

Outra cena de comicidade aparece no *Contra Mídias*⁶³⁵. O tom sério e concentrado da narrativa é quebrado com a descrição dos mistérios existentes em torno do nascimento de Mídias. Demóstenes conta que a mãe verdadeira de seu adversário é a mais inteligente dentre todas as mulheres. Já sua mãe adotiva é a mais estúpida. A sua

⁶³⁴ Halliwell: 1991: 288.

⁶³⁵ Cf. 7.

explicação para essas afirmativas é que a primeira logo no nascimento se desfez dele, dando para sua mãe de criação, que podendo escolher qualquer criança o comprou (150). Não é possível confirmar a informação apresentada por Demóstenes. O mais provável é que a venda de Mídias quando ainda um bebê tenha sido inventada pelo orador. Essa afirmação que parece ser estranha e descolada do texto, ganha sentido se analisada através da perspectiva de que um dos objetivos do orador era criar uma polarização entre Mídias e ele. Com isso, há demonstração de que o primeiro somente se transformou num rico cidadão ateniense por um golpe do destino. Essa rejeição na tenra infância poderia facilmente se transformar em um motivo de piada, depreciando o adversário, um dos objetivos de Demóstenes.

Os exemplos demonstram que diferentes tipos de riso podem ser despertados na audiência. De uma maneira geral pode-se dividir o riso em dois tipos⁶³⁶. O primeiro é espontâneo e não traz grandes consequências sociais, pois está de acordo com as convenções compartilhadas por todos aqueles que participam do riso. Além disso, ele é decorrente de uma apreciação diante de um fato e é acompanhado de um relaxamento corporal e mental. O segundo é o riso consequente, feito com uma intenção. Na maioria das vezes, o intuito é causar vergonha, constrangimento ou denegrir uma reputação, como no caso de Mídias e Demóstenes. Esse tipo de riso provoca a ridicularização do outro e desperta sentimento antagônicos de aprovação e reprovação dentro da sociedade. Esse é o tipo de riso que na visão do orador deve ser contido e se torna perigoso se é continuamente manifestado pelos jovens.

Os discursos podem apresentar técnicas de difamação capazes de beirar a comicidade. O riso como arma retórica serve para medir a resposta do público diante dos argumentos apresentados e fazer com que o orador perceba se sua audiência está em sintonia com a exposição dos argumentos. Por outro lado, o riso, principalmente o praticado fora da hora, também pode indicar o oposto, que os argumentos não convenceram os juízes e por isso estão sendo desprezados por eles.

O riso constitui uma arma utilizada entre os inimigos com o objetivo de se ofenderem. Essa prática social pode indicar um sentimento de punição ou de vingança e até mesmo pode ter um sentido educativo. O homem que se sente muito superior aos outros, quando se torna alvo de piadas, tem a sua condição rebaixada, sendo o riso um alerta para o homem da sua condição de mediocridade, e como ele é um ser frágil no

⁶³⁶ Halliwell: 1991: 182-3.

kosmos e que sua sorte pode mudar a qualquer instante. Dessa forma, partes das narrativas que provocam o riso são escolhidas deliberadamente pelos oradores para alcançar o seu objetivo, seja para despertar o riso da plateia e por meio disso produzir a diminuição do *ethos* do adversário, seja para mostrar seu caráter inadequado.

O estudo do riso nos discursos desperta nossa atenção para a ideia de uma teatralidade presente nas reuniões públicas atenienses, o que não significa que elas não possuíam uma solenidade e uma sobriedade. Deve-se pensar que o riso para a mentalidade ateniense não seria tão estranho ao ambiente solene quanto o é para nós. Os atenienses colocaram o riso dentro do próprio ambiente sagrado, como é fácil lembrar através da execução das comédias nos teatros durante os festivais religiosos.

Assim, diante dos pontos colocados ao considerar a menção da imitação do galo no discurso por Demóstenes deve-se antes pensar na familiaridade dos gregos com as brigas de galo e a imagem que essa ave ecoa com o seu canto vitorioso na mentalidade da época. A partir daí, percebe-se claramente que a narração deste episódio foi utilizada com o intuito de demonstrar que Cónon, além de ser culpado da agressão, também é culpado de *hybris*.

6.3 A violência como uma das facetas da *hybris*

O *Contra Cónon* possui uma vasta referência à *hybris*, mas não apresenta referências específicas à *asebeia*. Entretanto algumas ações consideradas ímpias são inseridas no discurso para reforçar os aspectos negativos do adversário e principalmente o seu caráter ultrajante, como foi demonstrado na argumentação desenvolvida do falso juramento e na descrição topográfica.

A repetição da *hybris* nos discursos de Demóstenes, especificamente nesse e no *Contra Mídias*, indica que essa estratégia persuasiva teria boas chances de atrair a simpatia dos juízes, sendo um termo com um forte conteúdo moral, ao indicar um insulto à honra do sujeito⁶³⁷. Mesmo não sendo o objeto central da acusação, a repetição nos discursos serve para demonstrar a culpa do adversário e que isso é uma consequência do mau uso da sua condição social dentro da cidade. Cónon e Mídias praticam ultrajes porque estão apoiados por suas riquezas, já que muitos temem em denunciá-los⁶³⁸. Já os filhos de Cónon teriam esse comportamento por causa da idade,

⁶³⁷ Cohen: 1997: 20.

⁶³⁸ Demóstenes: *Contra Cónon*: 5, 6, 44; *Contra Mídias*: 66, 96, 135, 138.

pois a juventude era considerada a idade dos excessos⁶³⁹. Era *topos* comum a associação entre a *hybris* com a riqueza e a juventude. Para Aristóteles, os ricos e jovens agem de maneira ultrajante, pois consideram que através da depreciação do outro conseguiram se distinguir dos demais. O filósofo complementa que o prazer do ultraje advém da crença de que ao rebaixar o outro está se tornando automaticamente superior a todos⁶⁴⁰.

A ênfase sobre esse *topos* permite ao orador explorar na sua estratégia persuasiva um sentimento de ressentimento contra os ricos que agem de forma indevida com relação à cidade, pois são os mais propensos a cometer ultrajes.

Dessa forma, a narrativa da agressão se destaca pela riqueza de detalhes expostos que dá ao ouvinte a ideia clara de um quadro pitoresco que envolvia a agressão desenvolvida por um grupo de jovens baderneiros. A descrição ainda se torna mais vívida com a narrativa da imitação de galo feita por Cónon, que se torna o símbolo de seu descuido legal e da sua *hybris*. Além disso, essa narrativa tornaria Cónon capaz de realizar todos os atos dos quais é acusado. Essa ênfase nos detalhes tem o objetivo de atingir a esfera emocional dos juízes, já que facilita a construção de apelos emocionais, tornando-os predispostos a condená-lo.

⁶³⁹ Cf. 6.1.

⁶⁴⁰ Aristóteles: *Retórica*: Livro II: 1378b.

CAPÍTULO 7

O desrespeito ao sagrado como elemento definidor do mau cidadão em Demóstenes: o caso de Mídias e Neera

As noções de *hybris* e *asebeia* foram utilizadas por Demóstenes para a construção de um *ethos* que polariza sua identidade frente à de seu adversário. Nesse esforço de caracterização, o adversário se sobressai como a personificação do mau cidadão, com ênfase nas ações consideradas prejudiciais a pólis. Com isso, em alguns discursos do orador, os delitos, mesmo tendo uma dimensão privada, adquirem uma proporção pública, já que podem atingir a todos os cidadãos. Dentre as ações que provocam esse efeito, pode-se citar a negligência com o sagrado, a impiedade, que é utilizada por Demóstenes para reforçar perante os juízes a qualidade de mau cidadão e a necessidade de sua punição, que estaria de acordo com os ditames divinos e humanos.

Os discursos *Contra Mídias* e *Contra Neera* apresentam diversas semelhanças no uso da impiedade no seu percurso argumentativo. Apesar de ambos os discursos circularem pertencendo ao *corpus Demosthenicum*, a autoria do *Contra Neera* é atribuída a Apolodoro. Nos dois discursos, a impiedade desempenha um papel essencial na caracterização negativa dos adversários, que tem como ponto essencial a demonstração de como eles são maus cidadãos. Essa operação não fica restrita apenas a eles, mas também abrange outros elementos dos grupos sociais a que pertencem.

No primeiro discurso, Mídias faz parte do grupo político de Eubulo, que exerceu um importante papel no cenário político ateniense, principalmente após a revolta e a separação dos aliados da Segunda Confederação Ateniense, que reduziu a fonte de renda da cidade. Para diminuir os custos, o grupo de Eubulo era defensor de uma política menos agressiva com os macedônicos, devendo evitar operações onerosas e com poucas chances de sucesso e concentrar seus esforços na manutenção de locais importantes para o abastecimento da cidade como a Eubeia⁶⁴¹. Demóstenes os acusava de apatia diante do avanço de Filipe por não quererem arcar com os custos necessários de uma ofensiva. No ataque à figura de Mídias, o orador faz uma severa crítica ao comportamento dos ricos, que se tentam esquivar de suas liturgias e se esquecem de suas obrigações para com a pólis. Mídias utiliza de forma inapropriada a sua riqueza, tentando subornar os juízes e os que sofreram algum tipo de agressão da sua parte (139,

⁶⁴¹ Cf. 8.1. Mossé: 2004: 125.

215). Além disso, gasta muito com o luxo e requinte, sendo, nos assuntos privados, nem moderado, nem modesto, virtudes que são essenciais ao bom cidadão (98, 159)⁶⁴². A marca do seu excesso é expressa até mesmo na sua moradia em Elêusis, descrita como sendo tão grande que é capaz de ofuscar todas ao seu redor, já que por causa de seu tamanho impede que as demais casas recebam os raios do sol, forçando-as a permanecer na constante penumbra (158).

Ao aproximar os dois, Demóstenes tenta caracterizar o grupo de Eubulo como o dos ricos, que agem de acordo com os próprios interesses e desdenham os da cidade, indicando, dessa forma, que o partido dele não é confiável. Para ainda confirmar que os amigos de Mídias são ricos e que também utilizam o dinheiro em detrimento da cidade, Demóstenes cita mais quatro ricos, sendo que dois já foram trierarcas, e um banqueiro que são amigos próximos de Mídias e que lhe prestam auxílio, promovendo subornos e chantagens para que os ofendidos não o processem (208)⁶⁴³.

A ação contra Neera tem o evidente objetivo de atingir Estéfano, que era do grupo político contrário ao de Teomnesto e Apolodoro. O processo foi movido pelo primeiro que pronunciou o discurso até ao parágrafo 15, parte que expõe as faltas cometidas por Estéfano a ele e a Apolodoro. O restante do discurso, até ao parágrafo 126, é feito por Apolodoro. A justificativa para que ele fosse seu *synegoros* é que sofreu inúmeros danos de Estéfano, além de por ser mais experiente nos assuntos jurídicos:

De fato, ele é mais velho do que eu, é mais experiente em leis, e ele mesmo está firmemente interessado em todas essas coisas e, ainda, foi injustiçado (ἀδικηθείς) por este Estéfano aqui presente, de modo que ele seja o primeiro a vingar-se corretamente.⁶⁴⁴

Os ânimos entre Estéfano e Apolodoro se acirraram com a discussão em torno do uso do fundo do *theorikon*⁶⁴⁵ (3-5). Apolodoro, que pertencia ao grupo político de Demóstenes, era favorável a que o dinheiro do *theorikon* fosse utilizado para fins militares para custear o ônus dos conflitos travados devido ao avanço de Filipe da Macedônia na região da Eubeia e em Olinto⁶⁴⁶. Estéfano moveu contra ele um processo

⁶⁴² Cf. 8.4.

⁶⁴³ Demóstenes também indica que, por causa da riqueza de Mídias, pessoas de baixa condição se aproximam dele para a realização de qualquer tipo de serviço, principalmente os de natureza ilícita (139).

⁶⁴⁴ Contra Demóstenes: *Contra Neera*: 14. Tradução de Onelley (2011).

⁶⁴⁵ O *theorikon* foi criado para que os cidadãos pudessem assistir às representações teatrais em honra a Dioniso. No século IV, há indícios de que haveria uma lei que permitiria que esse fundo fosse transferido para complementar os gastos militares.

⁶⁴⁶ Cf. 8.1.

por ação ilegal, já que essa medida desagrava muito ao *demos*, que desejava que o dinheiro continuasse a ser gasto para custear a participação nas apresentações de teatro nas festividades dionisíacas (4-6).

Apesar de tentar envolver Estéfano na acusação, durante todo o discurso é a figura de Neera que se destaca, pois grande parte do discurso se detém a dar uma descrição detalhada da sua vida e de sua filha. Ela é acusada de ser uma *hetaira* estrangeira que usurpou o direito de cidadania, pois ela vivia como se fosse uma cidadã casada com um cidadão ateniense. Além disso, a filha de Neera, Fano, é estrangeira como ela, já que seu pai nem ao menos é um cidadão ateniense. Dessa forma, Estéfano não era seu pai. Seu crime foi se passar por legítima cidadã ateniense, e pela intermediação dele foi dada em casamento a vários atenienses, que foram enganados pelos três, já que acreditavam estar desposando uma verdadeira cidadã.

Ainda para complementar a lista de delitos dos três, a acusação refere que eles cometeram uma grave impiedade. Com efeito, um desses casamentos foi com Teógenes de Corónides que se tornou arconte-rei. Ele é caracterizado no discurso como sendo pobre e inexperiente nos assuntos públicos (72). Uma das obrigações da esposa do arconte-rei era presidir aos cultos a Dioniso e realizar sacrifícios secretos em nome da cidade. Esse evento vai ser explorando durante uma parte do discurso (72-93) e serve para indicar a desconsideração de Estéfano para com os aspectos essenciais a pólis. O parágrafo 110 sintetiza bem as razões expostas ao longo do discurso pelas quais os autores do processo consideram que Neera deve ser punida:

Neera [...], porque, sendo estrangeira, convive, contrariamente à lei, com um cidadão, porque deu em casamento a Teógenes, o antigo rei, sua filha adúltera, que cumpriu os sacrifícios secretos em nome da cidade e foi dada como esposa a Dioniso.⁶⁴⁷

O *Contra Mídias* representa a ação jurídica movida por Demóstenes contra Mídias por tê-lo agredido durante as Grandes Dionisíacas do ano de 348, enquanto exercia a liturgia da coregia. Além disso, o orador também evidencia a tentativa de destruir os objetos relacionados ao corego, a coroa, e também de atrapalhar o treinamento do coro. O orador também narra os outros embates jurídicos travados pelos dois, já que Mídias tentou incriminá-lo por outros crimes: a tentativa de homicídio de Nicodemo (104-130) e de deserção (103). Os dois eram declarados inimigos pessoais e

⁶⁴⁷ Tradução de Onelley (2011).

eram, igualmente, inimigos políticos, como já se observou acima. As desavenças entre eles são utilizadas pelo orador para aumentar a gravidade da agressão cometida por Mídias, já que ela foi intencional.

O uso da impiedade nesse discurso se relaciona diretamente com a agressão sofrida, pois ela aconteceu enquanto Demóstenes desempenhava uma liturgia religiosa. Dessa forma, há uma associação entre a violência física e a perturbação da esfera religiosa. Ao longo de todo o discurso, não é apresentado nenhum outro tipo de prova, que não seja a argumentação do orador, para demonstrar a ligação direta entre a impiedade e uma violência ao corego. Supõe-se que essa relação dificilmente iria convencer os juízes⁶⁴⁸ e por isso ele teria optado por mover uma ação de ofensa à festa (*adikein peri ten heorten*), expressão que aparece logo no primeiro parágrafo. Contudo, em diversos momentos do discurso, é retomada a questão da impiedade, e ao final, nos parágrafos 199 e 227, o orador utiliza a expressão “cometer impiedade à festa” (*asebein peri ten heorten*) em substituição à expressão “ofensa à festa”, misturando as noções de *asebein* e *adikein*, num claro sentido de mostrar que a ofensa ocorreu no campo religioso.

Para conseguir a condenação do seu adversário, Demóstenes estrutura a sua argumentação em três elementos que se relacionam no decorrer do discurso. São eles: o ultraje, a impiedade e o desrespeito às leis. A acusação de ofensa à festa consegue reunir esses três aspectos que são apresentados tanto como características do delito quanto como traços da personalidade de Mídias. Assim, mesmo a impiedade não sendo o principal delito pela qual se move a ação jurídica, ela desempenhará um papel muito importante, pois indica o desdém do adversário pela cidade, que não respeita o que é essencial para a pólis, a esfera religiosa.

Da mesma forma, no *Contra Neera* a impiedade também irá cumprir idêntica função de ressaltar o desprezo com os assuntos públicos. Os argumentos do ultraje e do desrespeito às leis também são evocados, mas não de forma tão aprofundada como a impiedade, por causa das cerimônias realizadas por Fano. Nesse discurso, se for aplicada a proposta de entrelaçamento de argumentos do *Contra Mídias*, deve-se substituir o argumento do desrespeito às leis pelo desrespeito às mulheres cidadãs. Essa temática será reforçada pelo perigo que a prostituição representa se ela não ocupar os lugares que lhe são devidamente reservados. O orador alerta que a impunidade de Neera

⁶⁴⁸ MacDowell: 2002: 18.

pode provocar um desequilíbrio das relações, deixando principalmente desprotegidas as mulheres das classes mais baixas, pois elas teriam dificuldades em realizar um matrimônio, já que não haveria qualquer distinção entre elas e as *heterai*, que podem possuir conhecimentos nas áreas das artes, principalmente na música, o que atrairia a atenção dos homens.

Pois, de hoje em diante, as prostitutas terão completamente a liberdade de viver com quem quiserem e de afirmar que seus filhos são daqueles com quem elas se encontram ocasionalmente; por um lado, as vossas leis serão revogadas e, por outro, os hábitos das *heteras* serão soberanos para que realizem o que quiserem. Assim também refleti em favor das cidadãs, para que as filhas dos pobres não fiquem solteiras.⁶⁴⁹

Outro recurso utilizado por Apolodoro é pedir para que os juízes pensem nas mulheres que fazem parte do seu *oikos* na hora do voto para decidir o destino de Neera (114, 115).

Além da aproximação a respeito da utilização da impiedade, os dois discursos também possuem outra semelhança: a polêmica em torno da composição, enunciação, circulação e da própria ação jurídica retratada.

Com relação ao *Contra Mídias*, datado de 347/6, os especialistas se divergem com relação ao tipo de ação jurídica que o discurso representa: uma *probole*, um processo de ultraje (*graphe hybreos*) ou um processo de impiedade (*graphe asebeias*). A respeito da *probole* desenvolvida no discurso se pronunciaram Gernet, Humbert, Rowe, MacDowell e Scafuro⁶⁵⁰. Há um intenso debate em determinar a duração desse procedimento jurídico que poderia ser proposto por qualquer cidadão ou estrangeiro que desejasse processar alguém por uma ofensa à festa⁶⁵¹. Um grupo entende que a *probole* é restrita apenas ao ato da proposição da assembleia, sendo então uma posterior ação conduzida aos tribunais. Harris e Rudhartdt consideram que apenas a primeira parte do discurso é uma *probole* sendo o restante uma *graphe hybreos*⁶⁵². Outros especialistas preferem não se manifestar diretamente na discussão, como Ober (1994) e Wilson (2004), mas ressaltam a importância da *hybris*, sendo ela o objeto de acusação na

⁶⁴⁹ Demóstenes: *Contra Neera*: 112. Tradução de Onelley (2011).

⁶⁵⁰ Humbert: 1959: 4; Rowe: 1994: 57; Gernet: 2001: 200; MacDowell: 2002: 16; Scafuro: 2004: 113.

⁶⁵¹ Há outros dois tipos de *probole*: uma relativa aos sicofantas e outra contra aqueles que com suas ações e palavras conduziram o povo ao erro. Não temos nenhum registro desses outros tipos, e o *Contra Mídias* é o único registro que possuímos de uma *probole* por causa de uma ofensa à festa.

⁶⁵² Rudhartdt: 1964: 101; Harris: 1989: 125.

opinião desses autores. Outro ponto de divergência é com relação à natureza da acusação. Seria ela de ultraje, impiedade ou uma ofensa à festa?

A perspectiva adotada para a análise do discurso é que se trata de uma *probole* sendo a acusação de ofensa à festa. Esse é também o delito que Demóstenes está querendo apresentar para os juízes. Para isso ele utiliza de forma entrelaçada os argumentos da impiedade, do ultraje e do desrespeito às leis⁶⁵³.

Sobre a enunciação, a tradição legada por Plutarco indica que o discurso não foi pronunciado, pois Demóstenes teria feito um acordo com Mídias ao perceber que não tinha condições de vencê-lo no tribunal, já que estava iniciando sua carreira política e Mídias era um homem rico, muito influente e com boa desenvoltura retórica:

É também certo que, quando se preparava para pleitear em tribunal a causa contra Mídias, tinha a idade de trinta e dois anos, mas ainda não tinha adquirido fama nem exercia influência na vida política. Parece-me ter sido principalmente essa a razão que o fez recluir e o levou a aceitar dinheiro para desistir da acção contra Mídias.⁶⁵⁴

A posição de Plutarco se baseia no discurso de Ésquines *Contra Ctesifonte* (52) que afirma o acordo de Demóstenes com Mídias que teria pago 30 minas para que o caso da agressão ocorrida no teatro não fosse conduzido ao tribunal⁶⁵⁵. Essa é a nossa única referência contemporânea a respeito do fato. Antes de considerá-lo, deve-se lembrar que Ésquines e Demóstenes eram inimigos políticos declarados. Os que acreditam na afirmação de Ésquines apontam que ela deve ser verdadeira, pois Demóstenes não se defendeu dessa acusação. Entretanto, somente isso é insuficiente para a construção de argumentos sólidos que comprovem a veracidade do fato, já que Demóstenes também não se defendeu de outras acusações presentes no discurso do seu inimigo. O mais provável é que, dentro do tempo limitado para discursar, Demóstenes tenha ressaltado os pontos que considerou mais pertinentes para o desenvolvimento de sua estratégia persuasiva, deixando outros sem resposta, por acreditar que eles não teriam grande impacto nos juízes. A lembrança dos juízes a respeito do incidente do orador com Mídias deveria ser vaga, já que decorreram 16 anos entre essa desavença e a enunciação do *Contra Ctesifonte*.

⁶⁵³ Leite: 2009: 116-167.

⁶⁵⁴ Plutarco: *Vida de Demóstenes*: 12. Tradução de Várzeas (2010).

⁶⁵⁵ Cf. 8.4.

Outra hipótese plausível, apresentada por MacDowell⁶⁵⁶, é que Mídias pagou 30 minas como a penalidade no fim do processo. Para aceitar essa posição, também tem que admitir que Ésquilo aproveitou-se do intervalo de tempo para distorcer os fatos e mentir, apresentando Demóstenes como um covarde que aceita facilmente suborno até mesmo de seus inimigos.

Os estudos modernos a respeito do *Contra Mídias* foram inaugurados por Böckh em seu artigo de 1818. Ele já então defendia que o discurso foi escrito e nunca foi pronunciado, seguindo a linha demonstrada por Plutarco. Para confirmar sua posição, o autor apresenta as inconsistências e imperfeições estilísticas que demonstram que o discurso se encontra num estágio inacabado. Para ele, o discurso que possuímos hoje é uma edição feita após a morte do orador por seus amigos, a partir das notas encontradas na sua casa. A partir desse momento o discurso adquire uma dimensão pública e passa a circular.

Berse, em 1956, contesta a visão de Böckh ao analisar novamente todas as passagens consideradas inconsistentes e conclui que não há indícios internos para comprovar que o discurso está em um estágio inacabado⁶⁵⁷.

Atualmente, pode-se dividir a opinião dos especialistas acerca da enunciação do discurso em quatro grupos. O primeiro grupo composto por Erbe (1956), Harris (1989), Ober (1994) acredita que o discurso foi enunciado da mesma forma que o conhecemos hoje. O segundo grupo, que tem como representante MacDowell (2002), defende que o discurso foi pronunciado e que o que nós possuímos hoje é um rascunho feito para guiar o orador, que depois fez as modificações necessárias para atrair ainda mais simpatia dos juízes, num exercício retórico. O terceiro grupo, ao qual pertencem Böckh (1818), Humbert (1959), Samaranch (1969), Wilson (2004) e Carlier (2006), concordam que o discurso nunca foi pronunciado por causa do acordo feito entre Mídias e Demóstenes. O último grupo, representado por Dover, defende o acordo entre os dois oradores, mas também acredita que o discurso circulou no período e que Demóstenes foi o responsável por isso.

⁶⁵⁶ MacDowell: 2002: 24.

⁶⁵⁷ Um dos parágrafos considerados inconsistentes foi 154, no qual Demóstenes apresenta sua idade de forma equívoca. Contudo, pode-se considerar também que o orador fez isso propositalmente para que a diferença de idades entre ele e seu adversário aparentasse ser maior do que realmente era. Tal recurso seria coerente com a estratégia do orador de polarizar sua imagem em relação à de seu inimigo: Demóstenes seria um jovem que respeita as tradições e os valores da cidade, enquanto Mídias, um velho mesquinho que, mesmo sendo rico, tenta se esquivar de suas liturgias Cf. 6.1. (Leite: 2009: 37; 124-126).

A autenticidade do *Contra Neera* começou a ser questionada na própria Antiguidade. Dionísio de Halicarnasso inaugurou os questionamentos sobre o discurso, já que o considerava de qualidade inferior às demais obras de Demóstenes. Sobre a autoria, há aqueles que a atribuem diretamente a Apolodoro, como Macurdy (1942: 257), Kennedy, Lacey, Mossé e Carey. Outros defendem a simples incorporação do discurso no *corpus* das obras de Demóstenes sem detalhar a autoria como Jaeger, MacDowell, Just e Todd. Seguindo essa estratégia de não participação nas polêmicas, outros optam em atribuí-lo a um orador diferente de Demóstenes que é nomeado como Pseudo-Demóstenes, como Keuls, Edwards e Cox⁶⁵⁸.

O *Contra Neera* possivelmente é de 369-359⁶⁵⁹. Apolodoro, um dos protagonistas do discurso, tinha uma relação estreita com Demóstenes. Era provável que dessa amizade florescesse um sistema de parceria da qual resultaria a partilha da escrita de alguns discursos, como o caso do *Contra Estéfano I e II*, sendo o primeiro escrito por Demóstenes e o segundo por Apolodoro, que era dez anos mais velho que o orador. Assim, a relação entre eles deve ter sido mais complexa do que a relação mestre/pupilo⁶⁶⁰. Apolodoro dá continuidade à tradição representada por Andócides⁶⁶¹ e Demóstenes, por sua vez, representa o vigor no uso de técnicas persuasivas, tornando-se o modelo de excelência até hoje. A perspectiva mais difundida nos dias atuais é que o discurso foi escrito por Apolodoro.

Provavelmente, o discurso consiste em uma *graphe xenias*, ação judicial movida contra aquele que exercia os direitos de cidadania sem merecê-los. Esse procedimento poderia ser realizado contra filhos de estrangeiros que se inscrevessem numa fratria ou no demo ou, então, para denunciar o casamento entre atenienses e estrangeiros, sendo que esses últimos se apresentavam como possuidores legítimos do direito da cidadania, o que constituía uma usurpação. A punição poderia ser a morte ou o confisco dos bens⁶⁶². Assim, a motivação do processo foi a usurpação dos direitos de cidadania por Neera, pois ela era uma mulher estrangeira, que vendia o seu corpo e introduziu seus filhos na sociedade ateniense como se fossem legítimos cidadãos.

Para o desenvolvimento da investigação não se pretendeu enquadrar os discursos em uma definição concreta, já que para isso demandaria um tempo de análise que

⁶⁵⁸ Curado: 2008: 19; 418-419; Curado: 2011: 11-12.

⁶⁵⁹ Usher: 2001: 338.

⁶⁶⁰ Cf. 9.7.

⁶⁶¹ Usher: 2001: 339.

⁶⁶² Curado: 2011: 68.

poderia desvirtuar o escopo da pesquisa. Considerou-se adequado seguir o mesmo posicionamento defendido por Fredal⁶⁶³, que considera o *Contra Mídias* como uma possível performance elaborada pelo orador. Dessa maneira, ele assume que, mesmo não tendo sido enunciado, o *Contra Mídias* foi elaborado para ser pronunciado num tribunal e por isso houve uma escolha consciente dos termos da acusação e das palavras a serem anunciadas de forma a fazer com que os juízes simpatizassem com sua causa. Com relação ao *Contra Neera*, também irá adotar a mesma posição de que o discurso é uma possível elaboração de alguém que era próximo de Demóstenes, nesse caso Apolodoro, ou de um profundo conhecedor das técnicas retóricas do orador, e assim, o discurso teria sido escrito anos depois da morte de Demóstenes. Em ambos os discursos, o principal objetivo é a vitória no tribunal e por isso as palavras utilizadas para descrever o delito e o caráter dos adversários foram escolhidas com muito esmero. Dessa maneira, cada uma das palavras possui uma função determinada na estratégia persuasiva dos oradores, sendo possível identificá-las, como se irá proceder com o argumento da impiedade.

A impiedade não é a acusação central nos discursos, mas aparece em diferentes momentos de forma a reforçar o caráter negativo do adversário e a necessidade da justa punição. No *Contra Mídias*, *asebeia* e seus derivados aparecem 9 vezes nos parágrafos 51, 55, 104, 114, 120, 130, 147, 199 e 227. Já o número de ocorrências é maior no *Contra Neera*, totalizando 12 vezes, nos parágrafos 12, 13, 43, 74, 82, 86, 107, 109 (com duas ocorrências), 116, 117, 126.

Em alguns momentos, o delito da impiedade aparece associado com o da *hybris*, seja de forma indireta ou direta. No *Contra Mídias*, isso faz parte da estratégia persuasiva do orador em entrelaçar os três elementos, ultraje, impiedade e desrespeito às leis. A própria agressão do adversário é caracterizada como ultrajante, já que havia uma intenção de fazer com que Demóstenes se rebaixasse da posição que naturalmente lhe pertencia, e também tem um traço de impiedade por ter ocorrido durante a festa em homenagem a Dioniso. Assim, o desdém pela cidade é demonstrado por sua capacidade de ofender a ordem sagrada e de não respeitar as leis da cidade:

Não são as ações de Mídias somente injustiças (ἡδίκημαι) contra mim, mas, certamente tornaram-se injustiças (ἀδικήμασιν) contra o coro, contra a tribo, que é a décima parte de

⁶⁶³ Fredall: 2001: 256.

vocês, juízes. Os ultrajes (ὑβρίσει) e ataques contra mim, são contra a lei que preserva cada um de vocês. Isto tudo é contra a divindade (θεός), quando eu era nomeado corego. Quem quer que ele seja ofendeu o sentimento religioso (όσίας), o que é venerável (σεμνόν) e as potências divinas (δαιμόνιον).⁶⁶⁴

No *Contra Neera*, por duas vezes, parágrafos 12 e 107, a impiedade aparece juntamente com a *hybris* para indicar que Neera cometeu uma impiedade com relação aos deuses, ultrajou a cidade e desrespeitou a lei. Ao longo do discurso, mas principalmente nesses dois parágrafos, tem-se o desenvolvimento da culpa da estrangeira a partir do entrelaçamento dos três elementos que também são destacados no *Contra Mídias*. Em outro parágrafo (86), também encontramos a proximidade dos termos *hybris* e *asebeia*, usados a respeito da lei do adultério que indica que se uma mulher for pega em flagrante adultério, não lhe será permitido que participe dos sacrifícios públicos e entre nos templos da cidade. Caso ela desobedeça, ela poderá sofrer qualquer tipo de castigo, com exceção da morte⁶⁶⁵. Isso serve para evitar que o sagrado seja maculado pela ofensa da mulher e, assim, se evita que a impiedade se prolifere pela cidade:

[...] a lei dá ao primeiro que chega o direito de praticar sevícias e, por causa disso, instituiu outros castigos (ὑβρισθεῖσαν), com exceção da morte – e que a mulher que sofreu maus-tratos nunca obtenha reparação, a fim de que não surjam manchas (μιάσματα) nem impiedades (άσεβήματα) nas coisas sagradas (ιεροῖς).⁶⁶⁶

A primeira vez que a impiedade aparece nos discursos é após uma caracterização negativa dos adversários e da exposição de seus delitos e ações nefastas realizadas contra a cidade. Dessa maneira, a impiedade funciona para reforçar nos juízes a idéia de que o adversário deve ser punido, pois, além da transgredir as leis dos homens, também ofendeu aos deuses, desequilibrando a frágil relação entre a esfera humana e divina, vital para a prosperidade da cidade.

⁶⁶⁴ Demóstenes: *Contra Mídias*: 126. οὐκ ἔστ' ἐφ' ὅτῳ τῶν πεπραγμένων ἐγὼ μόνος ἠδίκημαι, ἀλλ' ἐπὶ μὲν τοῖς εἰς τὸν χορὸν γεγενημένοις ἀδικήμασιν ἢ φυλῇ, δέκατον μέρος ὑμῶν, συνηδίκηται, ἐπὶ δ' οἷς ἔμ' ὑβρίσει καὶ ἐπεβούλευσεν οἱ νόμοι, δι' οὓς εἰς ἕκαστος ὑμῶν σῶς ἐστίν· ἐφ' ἅπασιν δὲ τούτοις ὁ θεός, ᾧ χορηγὸς ἐγὼ καθειστήκειν, καὶ τὸ τῆς όσίας, ὀτιδῆποτ' ἐστὶ, τὸ σεμνόν καὶ τὸ δαιμόνιον [συνηδίκηται].

⁶⁶⁵ Curado: 2008: 447. A autora considera que a punição com a exclusão das mulheres adúlteras nos templos públicos era uma forma de amedrontar as mulheres e fazerem com que elas continuassem seguindo os preceitos para a manutenção do *oikos*. Exluída da religião, a mulher seria retirada de uma parte significativa da sua vida, já que as mulheres tinham grande presença nos festivais religiosos e era um das raras ocasiões em que as mulheres ricas poderiam sair de casa.

⁶⁶⁶ Demóstenes: *Contra Neera*: 86. Tradução de Onelley (2011).

No *Contra Mídias*, a primeira vez que é mencionada a impiedade é após a apresentação da lei sobre a *hybris*, o que demonstra o entrelaçamento entre os dois argumentos. Demóstenes afirma que o ultraje que sofreu aconteceu em condições permeadas de uma atmosfera religiosa e por isso Mídias também deve ser condenado por impiedade: “Se então, ó atenienses, eu não fosse corego, quando sofri isto de Mídias, poderia processá-lo somente por ultraje (ὑβριν). Mas, nestas circunstâncias, me parece ser apropriado acusá-lo também da impiedade do ato (ἀσέβειαν).”⁶⁶⁷

Já no *Contra Neera* a temática da impiedade aparece no discurso de Teomnesto, quando se dá apresentação das motivações que conduziam o processo, bem como uma justificativa de que essa ação estaria defendendo não somente os próprios interesses⁶⁶⁸, mas também os das mulheres de sua família. Esse elemento elencado no início do discurso já indica para um argumento que será explorado depois: o da honra da legítima cidadã e de sua importância para a cidade.

Dessa forma, Estéfano é um mau cidadão, por ultrajar a lei, cometer impiedades e também não respeitar a honra das mulheres. Por sua vez, Mídias é um mau cidadão por ultrajar a todos os cidadãos, por incorrer em impiedades durante a festa de Dioniso e por não respeitar as leis estabelecidas pelo conjunto de cidadãos.

Antes mesmo de iniciar a narrativa dos delitos cometidos por Neera, o orador a apresenta como sendo uma pessoa ímpia, ultrajante e que despreza as leis. Com isso ele prepara a audiência, qualificando-a previamente antes de os juízes saberem as especificações do crime. Com essa estratégia, o orador já direciona o posicionamento dos juízes diante do fato, fazendo com que eles escutem a narração dos acontecimentos, já sabendo que os acusados são ímpios e ultrajantes:

Depois de todos me incentivarem e se apresentarem particularmente a mim, entreguei-me à vingança, por causa de todas as coisas que sofremos da parte de Estéfano; e depois de todos me censurarem, eu seria o mais covarde dos homens se, tendo relações familiares com eles, eu não procurasse vingar (δίκην) aquelas coisas em favor de minha irmã, de meu cunhado, de minhas sobrinhas e de minha própria esposa, e se eu não trouxesse diante de vós aquela mulher que é publicamente impiedosa para com os deuses, que é insolente com a cidade e que despreza as

⁶⁶⁷ Demóstenes: *Contra Mídias*: 51. Εἰ μὲν τοίνυν, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, μὴ χορηγὸς ὢν ταῦτ' ἐπεπόνθειν ὑπὸ Μειδίου, ὑβριν ἂν τις μόνον κατέγνω τῶν πεπραγμένων αὐτῷ· νῦν δέ μοι δοκεῖ, κἂν ἀσέβειαν εἰ καταγινώσκοι, τὰ προσήκοντα ποιεῖν.

⁶⁶⁸ Demóstenes também faz uma operação semelhante no início do *Contra Mídias*, mas sem utilizar a argumentação da impiedade. Segundo o orador, seu processo é legítimo, pois também serve para aqueles que sofreram injustiças da parte de Mídias, por causa de seu caráter ultrajante; por isso é tão importante que consiga finalmente vê-lo ser punido pela cidade. O principal motivo que impede os injustiçados de recorrerem à justiça é o medo das represálias devidas à influência e à riqueza de Mídias (20).

vossas leis (εἰς τοὺς θεοὺς ἀσεβοῦσαν καὶ εἰς τὴν πόλιν ὑβρίζουσιν καὶ τῶν νόμων καταφρονοῦσαν).⁶⁶⁹

No parágrafo seguinte, o orador retoma a questão da impiedade, do ultraje e do desrespeito às leis e acrescenta mais um elemento: a questão da cidadania, ao citar a introdução de filhos ilegítimos na fratria por parte de Estéfano. Nesse trecho, o delito da impiedade prolonga-se também a ele, mas ainda não são explicitadas as razões dessa impiedade. Apenas é indicado que possivelmente a impiedade está relacionada com o matrimônio, já que deu como se fossem suas as filhas de Neera que era uma *hetaira*:

E da mesma forma que este Estéfano aqui presente tentava privar-me de meus familiares, contrariamente às vossas leis e aos vossos decretos, assim também eu vim para demonstrar, diante de vós, que ele, contra a lei, casou com uma mulher estrangeira, introduziu crianças entre os membros de sua fratria e de seu *demo*, deu em matrimônio, como se fossem suas, as filhas de *heteras*, cometeu uma impiedade para com os deuses (ἡσεβηκότα δ' εἰς τοὺς θεοὺς) e, ainda, despojou o povo de seus direitos, de tornar cidadão qualquer um que ele desejasse.⁶⁷⁰

Com à referência a impiedade nesses dois parágrafos o orador a relaciona com a principal acusação do discurso, Neera era um *hetaira* e se passava como cidadã legítima, para estimar os valores familiares. O apeço à família e a tudo que ela representa será um polo importante de oposição com a vida de Estéfano com Neera, que possui uma família que vive em meio a trapaças e luxúria⁶⁷¹.

O segundo momento em que a impiedade aparece no discurso é na fala de Apolodoro, quando ele explica a vida pregressa de Neera com o objetivo de demonstrar que ela anteriormente sempre vendeu o seu corpo. Antes ela era uma escrava de Nicareta, que comprava jovens para criar e educar e as chamava de filhas para aumentar o valor da venda, já que os homens acreditavam que estavam se relacionando com mulheres livres. Dessa forma, a prostituição era a principal modo de vida de Neera. Ela foi para Corinto onde continuou a exercer a prostituição e passa a ser descrita no discurso como uma *hetaira*. Fugira, entretanto, para Mégara onde conhece Estéfano. Os dois vivem um tempo na cidade e Estéfano garante que a transformaria em sua mulher e reconhecera como seus os três filhos de Neera. Então, os dois se instalaram em Atenas

⁶⁶⁹ Demóstenes: *Contra Neera*: 12. Tradução de Onelley (2011). Essa técnica também é utilizada no *Contra Mídias*, na parte que menciona a falsa acusação de assassinato como veremos adiante no texto.

⁶⁷⁰ Demóstenes: *Contra Neera*: 13. Tradução de Onelley (2011).

⁶⁷¹ Curado: 2008: 424.

e começaram a aplicar pequenos golpes. Neera e sua filha continuavam se envolvendo com diversos homens. Estéfano era um sicofanta, que armava um flagrante delito para algum rico desavisado e o chantageava: “[...] este Estéfano aqui, tendo-lhe preparado uma armadilha e tendo-o mandado para o campo, sob o pretexto de oferecer um sacrifício aos deuses, apanhou-o em flagrante delito de adultério com a filha de Neera, aqui presente.”⁶⁷²

Assim, esperava-se ganhar algum dinheiro para sustentar a casa e os requintes de Neera, que ao longo do discurso é caracterizada como uma pessoa que gostava de esbanjar luxo e que não era comedida nos gastos domésticos, oposto do ideal de uma boa matriarca. Também era a tentativa de recuperar o dote da sua filha Fano, que tinha acabado de voltar para casa. Aqui, como no *Contra Mídias*, o tema dos gastos privados é utilizado para ressaltar o caráter imoderado dos envolvidos, um aspecto condenatório na mentalidade grega em geral, e principalmente na democracia ateniense, que preza o equilíbrio.

Apolodoro retoma o tema da impiedade sem ainda explicar qual foi a ação ímpia. Mais uma vez, reafirma ser Neera uma estrangeira. Nessa parte do discurso, ele defende que Estéfano, mesmo não sendo o alvo do processo, era merecedor de uma pena superior à de sua companheira de tramoias, pois ele mesmo sendo um cidadão, e conhecedor das leis, cometeu diversos crimes, mostrando seu desdém pela cidade ao desprezar as leis que são estipuladas para o bem de todos. Mais uma vez, nesse parágrafo é explorada a relação entre respeito às leis e a ofensa ao sagrado:

De que maneira e por que razão, é sobre isso que vos explicarei, quando eu demonstrar, acerca de Neera, aqui presente, que é estrangeira, que vos causou grandes prejuízos e ofendeu os deuses (ἠσέβηκεν εἰς τοὺς θεοὺς), para que saibais que ele próprio é digno de receber uma punição não menor do que Neera, aqui presente, ao contrário, mais grave e um tanto maior, porque, afirmando ser um Ateniense, desprezou tanto mais as leis, vós mesmos e os deuses (θεῶν) que, não se envergonhando de sua audácia de permanecer tranquilo acerca das faltas cometidas, mas acusando falsamente a outros e até a mim mesmo, suscitou contra ele mesmo e contra ela um processo tão grave, no qual foi examinado com cuidado quem ela é, e, por outro, foi comprovada a baixaza dele.⁶⁷³

⁶⁷² Demóstenes: *Contra Neera*: 65. Tradução de Onelley (2011).

⁶⁷³ Demóstenes: *Contra Neera*: 43-44. Tradução de Onelley (2011).

Depois o autor passa à exposição dos casamentos arranjados para a filha de Neera, que primeiramente tinha o nome de Etribele e depois ficou conhecida como Fano (50). Por fim, Fano que já tinha um matrimônio com Frastor, foi oferecida em casamento a Teógenes, que casou acreditando ser ela filha de Estéfano. Ele assumiu o cargo de arconte-rei. Sua esposa foi encarregada de ser a *basilinna* e presidir os sacrifícios secretos realizados pela cidade em honra a Dioniso⁶⁷⁴:

Essa mulher, então, celebrou para vós os sacrifícios secretos em nome da cidade, viu também as coisas que não convinha que ela visse, sendo estrangeira, e, sendo ela quem é, entrou onde nenhum outro entre os Atenenses, que são tão numerosos, logrou entrar, exceto a mulher do arconte-rei; recebeu também o juramento das sacerdotisas que a assistem nos sacrifícios, foi dada como esposa a Dioniso, cumpriu em nome da cidade os ritos dos ancestrais, junto aos deuses, ritos numerosos, sagrados e misteriosos. E tudo aquilo que não é permitido a todos ouvir, como é que, à primeira mulher que chega, é possível agir piedosamente (εὐσεβῶς), principalmente a uma mulher desse tipo, que exerceu tais atividades de prostituição?⁶⁷⁵

Esperava-se que as mulheres que participassem dessa cerimônia fossem seguidoras do modelo de mulher estipulado pela pólis: puras, recatadas, fieis ao marido e respeitosas com relação ao *oikos*. Já Neera e Fano representavam o modelo oposto.

O orador prossegue sua argumentação retomando os perigos que envolvem uma impiedade impune. Nesse momento, o orador também ressalta o cumprimento desses preceitos em respeito a Dioniso, acrescentando mais um argumento, o dever da piedade. Isso reforça a necessidade de punição dos acusados:

Quero, com a maior exatidão, expor-vos em pormenor acerca desses assuntos, desde o início, a fim de tomardes mais cuidado com a punição e saberdes que votareis não somente em favor de vós mesmos e das leis, mas também em função do dever de piedade para com os deuses (ἀλλὰ καὶ τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς εὐλαβείας), vingando-vos das impiedades (τῶν ἡσεβημένων) e punindo os culpados.⁶⁷⁶

O argumento da transmissão de uma impiedade impune também é utilizado por Teógenes, no seu testemunho, para reafirmar sua inocência e evidenciar que errou porque foi ludibriado pelo casal. Ele alega ser inexperiente, o que facilitou a aproximação de Estéfano, e aceitação de Fano como esposa, pois acreditava que o

⁶⁷⁴ Cf. 9.1.

⁶⁷⁵ Demóstenes: *Contra Neera*: 73. Tradução de Onelley (2011).

⁶⁷⁶ Demóstenes: *Contra Neera*: 74. Tradução de Onelley (2011).

sicofanta era, na verdade, seu amigo próximo que desejava ajudá-lo nos negócios públicos. Por isso, ele o nomeou como assessor para auxiliá-lo nas questões políticas (81). Para complementar sua defesa indicando que não passa de mais uma vítima dos golpes do casal, ele assegura que expulsou Fano de sua casa e foi considerado inocente pelo Conselho do Areópago que investigou o escândalo. Apolodoro marca o silêncio sobre essa investigação, provavelmente por causa do próprio Areópago que não queria que o evento tomasse proporções maiores, já que uma mulher não cidadã e adúltera participou de um ritual tão importante. Para preservar a imagem do Areopágo, era necessário o silêncio⁶⁷⁷. No seu testemunho ao Areópago, Teógenes afirma que foi enganado e caso ele estivesse mentindo também teria cometido uma impiedade e por isso mereceria ser igualmente castigado:

Caso eu faça isso, que as palavras pronunciadas por mim sejam, a partir de agora, dignas de fé para vós, porque fui enganado; caso eu não o faça, então castigai-me agora, como se eu fosse perverso e ímpio (ἡσεβηκότα) para com os deuses.⁶⁷⁸

Dessa maneira, se Teogénes não colaborar para a punição da impiedade da filha de Neera, ele mesmo corre o risco de tornar-se ímpio. O argumento da transmissão da culpa do delito é utilizado a todo momento, de forma indireta, nos dois discursos para convencer os juízes da culpa dos adversários. Isso se dá por meio da demonstração de que os juízes também podem se tornar culpados se forem coniventes com os acusados, causando um grande prejuízo para a cidade.⁶⁷⁹

Outro elemento utilizado por Apolodoro para comprovar a impiedade de Neera e de Fano é a valorização da festa e de sua importância para a cidade. Esse mesmo elemento também será utilizado por Demóstenes no *Contra Mídias*. A festa era essencial para a manutenção da ordem humana e divina, bem como para assegurar as relações entre as duas esferas, permitindo que a cidade permanecesse sob a proteção dos deuses.

No *Contra Neera* o apreço à festa é utilizado para a demonstração do delito do culpado e de sua necessidade de punição. Na exposição dos cultos a serem realizados pela cidade é enfocada a questão da cidadania feminina e de sua respeitabilidade. O povo ateniense é apresentado como sendo muito zeloso com os festivais, se ocupando

⁶⁷⁷ Curado: 2008: 444-446.

⁶⁷⁸ Demóstenes: *Contra Neera*: 82. Tradução de Onelley (2011).

⁶⁷⁹ Cf. 4.

ativamente deles (88). Por isso, são cuidadosos em estipular quem deveria participar da sua execução. Os estrangeiros estavam excluídos da realização de determinados rituais e festas, já que a sua inserção na vida religiosa, bem como a dos escravos, se dava de forma diferenciada com relação aos cidadãos. Eles não estavam totalmente excluídos, podendo participar de algumas festas tais como Antestérias e as Grandes Dionisíacas⁶⁸⁰.

Para evidenciar a falta de Fano, o orador relembra o surgimento dessas práticas que foram iniciadas antes de Atenas ser uma democracia. Depois da unificação realizada por Teseu, foi estipulado que os cultos permaneceriam e seriam realizados pela mulher do arconte-rei. Também foram estabelecidos os pressupostos para que a mulher pudesse conduzir os rituais. Ela deveria ser cidadã e ter casado virgem, seguindo os desígnios de prestígio utilizados pelos antepassados:

[...] mas para sua esposa estabeleceram uma lei: ser ela cidadã e não se ter imiscuído com outro homem, mas casar-se virgem, para que os sacrifícios secretos fossem celebrados em nome da cidade, conforme os costumes dos antepassados, e as coisas consagradas pelo uso fossem realizadas piedosamente (εὐσεβῶς) para os deuses, e nada fosse revogado nem inovado.⁶⁸¹

É importante observar que, nesse momento, um dos aspectos essenciais da piedade é ressaltado, que corresponde ao respeito à tradição.

Esses preceitos foram transformados em lei que estava escrita numa estela de pedra no santuário de Dioniso, em Limnas. De acordo com o orador, todos podem verificá-los e é uma prova aos atenienses de sua deferência aos preceitos da piedade, exigindo que as mulheres que realizam o ritual devem possuir tais atributos (76).

Prosseguindo na sua argumentação da importância da festa, antes de finalizá-la, o orador explicita, mais uma vez, a necessidade de punir seus adversários. Nesse momento, o entrelaçamento entre os três argumentos — a impiedade, o ultraje e o desrespeito aos cidadãos — é demonstrado. Esses argumentos são sempre apresentados ao longo do discurso, principalmente nos momentos em que o orador expressa a necessidade da punição:

Atenienses, é conveniente castigardes, por um lado, os que desprezaram imprudentemente (τοὺς ἀσελγῶς μὲν καταφρονοῦντας) as vossas leis e, por outro, os que cometeram, sem pudor, um sacrilégio para com os deuses (ἀναιδῶς δ' ἠσεβηκότας εἰς τοὺς θεοὺς), por dois motivos:

⁶⁸⁰ Fialho: 2010: 128.

⁶⁸¹ Demóstenes: *Contra Neera*: 75. Tradução de Onelley (2011).

para que eles sejam punidos por suas faltas (ἠδικημένων δίκην) e para que os demais tomem cuidado antecipadamente e sintam medo de cometer uma falta, não só com respeito aos deuses (θεοῦς), mas também com respeito à cidade.⁶⁸²

Outra razão para a punição também é explicitada, o caráter pedagógico da pena. Segundo o orador, a punição irá servir de alerta para outros que pretendem cometer o mesmo delito. Eles não o farão sabendo que seus atos além de serem um desrespeito direto aos deuses, também são uma ofensa contra a cidade e por isso serão castigados severamente pela pólis.

No *Contra Mídias*, a impunidade é apresentada como um dos elementos para que o adversário continue ultrajando os cidadãos. Por isso, Demóstenes reforça a importância de que a pena tem um caráter exemplar para inibir aqueles que insistem em cometer ofensas contra a cidade. Para ele, a lei não passa de um texto escrito e somente tem validade quando for aplicada pelos juízes (30). Por causa disso, são importantes os vereditos e a justa condenação. No discurso é recorrente a aparição do apego à lei como, por exemplo, nos parágrafos 30, 224, 225, o que pode ser outro indício de que esse argumento poderia ter uma ressonância nos juízes, atraindo a sua simpatia.

Retornando à argumentação do *Contra Neera*, Apolodoro finaliza essa parte citando o juramento das Sacerdotisas, que deve ser feito antes de iniciar o culto. Nesse juramento, a mulher deve assegurar ser pura e não ter cometido nenhuma falta:

Estou em estado de graça, imaculada e isenta (καθαρὰ καὶ ἄγνη) das demais coisas que não são puras e, ainda, de união física com homem. Então, celebrarei as *Theoinia* e as *Iobaccheia* em honra de Dioniso, conforme os costumes dos ancestrais e nas épocas determinadas.⁶⁸³

O uso do juramento irá desempenhar o mesmo papel dos oráculos no *Contra Mídias*, pois indica elementos do sagrado que servem para justificar a realização das festas por parte dos homens e de sua importância para a comunicação entre a esfera humana e divina. O juramento tem traços de sacralidade, pois é uma declaração de apelo a uma divindade e ao descumpri-lo significa receber uma punição dos deuses⁶⁸⁴. Dessa maneira, o orador finaliza a argumentação sobre a impiedade de Fano e Neera, demonstrando o desrespeito delas pela festa, que é muito importante para os atenienses,

⁶⁸² Demóstenes: *Contra Neera*: 77. Tradução de Onelley (2011).

⁶⁸³ Demóstenes: *Contra Neera*: 78. Tradução de Onelley (2011).

⁶⁸⁴ Cf. 2.1.2.

já que obedecem aos preceitos divinos estipulados para a manutenção das benesses promovidas pelos deuses.

No *Contra Mídias* o desenvolvimento da argumentação da importância da festa serve para demonstrar que a tentativa de destruição dos objetos destinados ao trabalho do coro é um delito tão grave quanto a própria agressão no teatro. Para isso, o orador utiliza os oráculos, que representam a vontade de deuses de que os homens celebrem festas em sua honra (51). Dessa forma, é obrigação da pólis assegurar que tudo transcorra de modo correto e principalmente os coros, já que são uma forma de honrar os deuses, seguindo uma prescrição direta deles que pode ser observada por meio dos oráculos (54).

O orador usa os oráculos da mesma forma que as leis⁶⁸⁵, para comprovar os delitos cometidos por Mídias, bem como para qualificar o seu caráter como sendo o de um mau cidadão, por agir de forma ímpia e ultrajante com relação a Demóstenes e por não respeitar a festa, e conseqüentemente os deuses.

Na tradição ateniense, os oráculos representam uma resposta a diferentes tipos de anseio, bem como um modelo de conduta que deve ser seguido por todos na cidade. Os oráculos, apresentados nos parágrafos 52 e 53⁶⁸⁶, oferecem as instruções de como devem ser feitas essas honras, por exemplo, a realização de coros, os sacrifícios e o uso de coroas pelos participantes da festa. Eles foram acrescentados para ressaltar a prescrição divina em torno dos coros e das coroas. Com isso, o orador enfatiza os aspectos sagrados de dois alvos dos ultrajes de Mídias. O coro foi ultrajado por causa da própria agressão que ocorreu no teatro, além das diversas sabotagens durante o treinamento de seus trabalhos. O uso de guirlandas recomendado pelos oráculos pode ser relacionado com a tentativa de destruição da coroa por Mídias, durante a invasão na casa do ourives, como citada acima (22). Essas ações nocivas feitas por Mídias a

⁶⁸⁵ Para mais detalhes sobre as leis no discurso vide Leite: 2009: 116-139.

⁶⁸⁶ São considerados como sendo, respectivamente, os oráculos de Delfos e Dodona. Esses dois parágrafos do discurso dividem a opinião dos especialistas, pois correspondem à parte mais corrompida e a que possui o maior número de diferenças entre os manuscritos. Na opinião do tradutor para francês Humbert (1959: 11), os oráculos possivelmente foram adicionados mais tarde, já que apresentam muitas diferenças na linguagem em comparação ao discurso. MacDowell (2002: 270) em uma tradução recente para o inglês defende a veracidade dos oráculos. Ele levanta a hipótese de que ambos pertenciam a uma coleção de oráculos que circulava em Atenas na época de Demóstenes e que o orador os selecionou, pois os consideravam mais pertinentes para a defesa de sua argumentação. O especialista defende sua posição de que os oráculos não são inteiramente relevantes para a comprovação do ponto de vista do orador, e por isso devem ser genuínos, já que se fossem construídos, ele escolheria elementos que estivessem mais diretamente relacionado com o caso, como por exemplo, a agressão ao corego. MacDowell também levanta a hipótese de que os oráculos foram acrescentados *a posteriori*, por quem editou o texto depois da morte do orador, vindo de uma coleção que apresentava oráculos equivocados.

Demóstenes durante o período da coregia foram apresentadas no início do texto e são retomadas depois da apresentação do argumento da impiedade e dos oráculos (63-64).

Logo após a apresentação dos oráculos, Demóstenes caracteriza as ações de Mídias como ímpias: “Então, se alguém ultraja (ὕβριζοντ') estes couretas e o corego por causa da inimizade durante o concurso da festa e no recinto sagrado do deus (θεοῦ ἱερῶ), exatamente, isto não seria declarado como ímpio (ἀσεβεῖν)?”⁶⁸⁷ Essa operação serve para reforçar que os eventos narrados até então são ofensivos à esfera sagrada. E também serve para que, quando essas ações sejam retomadas posteriormente no discurso, os juízes já as relacionem como atos cometidos por uma pessoa que não respeita as prescrições dos oráculos. Com isso também, reforça o caráter coletivo da agressão feita por Mídias, já que na sua argumentação o orador indica que a cidade também foi ofendida pelos atos ultrajantes de seu adversário.

Para reafirmar os delitos de impiedade de seus adversários, ambos os discursos também recorrem a exemplos do passado para demonstrar que a pólis sempre puniu de forma severa os crimes de impiedade.

No *Contra Mídias*, o caráter ímpio de Mídias é reforçado de forma indireta por meio da comparação entre ele e Alcibíades, nos parágrafos 143 a 150. A respeito dessa parte do discurso, suspeita-se que foi acrescentada posteriormente⁶⁸⁸. Os defensores dessa tese se baseiam em alguns dados que são apresentados de forma equivocada, como a ascendência alcmeônida⁶⁸⁹, que no discurso é mostrada como sendo da parte do pai, e da parte de mãe seria da família de Hiponico (144). Porém, Alcibíades era descendente dos Alcmeônidas por parte materna e sua ligação com a família de Hiponico se deu por meio do casamento com a filha do patriarca, Hipáreta⁶⁹⁰. Os defensores do acréscimo posterior alegam que Demóstenes deveria conhecer muito bem a história de Alcibíades e não cometer tais erros.

Aparentemente, Demóstenes se confunde e narra a genealogia do filho de Alcibíades, que também se chamava Alcibíades, e era, por parte de pai, descendente dos Alcmeônidas e, por parte de mãe, da família de Hiponico⁶⁹¹. Os dados acerca da ascendência de Alcibíades não são significativos para a estratégia persuasiva do orador,

⁶⁸⁷ Demóstenes: *Contra Mídias*: 55. τὸν οὖν εἰς τινα τούτων τῶν χορευτῶν ἢ τῶν χορηγῶν ὕβριζοντ' ἐπ' ἔχθρα, καὶ ταῦτ' ἐν αὐτῷ τῷ ἀγῶνι καὶ ἐν τῷ τοῦ θεοῦ ἱερῷ, τοῦτον ἄλλο τι πλὴν ἀσεβεῖν φήσομεν;

⁶⁸⁸ Humbert: 1959: 66.

⁶⁸⁹ Os Alcmeônidas eram uma grande família ateniense, influente nos assuntos políticos da cidade desde o fim do século VII e ao longo dos séculos VI e V e, mesmo sendo uma das mais antigas e tradicionais famílias aristocráticas de Atenas, eram muitas vezes caracterizados como “defensores do *demos*”.

⁶⁹⁰ Plutarco: *Vida de Alcibíades*: 1.8.

⁶⁹¹ MacDowell: 2002: 358.

que não tinha o propósito de escrever sua biografia, mas somente desejava mencionar alguns aspectos de sua vida que permitiriam depreciar Mídias pela comparação, ressaltando a agressão que Alcibíades fez ao corego Táureas e sua participação no episódio da mutilação dos Hermes, que é outro ponto controverso na biografia de Alcibíades.

Possivelmente, ele participou dos maiores escândalos religiosos que ocorreram em Atenas. A profanação dos Mistérios de Elêusis e a mutilação das estátuas de Hermes, ambos em 415, pouco antes da expedição ateniense para a Sicília. As fontes contemporâneas aos eventos narram apenas a sua participação no primeiro acontecimento. Entretanto, acredita-se que, no tempo de Demóstenes, não deveria ocorrer de forma clara essa divisão, sendo então configurada no imaginário ateniense a figura de Alcibíades ligada às duas ofensas ao sagrado.

O orador inicia a narrativa acerca de Alcibíades se justificando por evocar um cidadão tão estimado para os atenienses. O principal objetivo não é fazer uma comparação entre ambos, já que Mídias seria em vários sentidos muito inferior a Alcibíades. O intuito é demonstrar o repúdio dos atenienses aos atos ultrajantes e ímpios, condenando até mesmo aqueles que têm um elevado reconhecimento social, como no caso de Alcibíades que foi expulso de Atenas (144, 146).

Após a justificativa, o orador conta a agressão feita por Alcibíades ao seu rival de coregia Táureas: “Ele mutilou os Hermes. Certamente, eu creio, que todos os atos de impiedade (τὰσεβήματα) justificam idêntica raiva, mas destruir completamente objetos sagrados (ἱερὰ) será diferente de mutilá-los em pedaços? Por essa razão, ficou provado que Mídias é culpado dessas coisas.”⁶⁹² O último tentou retirar do coro de Alcibíades um dos seus membros sob a alegação que de ele era estrangeiro. Alcibíades enfurecido com a afronta, o repeliu e o agrediu diante de toda a platéia. A sua ação, mesmo violenta, foi legítima, pois estava defendendo o seu coro daquele que tentava atrapalhar seus trabalhos. Assim, diante da atitude de Mídias, Demóstenes poderia revidar, mas não o faz. Com a alusão ao conflito reforça a opção do orador de inação, já que ele não revidou por causa da prudência do seu caráter (76) e por acreditar que iria conseguir obter reparação por meio do processo judicial instituído na cidade.

⁶⁹² Demóstenes: *Contra Mídias*: 147. τοὺς Ἑρμᾶς περιέκοπτεν. ἅπαντα μὲν, οἶμαι, τὰσεβήματα τῆς αὐτῆς ὀργῆς δίκαιον ἀξιοῦν· τὸ δ' ὅλως ἀφανίζειν ἱερὰ ἔσθ' ὃ τι τοῦ κόπτειν [τοὺς Ἑρμᾶς] διαφέρει· οὐκοῦν οὗτος ἐξελέλεγκται τοῦτο ποιῶν.

A seguir, passa-se para a narrativa do episódio da mutilação dos Hermes, que estava bem consolidada na tradição ateniense e demonstra uma reação enérgica e rápida contra uma ação considerada ímpia. O objetivo é sugerir que os juízes ajam da mesma forma com relação às impiedades cometidas por Mídias. Demóstenes também sugere que as ações de seu inimigo foram mais ímpias do que as de Alcibíades, já que ele apenas desfigurou parte das estátuas sagradas, enquanto que o primeiro tentou destruir completamente os objetos destinados ao coro, em especial, a tentativa de destruição da coroa, que possuía um caráter sagrado, durante a invasão à casa do ourives (22, 63).

Mesmo ao utilizar termos de comparação difíceis, já que considera a ofensa realizada à coroa mais grave do que a feita contra as estátuas de Hermes, Demóstenes atinge o objetivo de sua estratégia persuasiva. Ele consegue depreciar Mídias e demonstrar, ao mesmo tempo, o desrespeito deste à ordem do sagrado e, conseqüentemente, à cidade e ao conjunto de cidadãos. Além disso, também indica a necessidade da punição, já que os atenienses não perdoaram nem mesmo Alcibíades que contribuiu diversas vezes com a pólis, apesar de toda a polêmica em torno de suas ações, como por exemplo, seu refúgio em Esparta.

No *Contra Neera* o exemplo do passado não é relativo a uma pessoa tão estimada quanto Alcibíades, mas mesmo assim possui uma posição importante na sociedade ateniense. Trata-se do hierofanta de Elêusis, Árquias, que foi condenado por impiedade por realizar sacrifícios para Sinope, uma cortesã, em um dia que era proibido, já que estava a decorrer o festival de Haloa. Além desse delito grave, Árquias cometeu outro, já que esse tipo de sacrifício era incumbência da sacerdotisa e não dele:

Mas vale a pena, Atenienses, pensardes neste fato: vós punistes Árquias, que se tornara hierofanta e fora condenado diante do tribunal por impiedade (ἄσεβειν), por ter ele realizado sacrifícios contrariamente às tradições; outras acusações também foram apresentadas contra ele, sobretudo porque ele tinha imolado para a cortesã Sinope uma vítima que ela trouxera, nas festas em louvor de Deméter, junto ao altar no pátio de Elêusis, por não ser permitido, naquele dia, sacrificar vítimas e não ser aquele sacrifício função dele, mas da sacerdotisa.⁶⁹³

O orador prossegue sua argumentação apontando para os juízes que mesmo o hierofanta pertencendo a uma família de grande prestígio, como a dos Eumólpidas, que fez grandes benesses à cidade, de ter sido um bom cidadão, cumprindo sempre com suas

⁶⁹³ Demóstenes: *Contra Neera*: 116. Tradução de Onelley (2011).

liturgias e seus amigos tendo intervindo favoravelmente, não conseguiu se livrar da punição pelo seu ato de impiedade:

Mas não seria mesmo terrível que este indivíduo, do *genos* dos Eumólpidas e de ancestrais de nobre nascimento e, ainda, cidadão desta cidade, tenha recebido uma punição, porque parecia ter violado um dos ritos tradicionais? (E nem a súplica de seus pais nem a de amigos o ajudou, nem as liturgias que ele mesmo e seus ancestrais cumpriram para o bem do Estado, nem mesmo o fato de ser hierofanta, mas vós o castigastes, já que ficou decidido que ele era culpado.) E Neera, aqui presente, que cometeu um sacrilégio (ἡσεβηκυῖαν) não só para com este mesmo deus, mas também para com as leis, ela e a filha dela, vós não as punireis?⁶⁹⁴

O caso de Árquias é significativo para a estratégia persuasiva do orador por envolver também uma cortesã, uma mulher que não teria a mesma consideração de uma legítima cidadã, assim como Neera, e também o sacrifício realizado por uma pessoa inapropriada ao deus Dioniso⁶⁹⁵. Apesar disso, Apolodoro não expõe qual foi o desfecho de Sinope, mas ressalta a punição recebida do hierofanta e sua culpa. Ao demonstrar isso, como no caso de Alcibíades, o orador explicita à sua audiência que a cidade puniu severamente um ilustre cidadão e por isso não poderia deixar de punir Neera e sua filha por sua participação indevida nos cultos da cidade. Além disso, o exemplo também deixa uma possibilidade de explorar o tema do erro de Estéfano e de sua punição, o que é feito em diversas passagens (1, 16, 41-43, 49-61, 64-70, 72-84), já que ele, como legítimo cidadão e conhecedor das leis, realizou as tramoias para prejudicar outros cidadãos.

Mais um exemplo do passado é utilizado no discurso, mas não é relacionado ao tema da impiedade, e sim da cidadania usurpada. Apolodoro dedica doze parágrafos, do 94 ao 106, para narrar a aliança entre os plateenses e atenienses durante as Guerras Pérsicas⁶⁹⁶. Essa narrativa serve para demonstrar que os atenienses eram muito cuidadosos na concessão da cidadania e apenas faziam isso para os benfeitores da cidade. Por causa do seu valoroso esforço, e por permanecerem ao lado dos atenienses até mesmo quando os lacedemônios os incentivavam ao contrário, foi permitido a eles a concessão da cidadania. Porém, caso um plateense não aderisse durante o período de naturalização, ficaria impedido de pedir novamente o direito a cidadania ateniense. Com

⁶⁹⁴ Demóstenes: *Contra Neera*: 117. Tadução de Onelley (2011).

⁶⁹⁵ Curado: 2008: 451-2.

⁶⁹⁶ O uso desse exemplo histórico e a possibilidade de os oradores conhecerem a obra de Tucídides são analisados por Travett (1990).

esse exemplo do passado glorioso de Atenas, o orador demonstra o valor do estatuto de cidadão ateniense, e sublinha também o fato de Neera não manifestar nenhum respeito em relação à cidadania, pois acreditou que poderia por si mesma intitular-se cidadã e colocar os seus filhos como participantes dos assuntos da cidade.

Outro elemento que os dois discursos apresentam em comum é o desenvolvimento da ideia da defesa da honra dos cidadãos, que seria preservada com a punição dos adversários. No *Contra Neera* esse aspecto está relacionado principalmente com a questão do culto realizado de forma inapropriada e do casamento com a estrangeira. Apolodoro defende a honra das legítimas cidadãs, que foram prejudicadas quando a filha de Neera realizou os sacrifícios indevidos. Nesse sentido, a prostituição na argumentação desempenha um papel importante por indicar o desrespeito aos cidadãos. Isso acontece porque a prostituição ultrapassa os limites que lhe são definidos, e a *hetaira* ocupa indevidamente uma posição que era de uma cidadã. Isso corresponderia a um delito de *hybris*, um ultraje, pois com as ações de Neera e Estéfano as cidadãs foram equiparadas a uma condição inferior à sua, e como já se observou o rebaixamento da condição natural do indivíduo é o elemento definidor da *hybris*.

À prostituição de Neera e sua filha também são acrescentados os delitos de ultrajes e impiedades. Todos esses elementos reforçam a necessidade da punição dos infratores e a maneira que eles foram desrespeitosos com as mulheres da cidade:

Gregos, vós determinastes, de modo tão justo e rigoroso, para cada um sob que condições era preciso obter essa recompensa, mas essa mulher que se prostituiu publicamente em toda a Grécia, de forma tão vergonhosa e relaxada, que ultrajou (ὕβριζουσαν) a cidade e foi ímpia para com os deuses (ἀσεβοῦσαν εἰς τοὺς θεοὺς), vós a deixareis impune, ela que nem os ancestrais concederam o direito de cidadã nem o povo a tornou cidadã?⁶⁹⁷

Próximo do final do discurso, nos parágrafos 113 e 114, o orador afirma para os juízes que caso Neera fique impune pode haver a equiparação das cidadãs as prostitutas. Por causa disso, o orador aconselha que, ao votarem, os juízes devem considerar às mulheres cidadãs (suas mães, esposas, filhas e outras parentas próximas). Também devem pensar na cidade, nas leis e no sacrifício que foram violados:

Mas, se a lei for ultrajada por vós, por ter sido ela absolvida, e se tiver tornado nula, a partir de agora a atividade das prostitutas estender-se-á completamente até as filhas dos cidadãos, todas

⁶⁹⁷ Demóstenes: *Contra Neera*: 107. Tradução de Onelley (2011).

aquelas que, por falta de recursos, não puderem ser dadas em casamento; por outro lado, a dignidade das mulheres livres estender-se-á até às *heteras*, caso obtenham o privilégio de ter filhos como quiserem e de participar tanto dos ritos de iniciação.⁶⁹⁸

No *Contra Mídias*, o orador se coloca como o defensor daqueles que receberam diversas ofensas de Mídias e que não conseguiram a reparação nos tribunais, seja por que ficaram com medo de processá-los ou pelos subornos feitos por ele. Nesse sentido, a riqueza, que possibilita a Mídias continuar com seus ultrajes, desempenha o papel de demonstrar que o adversário cometeu ofensas aos cidadãos, fato que pode ser comprovado pelo grande número de recorrências da palavra *hybris* ao longo do discurso⁶⁹⁹.

Nos dois discursos, também se apresenta a tentativa de seus adversários imputarem injustamente uma acusação de homicídio, acrescentando a lista de delitos cometidos por eles. No *Contra Mídias*, Demóstenes é acusado por seu adversário do assassinato de Nicodemo⁷⁰⁰. Antes de iniciar a narrativa dos fatos, o orador diz que Mídias cometeu uma impiedade ao tentar acusar um homem inocente de um assassinato: “Mas, as coisas que Mídias fez, eu considero, ó atenienses, terríveis, um desrespeito às coisas comuns, um ato de impiedade (ἀσέβημα) e não somente uma injustiça (ἀδίκημα), como falarei.⁷⁰¹

Nossas informações são escassas a respeito do assassinato de Nicodemo. Ésquines descreve sua morte como violenta, seus olhos e língua foram arrancados (*Contra Timarco*: 172). O homicídio foi atribuído a um jovem de nome Aristarco e deve ter ocorrido pouco antes de o discurso ser elaborado, o que pode explicar a ausência de detalhes a respeito do caso, já que Demóstenes supôs que grande parte do público deveria ter conhecimentos acerca do evento. O assassinato teve uma grande repercussão no cenário público ateniense, sendo até mesmo tema de debates na assembleia, já que teve motivações políticas, circunstância que provocou grande comoção e repúdio da população. De uma forma geral, os assassinatos eram tratados nos tribunais específicos para cada caso e não eram pauta de discussão na assembleia.

Para tentar acusar Demóstenes, Mídias comete outra ofensa: tenta subornar os parentes de Nicodemo para que indicassem o orador como o responsável pelo crime ao

⁶⁹⁸ Demóstenes: *Contra Neera*: 113. Tradução de Onelley (2011).

⁶⁹⁹ Cf. 6.1.

⁷⁰⁰ Cf. 8.2.

⁷⁰¹ Demóstenes: *Contra Mídias*: 104. ἀλλ' ὁ καὶ δεινόν, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, καὶ σχέτλιον καὶ κοινὸν ἔμοιγ' ἀσέβημα, οὐκ ἀδίκημα μόνον, τούτῳ πεπρᾶχθαι δοκεῖ, τοῦτ' ἐρῶ.

invés do verdadeiro culpado, Aristarco. Para comprovar sua posição, Demóstenes apresenta os testemunhos dos parentes do morto e em seguida apresenta a lei que especifica como crime a tentativa de corromper os cidadãos (107-113). Após concluir a narrativa, mais uma vez Demóstenes caracteriza os atos de seu adversário como ímpios: “Esse homem, com certeza, é ímpio e impuro (ἀσεβῆς καὶ μιαρὸς) e capaz de falar e fazer qualquer coisa.”⁷⁰²

A impiedade do ato de Mídias não se restringe à tentativa de condenar um inocente, mas estende-se também à aliança a um suposto assassino, já que permaneceu sob o mesmo teto que Aristarco, mesmo depois de tê-lo denunciado como assassino. A restrição de permanecer próximo de um homicida é especialmente aplicada aos parentes do morto, que têm o dever de levar o assassino à justiça. Demóstenes utiliza-se disso para classificar Mídias como ímpio, embora Mídias não tenha nenhum grau de parentesco com Nicodemo e não possua nenhum dever de processar o responsável por sua morte⁷⁰³. O orador adapta essa noção compartilhada pelos habitantes da pólis, para caracterizar seu inimigo como ímpio por tentar exilá-lo por intermédio de uma falsa acusação de homicídio.

Para sublinhar a falsidade da acusação, o orador afirma que nem mesmo o próprio Mídias acreditava nela, pois ele não impediu Demóstenes de participar dos ritos públicos (115)⁷⁰⁴. O mesmo argumento foi utilizado por Antifonte no *Acerca do Coreuta* (45-6) para provar sua inocência no assassinato, já que seus acusadores deixaram que ele seguisse com suas atividades de cidadão, mesmo sabendo que ele era um criminoso e poderia manchar a cidade:

Que me viram proceder aos ritos sagrados em prol da democracia, votar e me posicionar claramente sobre os maiores e mais valiosos assuntos para cidade; eles, que estavam lá, presentes, e a quem era permitido me processar e me excluir de todas essas atividades, não julgaram que deveriam fazê-lo.⁷⁰⁵

⁷⁰² Demóstenes: *Contra Mídias*: 104. Οὕτω τοίνυν οὗτός ἐστ' ἀσεβῆς καὶ μιαρὸς καὶ πᾶν ἄν ὑποστὰς εἰπεῖν καὶ πρᾶξαι.

⁷⁰³ Cf. 5.1.

⁷⁰⁴ Demóstenes foi membro da *boule* em 346 e participou de seus ritos de abertura. Mídias o atacou durante a *dokimasia*, exame pelo qual passava todo magistrado antes de assumir o cargo. Não se sabe qual foi a acusação feita por Mídias, mas pode-se supor que ela está relacionada com a acusação formulada por ele do envolvimento de Demóstenes no assassinato de Nicodemo.

⁷⁰⁵ Tradução de Ribeiro (2008a).

Esse aspecto se relaciona com a crença de que o assassinato é um crime que pode contaminar toda a cidade, pois a mácula se espalha se o homicida não for punido e entrar em contato com as instituições estipuladas pela sociedade, tanto no âmbito humano ou divino, como, por exemplo, acontece com as festas⁷⁰⁶. Dessa forma, nenhum cidadão ciente da culpa de um homicida o acolheria na celebração de rituais religiosos. Por isso, Demóstenes caracteriza a ação de Mídias como sendo absolutamente ímpia (ἄσεβής, 120), pois primeiro ele violou os juramentos ao jurar que Demóstenes era o assassino e depois por ter partilhado o mesmo espaço com o verdadeiro assassino.

No final do relato, mais uma vez Demóstenes classifica os atos praticados por Mídias como ímpios: “E estas suas ações são de todos os tipos: muitos ultrajes (ὑβρεις), más ações contra seus familiares e impiedades contra os deuses (τοὺς θεοὺς ἀσεβήματα) e não encontrareis nenhum lugar onde ele não tenha praticado muitos atos merecedores da morte”⁷⁰⁷. Depois parte para a descrição dos outros crimes cometidos. Assim, esse trecho do discurso inicia e termina caracterizando Mídias como ímpio e reforça essas características para os juízes.

Já no *Contra Neera*, o argumento de impiedade não é explorado na acusação de homicídio. A suposta acusação é utilizada para caracterizar negativamente o adversário, sendo Estéfano considerado como mentiroso e perverso. Estéfano acusa Apolodoro de tentar matar uma mulher enquanto estava em Afidna em busca de um escravo fugitivo. Para isso, Estéfano tenta subornar alguns escravos, mas rapidamente tem-se a comprovação de que foi mais um dos golpes dele para afastar Apolodoro da cidade:

Com efeito, Estéfano não só procurou destruir-nos desse modo, mas ainda quis banir Apolodoro da pátria. De fato, Estéfano, tendo intentado contra ele uma falsa acusação de que espancara uma mulher – quando, certa vez, Apolodoro foi a Afidna para buscar um seu escravo fugitivo – e de que a criatura morrera do golpe, depois de ter subornado escravos e ter tratado de demonstrar que eles eram habitantes de Cirene, pronunciou contra ele a interdição por homicídio diante do Paládio.⁷⁰⁸

Dessa forma, logo no início do discurso, Estéfano é apresentado como uma pessoa sem escrúpulos, capaz de várias artimanhas para conseguir seus objetivos e é

⁷⁰⁶ Cf. 3.1.

⁷⁰⁷ Demóstenes: *Contra Mídias*: 130. ἔστι δὲ ταῦτα παντοδαπά, καὶ ὑβρεις πολλαὶ καὶ περὶ τοὺς οἰκείου κακοῦργήματα καὶ περὶ τοὺς θεοὺς ἀσεβήματα, καὶ τόπος οὐδεὶς ἐστὶν ἐν ᾧ τοῦτον οὐ θανάτου πεποιηκότε' ἄξια πόλλ' εὐρήσετε.

⁷⁰⁸ Demóstenes: *Contra Neera*: 9. Tradução de Onelley (2011).

capaz principalmente de desrespeitar as leis estabelecidas para a boa convivência dos cidadãos na pólis.

Por fim, o último elemento que os dois discursos possuem em comum é a valorização da impiedade no seu término. No final, a impiedade, juntamente com a temática do ultraje e do desrespeito (às leis e às mulheres, respectivamente no *Contra Mídias* e no *Contra Neera*), são utilizadas para reafirmar a necessidade da punição dos adversários, que é vista como justa, já que está de acordo com os preceitos humanos e divinos estipulados pelo conjunto de cidadãos.

No *Contra Mídias*, no parágrafo 199, a impiedade aparece na fórmula “impiedade à festa” (ἀσεβεῖν περὶ τὴν ἑορτήν) que ocorre novamente no último parágrafo, 227 (περὶ οὗ τὴν ἑορτήν ἀσεβῶν): “Por tudo isso que foi dito, e, principalmente pela graça do deus, ele é culpado de impiedade para com a festa. Devem puni-lo com o voto que seja conforme às normas dos homens e do sentimento religioso (ὀσίαν καὶ δικαίαν).”⁷⁰⁹ Essa expressão substitui a acusação presente no início, parágrafo 1, da “ofensa à festa” (ἀδικεῖν ... περὶ τὴν ἑορτήν), sendo um forte indício da tentativa de Demóstenes de tentar culpar Mídias por impiedade⁷¹⁰.

A associação entre os termos *adikein* e *asebein* é possível, pois são duas ações que estão relacionadas com a idéia de prejuízo à cidade⁷¹¹. De certa maneira, todos os delitos (*adikein*) correspondem a um atentado à ordem do sagrado, já que levam à desordem do mundo. Mas a relação entre esses dois termos é mais evidente quando se trata de um delito religioso. Com essa associação, Demóstenes sugere que o verdadeiro delito de Mídias foi contra a ordem sagrada e, por isso, deve ser punido. Como o delito provoca desequilíbrio na esfera religiosa, o orador oferece mais um elemento que caracteriza como público a ofensa que sofreu.

No *Contra Neera*, no último parágrafo tem-se a reafirmação dos motivos que levaram à condução do processo, com o destaque para o aspecto religioso, em que é ressaltada a impiedade cometida pelo casal. Há também repetição da necessidade e punição dos adversários, sendo que isso estaria de acordo, primeiramente, com os deuses e, depois, com os outros cidadãos:

⁷⁰⁹ Demóstenes: *Contra Mídias*: 227. Πάντων οὖν εἵνεκα τῶν εἰρημένων, καὶ μάλιστα τοῦ θεοῦ χάριν περὶ οὗ τὴν ἑορτήν ἀσεβῶν οὗτος ἔάλωκεν, τὴν ὀσίαν καὶ δικαίαν θέμενοι ψῆφον τιμωρήσασθε τοῦτον.

⁷¹⁰ MacDowell: 2002: 18.

⁷¹¹ Gernet & Boulanger: 1987: 70.

Portanto, juízes, para vingar a mim mesmo e aos deuses, em relação aos quais eles cometeram sacrilégio (ἡσεβήκασιν), eu entrei em litígio contra estes aqui presentes e trouxe-os perante o vosso julgamento. Além disso, é preciso que vós, ao julgardes, não vos esqueçais dos deuses (τοὺς θεοὺς), que eles ultrajaram, e do voto que cada um de vós declarar; é preciso votar conforme as prescrições legais e vingar, antes de tudo, os deuses (τοῖς θεοῖς) e, em seguida, vós mesmos. E depois de terdes feito isso, parecerá a todos que julgastes com retidão e justiça (δικαίως δικάσαι) essa ação pública que eu intentei contra Neera, porque, sendo estrangeira, casou com um cidadão.⁷¹²

Dessa forma, no último parágrafo dos dois discursos, aparece ressaltada a impiedade, demonstrando uma intencionalidade dos oradores em valorizar esse aspecto. É factível supor que, durante uma longa exposição oral, como eram os discursos nos tribunais, os elementos trazidos no final da exposição seriam lembrados mais facilmente pela plateia, nesse caso, os juízes. Sendo assim, na hora do voto, as acusações presentes no último parágrafo teriam mais chances de serem ponderadas do que as expostas logo no começo e, por causa disso, a maioria dos discursos termina reafirmando as acusações apresentadas nos primeiros parágrafos. Entretanto nos dois discursos analisados, tem-se a reafirmação do delito da impiedade. Pode-se entender melhor essa escolha do orador, ao considerarmos o uso da estratégia do entrelaçamento de argumentos (ultraje, impiedade e desrespeito), o que demonstra a utilização de uma técnica complexa, já que todos os termos são explorados e apresentados de forma interligada.

Nos dois discursos, os adversários são apresentados como não sendo capazes de respeitar tudo aquilo que é mais importante para a cidade. Os oradores os apresentam como pessoas que são odiadas pelos deuses, impuras, repulsivas, ímpias e ultrajantes. Com a exposição desse conjunto de características negativas e das ações nefastas que Mídias e Estéfano fizeram, o orador atinge seu objetivo de apresentá-los como sujeitos prejudiciais à pólis e que, por isso, devem receber a justa punição dos cidadãos.

Com as aproximações expostas ao longo do texto não foi nossa intenção defender se a autoria do *Contra Neera* pertence a Apolodoro ou a Demóstenes. Mesmo assim, elas servem para a reflexão sobre a elaboração do discurso, indicando que quem o escreveu era um profundo conhecedor das técnicas de Demóstenes. Ambos os discursos têm como principal objetivo enfatizar a culpa dos adversários, por meio da caracterização das suas ações e de seus aspectos éticos. Dessa forma, os termos da acusação, mesmo não sendo relacionados diretamente com a acusação principal, foram

⁷¹² Demóstenes: *Contra Neera*: 126. Tradução de Onelley (2011).

selecionados cuidadosamente, de forma que as palavras empregadas possam determinar o delito, mas principalmente o caráter dos envolvidos. Demóstenes e Apolodoro apresentam o pólo positivo, sendo exemplos de bons cidadãos, enquanto Mídias e Estéfano o são de maus, não respeitando aquilo que é mais estimado pelos cidadãos da pólis: suas leis e seus ritos.

CAPÍTULO 8

Rivalidades no jogo político e a utilização dos mecanismos democráticos para atingir os adversários

A estruturação das instituições democráticas atenienses possibilitava a sua utilização nas desavenças entre os inimigos. A assembleia e o tribunal se tornaram palco para que rixas pessoais e políticas alcançassem toda a cidade por meio da desconstrução da imagem pública do adversário. Apresentar diante do corpo dos cidadãos num processo decisório o retrato negativo do adversário, como aquele que provoca diversos males à cidade, era um meio eficaz de atingir os inimigos. Primeiro com a obtenção da punição, o adversário poderia sofrer uma pena pecuniária ou então ser afastado do cenário político, punido com a *atimia*. Segundo, as palavras poderiam extrapolar os ambientes para o qual os discursos foram preparados, alcançando outros segmentos da sociedade que não estavam presentes no processo decisório e prejudicando suas relações na cidade. Como por exemplo, transformando a pessoa em motivo de riso como o caso de Cónon que imitou um galo depois de agredir Aríston⁷¹³.

A competitividade da sociedade ateniense alimentava a rivalidade, que era um fator de definição da posição que a pessoa ocupava na sociedade. Seu comportamento era conduzido pelo preceito difundido na literatura grega “ajudar os amigos e prejudicar os inimigos”, que determinava quais atitudes eram justas e injustas. Tais princípios, que se formaram no período arcaico, continuaram como determinantes do comportamento, mesmo depois no século IV, em que as relações políticas se tornaram mais complexas⁷¹⁴. Dessa maneira, ressaltar que o adversário negava ajuda aos amigos nos momentos de necessidade ou que os traiu era uma operação utilizada no discurso para demonstrar o caráter e o potencial em prejudicar a pólis do inimigo. Se o adversário age assim com os amigos, como seria com os cidadãos? Era essa pergunta que os oradores colocavam diante de seus interlocutores depois do relato das ações na vida privada do adversário. Tal questionamento também será muito usado por Demóstenes e Ésquines ao longo de suas múltiplas acusações.

⁷¹³ Cf. 6.1.

⁷¹⁴ Rhodes & Mitchell: 1996: 11-13.

A amizade na vida pública desempenha um importante sustentáculo, pois garantia apoio na assembleia e nos tribunais, como demonstra a relação entre Apolodoro, Ctesifonte e Demóstenes. Também a amizade influencia na resolução de outros conflitos sem que seja necessária a intermediação do tribunal, utilizando métodos coercitivos para convencer que a causa seja abandonada. Esse é o caso de Mídias, que prejudicou várias pessoas, mas nenhuma delas recorreu ao tribunal com receio das represálias que sofreriam dele e de seus amigos (Demóstenes: *Contra Mídias*: 20). Outro exemplo é o de Timarco, que, juntamente com seu amante, impediu que uma queixa contra os dois fosse conduzida ao tribunal.

Nessa parte da investigação, o foco será no estudo da rivalidade entre Demóstenes e Ésquines, que está bem documentada através dos discursos e nos oferece um dos raros exemplos em que se têm dois pontos de vista em torno da discussão, pois possuímos os discursos de acusação e de defesa. Serão utilizados três discursos de Ésquines, *Contra Timarco*, *Sobre a falsa embaixada* e *Contra Ctesifonte*, apresentando-os nessa ordem, obedecendo à cronologia das obras. A data provável do *Contra Timarco* é de 346⁷¹⁵, *Sobre a falsa embaixada* de 343⁷¹⁶ e *Contra Ctesifonte* de 330. Duas obras de Demóstenes que dialogam diretamente com Ésquines também serão utilizadas: *Sobre a falsa embaixada*, de 343, e *Sobre a Coroa*, de 330, uma defesa de seu amigo Ctesifonte e um elogio às suas atividades na cidade. Outras obras de Demóstenes que tratam do mesmo período histórico, como as *Filípicas* e as *Olínticas*, não integrarão o escopo da investigação, apesar de serem valiosas para a compreensão do período estudado. Essa restrição serve para não desvirtuar do interesse original da tese, que se concentra no contexto jurídico, e deve-se também ao fato de uma análise interligando os demais discursos de Demóstenes e Ésquines com os processos desencadeados pela política expansionista da Macedônia constituir já, por si só, material para pesquisa de uma nova tese.

O recorde (concentrado nos cinco discursos acima listados) permite visualizar a rivalidade exacerbada entre Demóstenes e Ésquines e a construção de suas argumentações a partir de uma intensa troca de insultos. É nesse contexto que se tem algumas ocorrências da *hybris*. Já as noções religiosas nesses discursos são apresentadas de dois modos. Primeiro estão relacionadas com os fatos políticos, sobre os quais cada um tem uma opinião divergente, e são utilizadas para sublinhar o erro e o fracasso da

⁷¹⁵ Samaranch: 1969: 1169; Curado: 2008: 464.

⁷¹⁶ Carlier: 2006: 142; Eire: 2007: 287.

posição política defendida pelo adversário. E o segundo uso, similar aos outros discursos já analisados, serve para demonstrar o desrespeito aos rituais e sacrifícios e, assim, provar o descaso com a cidade.

Os insultos permitem observar os aspectos considerados negativos por uma sociedade e identificar os padrões de comportamento considerados inadequados por um grupo humano. O insulto é dito com o intuito de ofender alguém, num processo de depreciação de suas características ou de seus atos. No campo da rivalidade, os insultos revelam um sentimento de competição, em que se tenta rebaixar o insultado e ao mesmo tempo se vangloriar. Por vezes, também expressa um desejo de que algo de ruim aconteça com o adversário, podendo evocar forças sobrenaturais malélicas, lançando uma maldição sobre ele. Analisando por esses pontos, percebe-se facilmente como a *hybris* se caracteriza como um insulto, sendo na democracia ateniense aquele que possui a mais severa punição, indicando o esforço do grupo humano em controlá-la. A partir da análise dos estudiosos sobre a *hybris* percebem-se essas duas características. Segundo a perspectiva de Fisher, a *hybris* provoca um rebaixamento do insultado e, na visão de Gernet, tem elementos do pensamento religioso, pois demarca que a ordem do mundo não pode ser rompida impunemente. Assim, o homem é uma força frágil, sob o domínio de outras forças religiosas que o punem toda vez que tenta romper seu domínio⁷¹⁷.

No contexto grego, as formas de insulto mais comuns são aquelas que denigrem a imagem da masculinidade e da cidadania do homem diante de seus pares. Para ofender o adversário é comum evocar a covardia; o mau desempenho no campo militar e político; as negligências domésticas; o desamparo dos parentes e o desleixo ao não lhes conceder a vingança devida, como no caso do assassinato; as práticas sexuais consideradas perversas, como a homossexualidade passiva⁷¹⁸.

Todas essas categorias foram utilizadas por Demóstenes e Ésquines para se insultarem. Agora será utilizada a contenda sobre a coroação de Demóstenes para exemplificar, de forma breve, o uso de diversos tipos de insultos ao longo dos discursos e que auxiliam a construção da argumentação dos oradores. No *Contra Ctesifonte*⁷¹⁹, depois de apresentar as razões para a ilegalidade da proposta de Ctesifonte, Ésquines concentra a argumentação numa série de ataques ao seu inimigo político e pessoal Demóstenes. Para isso, ele inicia com a exposição de aspectos da vida particular de

⁷¹⁷ Gernet: 2001: 396.

⁷¹⁸ Cohen: 1997: 78.

⁷¹⁹ Cohen: 1997: 79-80.

Demóstenes (50-53), evidenciando sua infidelidade aos parentes e amigos. Também narra o incidente entre Demóstenes e Mídias e a forma covarde como ele resolveu a contenda aceitando o suborno do seu adversário. Demóstenes figurou entre os principais acusadores do general Cefisódoto mesmo depois de ter mantido relações de amizade com ele, compartilhando a mesa e os sacrifícios. Adiante (77), ataca a postura do adversário diante da família, afirmando que ele é negligente, pois desrespeitou o luto da própria filha, já que apenas sete dias após sua morte já se exibia com a coroa pelas ruas da cidade. Além disso, Demóstenes é exagerado com seus gastos pessoais, não sabendo administrar seu lar, sendo ele o único responsável pela dilapidação do patrimônio (173), numa clara alusão aos processos contra os tutores, inocentando-os da perda da fortuna do pai. O intuito da apresentação desses fatos é demonstrar que, se Demóstenes não tem uma postura correta com aqueles que lhe são mais caros e próximos, menos condições possuiria ainda para realizar uma política pública voltada para os interesses de todos os cidadãos. Assim, sua política era traiçoeira da mesma maneira como ele era ardiloso com seus amigos e parentes.

Outro ataque à esfera pessoal é com relação ao questionamento de sua sexualidade. Ele se envolveu com o jovem Aríston, de formidável beleza, convidando-o para morar com ele, sem que houvesse uma explicação apropriada para tal mudança (162). Para isso, ele utilizou argumentos muito próximos aos apresentados no *Contra Timarco*. Seus vizinhos se escandalizavam com o comportamento de Demóstenes (174), assim como os juízes deveriam também ficar escandalizados diante de tais relatos.

Os insultos no discurso não se restringem à esfera pessoal. Os mais duros ataques são à imagem de cidadão de Demóstenes. Ele é um covarde por abandonar as batalhas (175-6) e também por apanhar publicamente de seu inimigo sem reagir e para finalizar a narrativa do fato afirma que ele ainda carrega as marcas do golpe de Mídias (212). Nesse ponto, Ésquines se refere ao soco de Mídias no teatro. Ao invés de buscar a vingança pelo ultraje no tribunal, Demóstenes aceita o dinheiro de Mídias para abandonar a causa. O suborno é a marca da sua covardia e da sua corrupção, pois ele não teria coragem suficiente para enfrentar o seu inimigo e desistia facilmente das suas convicções em troca do dinheiro. Demóstenes também é ímpio por suas ações com relação ao templo de Delfos e à proposta de uma aliança com Tebas (106-111) e revela-se um bajulador pelo seu comportamento quando prestava o serviço de embaixador (71).

A resposta de Demóstenes aos insultos recebidos é apresentada no *Sobre a Coroa*. O primeiro passo para dismantelar os insultos é advertir os juízes sobre as verdadeiras motivações de Ésquines, que seria sua inimizade e não um desejo de ajudar a pólis como ele se esforçou em alegar (1-9; 124-126). Assim, a inimizade vai ser utilizada para demonstrar a falsidade das alegações de Ésquines, apresentando-o como um cidadão vil que utiliza os mecanismos democráticos para atacar seus adversários pessoais. Na retaliação aos insultos sofridos, Demóstenes também ofende o seu adversário. O primeiro insulto se relacionava aos aspectos da sua vida particular, a origem do seu nascimento (10-11). Ao questionar a origem do seu nascimento, Demóstenes rebaixa-o como cidadão e a partir daí começa a traçar um paralelo entre sua vida e de seu inimigo. Nessa operação, ele procura engrandecer suas qualidades, tais como: a origem respeitável da sua família; a educação de qualidade recebida na infância; o cumprimento dos seus deveres como cidadão, realizando sempre as liturgias (257-262). A imagem que Demóstenes apresenta é de um cidadão proveniente de uma aristocracia que assume seu papel como cidadão e como elemento capaz de liderança política, não desejando vê-la ameaçada por qualquer um que tenha uma origem obscura como Ésquines⁷²⁰. Assim, o *Sobre a Coroa* tem o objetivo de mostrar a vida de Demóstenes dedicada aos serviços da pólis e o merecimento de sua coroação, como sendo uma homenagem ao seu nascimento, sua riqueza, seu poder e sua atuação como cidadão⁷²¹.

Além da inimizade, a inveja também é outro ponto utilizado por Demóstenes para desconstruir os insultos do adversário, sendo colocada como mais uma motivação para o processo, o qual não assenta portanto nas razões patrióticas alegadas (207-209). Com isso, Demóstenes tenta trazer o conflito da esfera pública para a esfera pessoal. Ésquines é seu inimigo e sente inveja (φθόνος) dos feitos que Demóstenes realizou para a cidade (315). Seu objetivo é atingi-lo e não salvaguardar as leis da pólis.

Segundo o tratado de retórica aristotélico, a inveja é decorrente do êxito alcançado pelo outro. Ela é sentida por aqueles que são semelhantes ou pretendem ser iguais ao invejado: “Sentirão, pois, inveja aqueles que são ou parecem ser nossos pares, entendendo por pares aqueles que são semelhantes a nós em estirpe, parentesco, idade, disposição, reputação e posses”⁷²². Ao referir-se à inveja, Demóstenes utiliza mais um

⁷²⁰ Cohen: 1997: 79-80.

⁷²¹ Cohen: 1997: 81.

⁷²² Aristóteles: *Retórica*: Livro II: 1387b. Tradução de Júnior, Alberto e Pena (2005).

argumento para mostrar que seu adversário está abaixo dele, já que a inveja é sentida por aqueles que pretendem ser semelhantes. Por isso, não haveria condições de eles competirem igualmente. A competição na vida política entre os pares fornece ocasiões para cada um dos membros da sociedade mostrar seus feitos e, através dos seus atos, os outros cidadãos de igual valor julgarão quem é o melhor. Já Ésquines, utiliza meios escusos para competir e assim ficar no mesmo nível de Demóstenes, numa competição que não é natural, pois eles não são verdadeiramente pares.

Mais um elemento importante para a desconstrução do adversário é a comicidade. Demóstenes ao descrever Ésquines recorre a várias táticas do teatro, especialmente da comédia, com o intuito de denegri-lo⁷²³. No cenário de transição do século IV, em que se enquadra a disputa dos dois oradores, tem-se o registro da influência de diferentes gêneros literários entre si e pode-se perceber também o processo de influência entre o teatro e a oratória, com o uso de uma terminologia semelhante⁷²⁴.

O abuso do cômico é mais um recurso que o orador possui na construção da sua argumentação persuasiva. Contudo, não pode ser considerado isoladamente como sendo o único capaz de garantir a vitória. Um discurso é vitorioso quando consegue arranjar de forma hábil diferentes argumentos persuasivos, mantendo sempre a conectividade entre eles. Dessa forma, um argumento persuasivo já abre o caminho para o próximo e todo esse arranjo tem que estar ligado a uma ideia central que será apresentada para os cidadãos no processo decisório.

Para os dois oradores, a comicidade é mais um dos elementos utilizados para a estratégia de caracterização negativa do adversário, uma vez que o riso pode depreciar a pessoa⁷²⁵. Rowe ao analisar o retrato que Demóstenes traça de Ésquines no *Sobre a Coroa* defende a criação de papéis bem definidos entre os personagens do discurso, com o uso de termos pejorativos que normalmente se encontram na comédia⁷²⁶. O orador cria para seu adversário três imagens bem definidas e as repete ao longo do discurso⁷²⁷: o mercenário político, o médico charlatão e o ator secundário⁷²⁸. Essas categorias servem para mostrar a corrupção, a maldade e a hipocrisia de Ésquines. O primeiro aspecto refere-se à sua política de apoio à expansão macedônica. O segundo, à sua negatória em

⁷²³ Rowe: 1966: 397; Harding: 1994: 214.

⁷²⁴ Muñoz: 2006: 425.

⁷²⁵ Cf. 6.2.

⁷²⁶ Rowe: 1966: 397-8.

⁷²⁷ Rowe: 1966: 402.

⁷²⁸ Demóstenes critica Ésquines, mas recorre aos serviços de um ator para aprimorar sua elocução, já que no início da sua carreira tinha grandes dificuldades em discursar. Plutarco: *Vida de Demóstenes*: 7. Cf. 1. 1.

participar da terceira embaixada por causa de uma doença, que para Demóstenes foi uma artimanha para escapar de suas responsabilidades. A doença é associada à impureza do corpo, aspecto que é colocado depois da enunciação de uma lista de traidores, tais como Ésquines. Os traidores são homens impuros, adutores e vingadores (296, ἄνθρωποι μιαιοὶ καὶ κόλακες καὶ ἀλάστορες), capazes de mutilar o próprio corpo e a pátria⁷²⁹. O terceiro elemento remete ao seu passado e sua formação artística⁷³⁰ e é consequência de que isso influenciaria a forma como ele faz a política no presente. Ésquines é descrito como uma pessoa sem sentimentos. Ele interpreta pessoas que são dignas de compaixão, sem que ele mesmo seja merecedor de tal sentimento (146)⁷³¹. Em outro discurso, *Sobre a falsa embaixada*, Demóstenes também retorna ao passado de ator do adversário, ao afirmar que ele se porta no campo jurídico da mesma forma que no teatro, empenhando novos processos como se fossem dramas e se comportando neles como um ator que representa um papel diante dos assuntos mais importantes para a cidade (120 e 337). Assim, Ésquines seria um mau ator e prossegue da mesma maneira na sua atividade retórica, possuindo um estilo pomposo para ludibriar os juízes.

O caso da coroa e a disputa pela representação do melhor cidadão da parte de Demóstenes e de Ésquines demonstra que os insultos têm um papel importante na construção da imagem negativa do adversário. Além dos insultos, da inimizade, da inveja e da comicidade, o uso da terminologia da *hybris* encontra um terreno amplo de discussão entre os adversários, seja no contexto jurídico ou da assembleia.

Nas reuniões da assembleia, a *hybris* é utilizada principalmente para destacar a intenção do orador de provocar vergonha e de ofender o adversário, segundo a perspectiva de Fisher (1992: 92-93). Nessa mesma direção, a *hybris* será utilizada na contenda entre os dois oradores. Essa semelhança se deve ao fato de a disputa entre eles estar interligada com a política de Atenas. A disputa política para definir qual é a melhor escolha para a cidade vai também para o tribunal. Então está em jogo mais do que a causa em disputa, mas também a liderança política. Assim, é com o intuito de ofender que a *hybris* é usada para caracterizar Filócrates, por causa dos arranjos de paz com o governo macedônico (Demóstenes: *Sobre a falsa embaixada*: 46, 246), e da

⁷²⁹ Rowe: 1966: 399.

⁷³⁰ A formação artística de Ésquines é comprovada pelo uso recorrente de citações poéticas, como demonstra a passagem do *Contra Timarco* (119-154) que contém vários trechos da *Iliada*. Muñoz: 2006: 428-430.

⁷³¹ Muñoz: 2006: 426.

mesma maneira com Ctesifonte no episódio da Coroa (Demóstenes: *Sobre a Coroa*: 12). Nesses dois usos, a *hybris* não demarca apenas a vergonha desmerecida provocada no outro. Ela se relaciona com outros elementos do discurso e serve para demonstrar que o adversário não agiu de acordo com os valores democráticos. Nos discursos de Demóstenes e de Ésquines, a *hybris* é apresentada como o crime anti-democrático por excelência, já que contraria toda a ordem estabelecida⁷³².

No contexto das disputas políticas, a *hybris* marca a política exercida por uma pessoa, como é o caso de Cálias. Ele, numa atitude ultrajante e gananciosa (ὑβρεως καὶ πλεονεξίας), roubou dez talentos dos tributos de Oreu e de Erétria numa manobra política (Ésquines: *Contra Ctesifonte*: 94). Demóstenes estava ciente desses acontecimentos e não fez nada para os impedir, ainda levando vantagens do roubo. A *hybris* também é utilizada para caracterizar as ações de uma cidade, principalmente quando se tem um desrespeito aos tratados ou um exagero no uso das forças bélicas. Xenofonte usa a terminologia da *hybris* para descrever a movimentação de Tebas e da Macedônia⁷³³. Da mesma forma, Ésquines utiliza a *hybris* para caracterizar aqueles que se opunham à política de Atenas, principalmente para se referir aos aliados revoltosos⁷³⁴. No discurso *Sobre a falsa embaixada*, Tebas é caracterizada como ultrajante, pelo abuso de poder que cometeu enquanto exercia a soberania na aliança. Por isso, deve ser removida do posto que ocupa, mesmo que para isso seja necessária uma aliança com Filipe II (104, Θηβαίων μὲν περιελεῖν τὴν ὑβρίν).

No litígio entre Demóstenes e Ésquines, a *hybris* tem dois usos fundamentais: para caracterizar a política e a personalidade, que estão ligadas, já que políticas ultrajantes são propostas por pessoas que tenham o caráter marcado pela *hybris*. Como é o caso Demóstenes ao apoiar em determinado momento uma política de entendimento com Tebas. Já as noções religiosas são utilizadas na descrição dos desdobramentos da guerra sagrada e na solenidade que envolve a coroação de Demóstenes. Analisar os discursos sob o enfoque dessas duas noções permite perceber as nuances utilizadas pelos oradores na caracterização negativa do seu adversário, tornando-se um ponto central da argumentação, como a *hybris* no *Contra Timarco*.

Antes de se iniciar a análise separadamente dos três casos de desavenças entre Demóstenes e Ésquines (o caso de Timarco, as divergências sobre a segunda embaixada

⁷³² Wilson: 2004: 212.

⁷³³ Fisher: 1992: 140-141.

⁷³⁴ Fisher: 1992: 136; 505. As políticas expansionistas de Atenas, Esparta, Tebas e da Macedônia também foram caracterizadas como ultrajantes.

e a legitimidade da coroação), em linhas breves, irá ser abordado o contexto histórico ateniense e a política interna e externa na cidade que marcaram decisivamente o desenrolar dos conflitos entre os oradores.

8.1 A expansão macedônica e as posições políticas de Demóstenes e Ésquines

Os três processos que possuímos de Ésquines envolvem as disputas políticas com Demóstenes em torno de como deveria ser conduzida a política ateniense diante do avanço das tropas macedônicas sobre a Hélade. Ambos mudaram de posição diante da política de Filipe II de acordo com as circunstâncias, tornando-se objeto de acusações mútuas de corrupção e vilania. As mudanças de posição demonstram a complexidade do jogo de poder no século IV, o que demandava uma reestruturação das práticas políticas realizadas antes nas pólis. Um exemplo é o serviço dos embaixadores, pois houve uma modificação das relações diplomáticas. Nesse período, há um intenso rearranjo de alianças, daí decorrendo que cada cidade buscava se colocar como potência sobre as demais. Filipe II soube utilizar dessa ambição a seu favor, aumentando paulatinamente sua influência no território grego.

Um episódio marcante é a intervenção de Filipe II na III Guerra Sagrada, em que ele consegue consolidar sua imagem diante dos gregos como o protetor do deus Apolo e defensor árduo dos valores e tradições da religião grega, sendo inflexível aos sacrilégios. Além disso, após o conflito, ele conseguiu uma posição de destaque na Liga Anfictiônica, utilizando-a para seus interesses expansionistas. A guerra aconteceu durante os anos de 356 e 355. Tebas, nesse momento, exercia um poder bélico e econômico que se manifestava na Liga Anfictiônica, que foi utilizado para consolidar sua hegemonia sobre a Grécia. Durante uma reunião da liga, Tebas atacou seus rivais espartanos e focídios. Ela condena Esparta a pagar uma multa pela ocupação da Cadmeia durante os anos de 382 a 379. A Fócida é acusada de cultivar irregularmente nas terras sagradas a Apolo, que eram destinadas ao pastoreio de animais a serem sacrificados ao deus. Em resposta, os focídios alegam que utilizaram somente uma pequena parte das terras sagradas e se recusaram a pagar a multa. Diante desse cenário, espartanos e focídios se unem e entram em guerra contra os tebanos, que declararam a guerra mediante a recusa no cumprimento das medidas impostas. Atenas se mantém ao lado dos espartanos e focídios, pois não queria novamente entrar em guerra com os primeiros e tinha interesses comerciais e antigos tratados de amizade com os segundos.

Não sabemos ao certo a participação de Atenas nesse conflito, mas foi reduzido, pois a cidade estava debilitada com a Guerra Social (357-355) e a perda de importantes regiões como as de Quios e de Rodas.

Filipe II começa a interferir na guerra por intervenção dos tessálios. Primeiro, impõe sua influência na região rapidamente a partir da instalação de um governo favorável à sua política. A III Guerra Sagrada entra num impasse e o rei macedônico demonstra sinais de que está interessado em negociar a paz, o que, para a conjuntura ateniense, seria muito vantajoso, por não ter condições de sustentar o prolongamento da guerra. A partir de então, foram enviados embaixadores de Atenas para a Macedônia e vice-versa para as negociações da paz. Nessa embaixada participaram 10 pessoas, entre elas Demóstenes e Ésquines. A primeira embaixada ficou responsável por levar os termos da paz para Filipe II. Cada um dos dez oradores discursou diante do rei por ordem de idade e o tom deles nesse encontro era de concretização da paz e da formação de uma aliança. Demóstenes por ser o mais novo foi o último a falar. Segundo a narrativa de Ésquines, Demóstenes ficou acuado e não conseguiu concluir seu discurso diante do rei, fato que é utilizado por Ésquines para ridicularizá-lo (Ésquines: *Sobre a falsa embaixada*: 108).

Nesse momento, Demóstenes era favorável à realização de uma paz e logo se associou a Filócrates⁷³⁵. Para o orador, o prolongamento da guerra arrasaria a cidade. Os territórios ao norte da Grécia, de grande interesse ateniense, já tinham sido tomados pelo rei macedônico e sua recuperação era difícil no momento. A formulação da paz de Filócrates de 346 envolveu negociações complexas. Ela logo se mostrou instável e frágil⁷³⁶. Não parou o avanço macedônico e foi prejudicial para Atenas.

Ao retornar dos trabalhos da Segunda Embaixada, no verão de 343, Demóstenes pronuncia um discurso contra Ésquines, por condenar sua política de aproximação com os macedônicos. No discurso *Sobre a falsa embaixada* acusa seu adversário de receber favores pessoais e de outros meios escusos para conseguir seus objetivos, deixando-se corromper por Filipe II e prejudicar Atenas. Ésquines se defende utilizando uma estratégia semelhante e acusa Demóstenes de não ter conduzido corretamente a segunda embaixada, pois prolongou demais as negociações do tratado de paz, sem levar a uma posição definitiva, provocando a perda da Trácia, uma importante aliada. Assim, ao mesmo tempo em que o acusa de incompetência no cumprimento de seus deveres como

⁷³⁵ Cawkwell: 1969: 165; Carrier: 2006: 143.

⁷³⁶ Samaranch: 1969: 1267.

embaixador, também mostra que ele não se preocupa com os negócios da cidade, o classificando como um mau cidadão. Ésquines não é condenado nessas acusações, o que indica que ele teve sucesso ao relacionar Demóstenes com os fracassos nos negócios públicos.

Com o fim da III Guerra Sagrada, Filipe II toma lugar no Conselho Anfictiônico de Delfos e preside aos jogos Píticos, mostrando sua influência sobre o mundo grego. A partir daí, ele consolida diversas posições na Hélade e utiliza a mesma estratégia de Tebas, aumenta a influência de seus domínios através de uma liga. Por exemplo, em 342, o rei macedônico reorganiza a Liga Tessálica e depois se elege arconte.

No final de 340, interessado em Bizâncio inicia uma nova guerra sagrada contra Anfissa, que tinha como aliada Tebas que não via com bons olhos o avanço de Filipe II. Anfissa cai no poderio macedônico em 338. A próxima ação do rei é invadir a Queroneia, onde derrotou de forma esmagadora o exército ateniense. Como consequências da derrota na batalha, a Segunda Confederação marítima foi dissolvida e o armistício não trouxe grandes melhorias para as condições internas da cidade.

Sem nenhuma cidade poderosa para fazer um embate direto com a sua política, Filipe II passa a conduzir os esforços dos gregos em torno de um inimigo em comum: os persas. Ele continua empenhado na sua política de alianças com as pólis até morrer em 336. O trono passa para o seu filho Alexandre que, ao encontrar o governo e o exército estruturados, dá continuidade à política expansionista.

8.2 *Contra Timarco*: o ultraje ao corpo e o mau exercício da cidadania

O processo de Ésquines contra Timarco se enquadra nas disputas políticas entre o grupo de Ésquines e Demóstenes a respeito da política externa ateniense e do avanço macedônico. Esse processo constitui a primeira fase do embate político entre os oradores, que prosseguirá com a discussão em torno do desempenho de ambos na segunda embaixada e da coroação de Demóstenes.

No ano do *Contra Timarco* (346), a paz de Filócrates acabava de ser rompida pela tomada de Anfípolis pelo rei macedônico. Por isso, um novo rearranjo político era necessário com acordos de paz. Uma embaixada formada por Demóstenes, Timarco e Ésquines foi enviada. Após o retorno, Timarco propõe um decreto que punia com a morte qualquer um que levantasse armas contra a Macedônia. Além do *Contra Timarco*,

o conteúdo do decreto também é retomado por Demóstenes no *Sobre a falsa embaixada* (286-287).

Ésquines acusa Timarco de ilegalidade, baseado na sua condição cívica, uma vez que Timarco não poderia discursar diante de seus concidadãos por ter se prostituído no passado⁷³⁷. Um prostituto não deveria ocupar o ofício de cidadão, pois era vergonhoso escutar conselhos daquele que se sujeita a realizar os desejos dos outros, incluindo os mais degradantes (11, 42, 76, 185). Também estão relacionadas a questão da subalternização e a do aviltamento estatutário. A essa acusação se acrescenta mais uma, a dilapidação do patrimônio da família (154)⁷³⁸.

A base para o desenvolvimento da argumentação de Ésquines é o ataque a vários pontos da vida particular de Timarco. Seu intuito é demonstrar para os juízes que os excessos cometidos na sua vida privada se refletiriam na cena pública, tornando-o um cidadão inapto para os assuntos da cidade, bem como um péssimo exemplo para os jovens.

As divisões entre público e privado⁷³⁹ inexistiam na Grécia antiga pela própria dinâmica da organização da pólis. Na retórica, um comportamento indevido diante da família⁷⁴⁰ e dos companheiros⁷⁴¹ era utilizado como evidência para a incapacidade da pessoa de realizar ações benéficas para a cidade. É para reforçar suas atitudes indevidas na vida privada que Ésquines utiliza os argumentos da *hybris*. O orador conseguiu convencer os juízes da culpa de Timarco, já que ele foi condenado a *atimia*. O desfecho do caso é mostrado no discurso de Demóstenes *Sobre a falsa embaixada* (257 e 284).

⁷³⁷ Outro caso de ilegalidade envolvendo a prostituição é o de Andrócion, que é acusado de se ter prostituído durante a juventude e por isso estaria impedido de falar (Demóstenes: *Contra Andrócion*: 21-32). A prostituição, assim como acontecia no discurso de Ésquines, também está relacionada com o caráter de Andrócion, que é descrito com detalhes ao longo dos parágrafos 17 ao 29.

⁷³⁸ Curado: 2008: 472.

⁷³⁹ Essas categorias são contemporâneas e operam bem na nossa mentalidade, em que se espera no privado uma restrição da publicidade, quadro que pode se alterar facilmente diante dos meios de comunicação. Entretanto, apesar dessa divisão, a vida privada de figuras políticas se torna também o motivo de crítica de seus governos. Alguns casos que podemos citar que tiveram repercussão no jornalismo internacional são o do governante norte-americano Bill Clinton que teve um relacionamento extraconjugal com Monica Lewinsky e chegou a sofrer um processo de *impeachment* do qual foi inocentado. Outro caso é do ex-primeiro ministro italiano Silvio Berlusconi, acusado de conluio com a máfia e de envolvimento com prostitutas, num momento em que a Itália atravessa uma crise financeira. Já na realidade brasileira, o escândalo mais recente (2012) foi a divulgação de um vídeo íntimo da assessora parlamentar Denise Leitão Rocha durante a investigação da CPI que investiga o contraventor Carlos Cachoeira, que lavava dinheiro com o jogo ilegal e financiava alguns políticos. Como consequência ela foi exonerada do cargo que ocupava.

⁷⁴⁰ Cf. 9.

⁷⁴¹ Cf. 7.

O exórdio do *Contra Timarco*, parágrafos 1 a 8⁷⁴², é marcado por uma exaltação às boas leis e à sua importância para a manutenção da democracia⁷⁴³. Ele afirma que Timarco não obedeceu à lei que era muito simples de ser seguida, ao prescrever que nenhuma pessoa infame poderia comparecer na assembleia para se pronunciar diante de outros cidadãos (3). Por isso, Timarco não tinha o direito de ficar indignado com o processo jurídico instaurado contra ele, já que isso era em decorrência de seu comportamento lascivo na vida privada. Depois, expõe sobre os três tipos de governo — monarquia, oligarquia e democracia — e sobre as vantagens do último (4). Essa parte já prepara os cidadãos para seu papel vital na aplicação das leis, reafirmando, assim, a necessidade de condenar Timarco. Esse ponto se complementa com outro: a importância dessa decisão para a educação das futuras gerações. Finaliza essa parte afirmando que vai apresentar as leis da mesma maneira como foram feitas pelo legislador, com o objetivo de deixar a exposição dos argumentos mais clara para os juízes (8). Assim, no exórdio, Ésquines remete a vários elementos que enaltecem a democracia para criar uma primeira impressão desfavorável de Timarco, ressaltando que os cidadãos devem prestar atenção no restante do discurso para terem as provas do seu mau-caráter e de todos aqueles que se associam com ele, já iniciando seus ataques a Demóstenes⁷⁴⁴.

Nos parágrafos 9 a 35, tem-se a apresentação de leis que fornecem a base para a demonstração da culpa do adversário, manifestando a ilegalidade do seu ato ao propor o decreto. As transcrições das leis no discurso são apócrifas. Contudo, antes de sua inserção, tem-se um resumo. Torna-se evidente que para o resumo foram selecionados os pontos que melhor sustentassem a argumentação. Mesmo através do recorte do orador, é possível perceber os comportamentos repudiados pelos atenienses e os mecanismos criados pela cidade para evitá-los.

Nesse trecho, a seleção das leis se concentra em dois pontos: mostrar que Timarco é prejudicial para a educação das crianças por ser um mau exemplo e que isso se deve ao fato de ele ultrajar o próprio corpo ao se sujeitar, por livre escolha, à prostituição. Dessa maneira, o argumento sobre a educação e o exemplo negativo são uma preparação para o argumento da *hybris*. A cidade é cuidadosa com a educação e deve evitar que os maus exemplos sejam louvados. Timarco é um mau exemplo por ter vendido seu corpo e ainda por ousar se portar como um cidadão ilustre, se julgando no

⁷⁴² A divisão do discurso está de acordo com a proposta de Samaranch (1969: 167-168).

⁷⁴³ Cf. 7.

⁷⁴⁴ Wooten: 1998: 42.

direito de poder dar conselhos aos demais concidadãos. Dessa forma, o decreto proposto, além de não obedecer aos preceitos legais, não pode ser virtuoso, pois foi feito por um libidinoso. Timarco ensinaria as gerações futuras que poderiam agir como quisesses, desrespeitando um de seus bens mais preciosos (o corpo), se, ao contrário da punição, recebessem elogios da cidade.

A questão da educação e do exemplo, apesar de ser apresentada logo no início do discurso, é explorada principalmente no final, no momento em que Ésquines pede a condenação de Timarco. Para garantir o sucesso desse ponto da argumentação, ele já prepara as mentes dos ouvintes ao indicar os cuidados dos atenienses com relação aos filhos para que eles não sejam corrompidos (9). Dessa maneira, a educação tinha um papel fundamental para a preparação dos cidadãos para a cidade e era vigiada de perto, para que não sofressem nenhuma interferência externa, alheia à vontade do pai. Para comprovar a preocupação da cidade com a boa educação das crianças, Ésquines passa a narrar uma lei que regulamentava o horário de entrada e saída da escola dos meninos (9-12). Eles deveriam estar sempre acompanhados e o professor responsável não podia permitir a entrada de estranhos no recinto no horário das aulas.

Adiante, após demonstrar que a cidade se preocupava em proteger as crianças da sedução dos homens mais velhos, cita a legislação a respeito da prostituição. Se um menino livre for vendido por algum membro de sua família, o autor da transação será processado e o menino não irá sofrer represália jurídica, já que ele ainda não era responsável por sua conduta. A lei determina também outras penalidades sociais para o pai que vende seu filho. Quando adulto, a criança que foi vendida estava livre do cumprimento das obrigações de sustentar o pai na velhice⁷⁴⁵. Com a exposição desses argumentos, além de preparar as mentes dos ouvintes para a obrigação com relação às crianças e para a forma como as atitudes de Timarco podem corrompê-las, também demonstra a culpa do acusado. Ele, por livre escolha, vendeu seu corpo, mesmo sendo de uma família que tinha condições de sustentá-lo e de proporcionar uma boa educação, já que ele saiu de casa para se dedicar no estudo da medicina.

Nos parágrafos 9 a 15, o orador demarca a importância da educação e dos costumes para as crianças e com isso demonstra que Timarco é uma influência negativa. Também nessa parte, Ésquines apresenta as razões que o conduziram para mover a ação contra Timarco. Segundo sua exposição, elas estão relacionadas com uma preocupação

⁷⁴⁵ Cf. 9.

com o bem-estar da pólis. Não é mencionada com destaque a inimizade com Demóstenes e suas desavenças políticas, argumento que, pelo contrário, será muito explorado por Demóstenes no *Sobre a falsa embaixada* e *Sobre a coroa*.

Nessa parte, o grande destaque é para a vida particular de Timarco e para seu comportamento desrespeitoso e degradante, que se inicia logo na juventude. A partir da descrição da vida de Timarco, desenvolve-se o argumento da *hybris*. Nos parágrafos 15 a 17, se concentra o primeiro bloco de referências a *hybris*, num total de nove ocorrências e todas remetem para a legislação sobre o ultraje. A segunda lei apresentada por Ésquines é sobre o ultraje e seu objetivo é demonstrar a preocupação dos atenienses com a preservação das suas crianças:

E que outra lei? A lei sobre o ultraje (ὕβρεως), que sob seu nome trata de todos esses tipos de delitos. Nela está expressamente escrito que se alguém ultrajar uma criança (ὕβριζι εἰς παῖδα) - e certamente a ultraja (ὕβριζει) ao vendê-la por dinheiro - ou um homem ou uma mulher, livre ou escravo, ou se cometer qualquer ato ilegal contra eles será acusado de ação pública de ultraje (γραφὰς ὕβρεως). A lei determinou uma penalização, prevendo castigos corporais ou o pagamento de uma multa.⁷⁴⁶

Torna-se evidente a relação entre a prostituição e o ultraje à dignidade da pessoa, já que há uma violação do corpo. Nesse ponto, ainda, o orador continua a desenvolver a ideia anterior, acrescentando que a cidade pune o pai que vende o filho, embora posteriormente se vá revelar não ser o caso de Timarco, o que torna o seu delito ainda mais grave. Essa passagem também prepara os ouvintes para mostrar que Timarco, além de ser agente da *hybris*, igualmente é sujeito passivo por vender seu corpo.

A passagem também mostra que a proteção contra a *hybris* se estende a todos da sociedade, mesmo aqueles que não possuem autonomia de direitos civis (mulheres, crianças e escravos). Tal aspecto converge com a lei apresentada no *Contra Mídias* (47)⁷⁴⁷, em que os mesmo segmentos sociais também estão protegidos do ultraje⁷⁴⁸.

⁷⁴⁶ Ésquines: *Contra Timarco*: 15. Καὶ ποῖον ἄλλον; τὸν τῆς ὕβρεως, ὃς ἐνὶ κεφαλαίῳ πάντα τὰ τοιαῦτα συλλαβὸν ἔχει· ἐν ᾧ διαρρήδην γέγραπται, ἐάν τις ὕβριζι εἰς παῖδα – ὕβριζει δὲ δὴ που ὁ μισθοῦμενος – ἢ ἄνδρα ἢ γυναῖκα, ἢ τῶν ἐλευθέρων τινὰ ἢ τῶν δούλων, καὶ παράνομόν τι ποιῆ εἰς τούτων τινά, γραφὰς ὕβρεως εἶναι πεποιήκεν καὶ τίμημα ἐπέθηκεν, ὃ τι χρὴ παθεῖν ἢ ἀποτεῖσαι.

⁷⁴⁷ Sobre o texto da lei da *hybris*, vide Fisher: 1990: 123-138; 1992: 36-37; Samaranch (1969: 1173) considera que também o texto presente no *Contra Mídias* seja apócrifo.

⁷⁴⁸ Segundo MacDowell (1976: 30), a lei sobre a *hybris* foi elaborada, provavelmente, no século VI e não tinha a intenção de acabar com as outras leis relativas a agressões e outras ofensas. O que distingue a *hybris* dos outros tipos de ofensas é o seu caráter ultrajante ou a intenção do autor do delito de provocar o ultraje. A lei não traz uma definição clara de quais ações podem ser consideradas ultrajantes, mas sua aplicação é restrita aos comportamentos que envolvam uma vítima humana (criança, mulher, homem).

Também são semelhantes com relação às penalidades, que podem ser desde o pagamento de uma multa, a castigos físicos, ou mesmo a pena capital, como é demonstrado por Demóstenes no *Contra Mídias* e no *Contra Cónon*. Em Ésquines, a ênfase maior recai na condenação da *hybris* sobre as crianças, pois esse aspecto dialoga diretamente com o argumento da preocupação e do cuidado a elas devido.

No parágrafo seguinte (16), foi acrescentada a lei apócrifa sobre a *hybris*. Ela parece um resumo incompleto do parágrafo anterior, já que não apresenta a condenação do ultraje contra as mulheres e a *hybris* cometida contra os escravos aparece de forma muito breve no final. Mas o autor apócrifo captou a essência da argumentação de Ésquines, que era mostrar para seus concidadãos que a cidade possuía mecanismos para proteger as crianças, como a punição para a *hybris*:

[Lei sobre Hybris]

Se um ateniense ultraja (ὕβριση) uma criança livre, o senhor (κύριος) da criança deve processá-lo (γραφῆσθω) diante dos tesmótetas, de maneira a exigir sanção específica. Se o tribunal o condenar à morte deve ser entregue aos Onze para ser executado no mesmo dia. Se for condenado ao pagamento de multa e não puder pagá-la imediatamente, ele tem o prazo de onze dias após o pleito e deve ficar preso até quitá-la (A mesma ação deve conduzir contra os responsáveis por maltratarem escravos domésticos).⁷⁴⁹

A análise conjunta da *hybris* apresentada por Demóstenes e por Ésquines elucidada um dos pontos polêmicos a respeito da lei do ultraje: a *hybris* praticada contra escravos. Se já é difícil delimitar quando um cidadão sofreu *hybris*, a tarefa se torna ainda mais

Murray (1990: 139-146) sustenta o surgimento da lei no contexto do período arcaico, sendo sua autoria atribuída a Sólon para combater os excessos da aristocracia e enquadrá-los nos valores na nova ordem democrática que estava nascendo. Daí pode-se pensar a relação da *hybris* com a riqueza e com a bebida (presente no *symposion*) que fazia parte do cotidiano da aristocracia e poderia ser utilizada como forma de distinção dos demais cidadãos. Assim, logo no início, a contenção da *hybris* visava assegurar os valores democráticos, se consolidando no período clássico como um crime contra a democracia. As duas versões sobre a lei, presentes nos discursos de Demóstenes e de Ésquines, levantam a hipótese de que haveria várias leis a respeito da *hybris* cada uma tratando de um delito específico. Dessa forma, a lei presente em Ésquines trataria de um caso particular, ultraje contra garotos, e a lei de Demóstenes de aspectos mais gerais. Apesar de haver controvérsias sobre a autenticidade da lei presente no *Contra Mídias*, compartilho a hipótese de que ela é mais próxima da verdadeira lei do que a lei do *Contra Timarco*. Sou favorável à ideia de que tanto a lei da *hybris* quanto da *asebeia* demonstrariam aspectos gerais sobre esses conceitos não enumerando os comportamentos que seriam condenados por elas. Caberia ao orador fazer essa relação entre o delito cometido pelo acusado e a lei. Essa flexibilidade dos conceitos permite que as noções sejam utilizadas de maneira eficaz para demonstrar a culpa por outros delitos, como bem exemplifica o discurso *Contra Timarco*.

⁷⁴⁹ Ésquines: *Contra Timarco*: 16. [Ἐάν τις Ἀθηναίων ἐλεύθερον παῖδα ὕβριση, γραφέσθω ὁ κύριος τοῦ παιδὸς πρὸς τοὺς θεσμοθέτας, τίμημα ἐπιγραψάμενος. Οὐ <δ> ἂν τὸ δικαστήριον καταψηφίσηται, παραδοθεὶς τοῖς ἑνδεκά τεθνάτω αὐθημερόν. Ἐάν δὲ εἰς ἀργύριον καταψηφισθῆ, ἀποτεισάτω ἐν ἑνδεκά ἡμέραις μετὰ τὴν δίκην, ἐὰν μὴ παραχρήμα δύνηται ἀποτίειν· ἕως δὲ τοῦ ἀποτεῖσαι εἰρχθήτω. Ἐνοχοὶ δὲ ἔστωσαν ταῖσδε ταῖς αἰτίαις καὶ οἱ εἰς τὰ οἰκετικὰ σώματα ἐξαμαρτάνοντες.]

complexa quando se trata de um escravo. As fontes também não são favoráveis ao esclarecimento desta questão, pois não temos nenhum caso de *hybris* cometida contra escravos. Uma das hipóteses para inserção dos escravos na lei sobre a *hybris* é que essa parte advém no tempo de Sólon, para aqueles que consideram o legislador o criador da lei. Essa medida foi feita em prol da aristocracia, por ter mais recursos para possuir os escravos. Havia uma intenção de proteger a propriedade de abusos, bem como os próprios donos de atitudes inconvenientes em relação a seus escravos, como perseguir jovens e andar nus⁷⁵⁰.

De acordo com Fisher (1992: 58-59), as diferentes leis sobre a *hybris* apresentam-na como uma clara intenção de punir o ato de provocar vergonha e desonra no outro (sua principal tese com relação à *hybris*). Cohen (1997: 155), também na sua análise do ultraje em certos comportamentos sexuais, destaca a vergonha nos atos de *hybris* e como isso é evidenciado no *Contra Timarco* a partir de suas relações homossexuais. Mas como qualificar a honra de um escravo, de uma mulher ou mesmo de uma criança? Ela seguiria os mesmos critérios previstos para a honra de um cidadão? O próprio discurso *Contra Timarco* oferece pistas para a questão. Os critérios são diferentes e uma ação que contra um cidadão seria um ultraje, como a passividade na relação sexual, não oferece problemas quando envolve um escravo.

Dessa maneira, para escravos, mulheres e crianças a honra é medida a partir da honra do seu *kyrios*. Somente quando a honra do *kyrios* é afetada é que se tem a necessidade de intervir para recuperação da honra. A virgindade feminina comprova tal aspecto como mostra a narrativa cruel de uma jovem que não se preservou até o dia do seu casamento. Como castigo, o pai aprisionou a jovem junta com um cavalo até sua morte:

E para que não pareça que eu venero os Lacedemónios, também dos nossos antepassados farei menção. Eram de tal modo severos com os actos de vergonha, e a tal ponto estimulavam a prudência dos filhos, que um dos cidadãos, ao descobrir a sua própria filha seduzida e que não tinha guardado a virgindade com decoro até ao matrimónio, encerrou-a na companhia de um cavalo na casa deserta, por obra do qual devia claramente perecer encerrada com ele. E ainda hoje o sítio desta casa subsiste na vossa cidade, e este lugar é chamado ‘Do cavalo e da jovem rapariga’.⁷⁵¹

⁷⁵⁰ Murray: 1990: 145.

⁷⁵¹ Ésquines: *Contra Timarco*: 182. Tradução de Curado (2008).

Ésquines utilizou a narrativa da jovem e do cavalo para mostrar o rigor dos antepassados na punição das afrontas à moralidade, bem como o desejo de preservação dos valores⁷⁵². Já o presente, é caracterizado pelo relapso dos cidadãos em punir os atos ilegais e a absolvição de Timarco confirmaria tal posicionamento e, por isso, se acentua a necessidade de puni-lo. A inserção do exemplo da narrativa, próximo do final do discurso, reafirma o argumento exposto no início: Timarco é um mau cidadão, cometeu uma *hybris* e não deve servir de modelo para os demais. A punição contendo um caráter pedagógico para toda a comunidade é um traço forte na estratégia persuasiva de Ésquines.

A punição exemplar da jovem demonstra como ela ofendeu toda sua família e principalmente seu pai que escolheu a forma como puni-la. Mas nem toda prática sexual da mulher seria considerada ultrajante ou, pelo menos, exigiria idêntica punição extrema. As violências sexuais contra a mulher poderiam ser reparadas, de acordo com a vontade do *kyrios*, por meio do pagamento de uma multa ou então da celebração do casamento. A situação é considerada mais grave, quando a mulher permite a prática sexual, ou seja, ela é voluntária e solidária ao ato. Dessa maneira, na legislação ateniense, a punição é mais severa para os crimes de adultério do que de estupro⁷⁵³.

A honra e a vergonha são noções importantes para entender a *hybris*, mas não são as únicas. *Hybris* se relaciona a uma alteração de uma ordem anteriormente estabelecida e que não pode ser mudada impunemente. No campo político e jurídico ateniense, a noção de *hybris* se relaciona com a democracia, evidenciando como a ordem está ameaçada por uma pessoa, que excede os limites sociais. Os exemplos jurídicos da *hybris* apresentados até ao momento mostram que nem todos os comportamentos considerados violentos são *hybris*, mas somente aqueles que extrapolam o limite do aceitável. Exemplos são os casos de Mídias e Cónon que têm a componente da *hybris* pelo excesso cometido contra os agredidos. Também nem todos os comportamentos sexuais são ultrajantes, mas o de Timarco será, por sua condição de cidadão e também pelo seu gosto exagerado por festa que o impulsiona na venda do seu corpo.

No parágrafo seguinte da apresentação da lei sobre a *hybris* (17), o orador faz um elogio e explica as razões para proteger os escravos do ultraje, numa operação semelhante à realizada por Demóstenes no *Contra Mídias* (47-50). No discurso de

⁷⁵² Curado: 2008: 485-487.

⁷⁵³ Sobre as condições sociais do adúltero, vide Cohen: 1990: 147-166. Cf. 3.3.

Demóstenes, o orador explica que, se a lei fosse levada para os bárbaros, eles iriam elogiar a benevolência dos atenienses, que protegem até mesmo seus escravos. Assim, se os bárbaros são capazes de entender e elogiar a lei, Mídias que a transgrediu, mesmo com o conhecimento sobre ela, deveria ser punido. Já Ésquines justifica a adição dos escravos na lei, não para respeitar seus interesses, mas sim dos cidadãos por duas vias. Em primeiro lugar, garantiria uma margem de distância segura entre os homens livres e escravos e, em segundo, parece acreditar que nenhum homem que cometa o ultraje tenha condições de atuar na democracia, pois se já agiu dessa maneira com um escravo, seu comportamento com seus pares também poderia ser do mesmo jeito ou até mesmo pior:

Então, alguém quando ouvir pela primeira vez a lei pode perguntar com espanto por quais razões a cláusula relativa aos escravos foi adicionada igualmente à lei contra ultraje (τῷ νόμῳ τῷ τῆς ὕβρεως προσεγράφη). Mas se refletirem sobre isso, cidadãos, concluirão que essa é a melhor disposição para todos. Pois não era com o interesse do escravo que o legislador estava preocupado, mas sim desejava acostumar-vos a manter uma longa distância em relação ao ultraje (ὕβρεως) contra homens livres; por isso ele acrescentou a proibição de ultrajar os escravos (τοὺς δούλους ὑβρίζειν). Em resumo [o legislador estava convencido] de que na democracia aquele que ultraje (ὕβριστήν) qualquer outro não era feito para viver os princípios da cidadania.⁷⁵⁴

Nas considerações de Ésquines, a *hybris* é colocada como um grave risco para a democracia, pois pode haver uma alteração dos papéis dos cidadãos. Tanto em Demóstenes (no *Contra Mídias*) quanto em Ésquines (no *Contra Timarco*) o fato de ressaltar a punição do ultraje contra os escravos é significativo na caracterização negativa do adversário, justificando assim a adição desse ponto referente à lei da *hybris*, mesmo não sendo ela o objeto da ação.

A próxima lei citada determina a proibição de cargos da administração da pólis àqueles que já se prostituíram (19-21). Ao ateniense que se prostituiu também lhe é negado o direito de expressar sua opinião, de praticar sacrifícios públicos, de carregar a coroa e de entrar na ágora. Em caso de descumprimento, a pena era a morte. O texto da lei consta no parágrafo 31 e ela foi acrescentada *a posteriori*. Outro exemplo dessa

⁷⁵⁴ Ésquines: *Contra Timarco*: 17. Ἴσως ἂν οὖν τις θαυμάσειεν ἐξαίφνης ἀκούσας, τί δὴ ποτ' ἐν τῷ νόμῳ τῷ τῆς ὕβρεως προσεγράφη τοῦτο τὸ ῥήμα, τὸ τῶν δούλων. Τοῦτο δὲ εἰάν σκοπήτε, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, εὐρήσετε ὅτι πάντων ἄριστα ἔχει· οὐ γὰρ ὑπὲρ τῶν οἰκετῶν ἐσπούδασεν ὁ νομοθέτης, ἀλλὰ βουλόμενος ὑμᾶς ἐθίσει πολλὸ ἀπέχειν τῆς τῶν ἐλευθέρων ὕβρεως, προσέγραψε μὴδ' εἰς τοὺς δούλους ὑβρίζειν. Ὅλως δὲ ἐν δημοκρατίᾳ τὸν εἰς ὄντινον ὑβριστήν, τοῦτον οὐκ ἐπιτήδειον ἡγήσατο εἶναι συμπολιτεύεσθαι.

legislação encontra-se no *Contra Andrócion* (30-32). Sua autoria é atribuída a Sólon, com o objetivo de proteger o governo, já que na democracia todos os homens poderiam falar (princípio da *isegoria*). Assim, ao restringir o acesso da palavra aos prostitutas, estaria protegendo os cidadãos desse grupo de homens que se entrega aos piores vícios.

A justificativa para a proibição de um prostituto ocupar o posto de arconte ou de sacerdócio se baseava na poluição. Seu corpo não estaria puro (19, ὡς οὐδὲ καθαρεύοντι τῷ σώματι), para participar das celebrações religiosas. Além disso, alguém que se vende por dinheiro cederia mais rápido ao suborno, aviltando a própria dignidade da pólis. Adiante, mais uma vez é tocado o tema da poluição e novamente a justificativa para a interdição do sacerdócio para um prostituto está na impureza do seu corpo (118, ὡς οὐκ ὄν ἐκ τῶν νόμων καθαρὸς τὸ σῶμα). Assim, interditar os ofícios religiosos a esse tipo de pessoa é promover a segurança da pólis.

As leis sobre a prostituição e o ultraje demonstram alguns aspectos da prostituição homossexual em Atenas, mas o objetivo do orador não é uma condenação dessa prática, e sim do ultraje que pode decorrer dela quando um homem se rebaixada, com suas atitudes, à mesma condição do escravo e da mulher⁷⁵⁵. Submeter-se à vontade do outro e tornar-se um parceiro passivo na relação significava sujeitar seu corpo ao ultraje.

Depois de utilizar o aparato legal para demonstrar que as ações de Timarco são condenáveis e que ele não é apto para o papel de cidadão, Ésquines passa para uma condenação moral, narrando os fatos da vida pessoal do adversário. Antes de iniciar a narrativa, ele prepara sua audiência, ao afirmar que um homem não pode ser ao mesmo tempo perverso na sua vida privada, vivendo rodeado de vícios, e virtuoso na vida pública (30)⁷⁵⁶. Com a ênfase na vida particular, o orador espera ressaltar que todas suas decisões públicas estão contaminadas por seus vícios e por isso devem ser desconsideradas.

A narrativa da sua vida privada remonta aos fatos da sua juventude, para valorizar que Timarco, sem nenhuma força ou sendo coagido, decidiu prostituir-se para alimentar o seu gosto excessivo por luxo e festas. Quando jovem saiu de casa com o objetivo de estudar medicina no Pireu. Mas ao invés disso, ele vai morar com Mísgolas, um homem mais velho que estava sempre rodeado de tocadores de flautas e frequentava muitos banquetes. Ele pagou pela saída de Timarco da escola e passou a sustentar todos

⁷⁵⁵ Cohen: 1997: 156.

⁷⁵⁶ Cf. 9.

seus requintes em troca de companhia (41-47). Ésquines o condena por essa mudança, já que Mísgolas não tinha nenhum laço de amizade com a família de Timarco e era muito mais velho. Acrescenta que não era habitual um jovem não se importar de morar com um homem mais velho que desejava se aproveitar de sua juventude e de sua beleza (42). A sua grande beleza é apontada como a origem para o comportamento desregrado de Timarco⁷⁵⁷, como o gosto excessivo por festas, bebidas a companhia de *hetairai*. Isso o levou para a prostituição que servia para alimentar ainda mais os seus vícios. Assim, sua beleza excessiva fornece o suporte para cometer a *hybris* (75).

É apresentado o testemunho de Mísgolas de forma indireta. Ele confirma que viveu com Timarco (41). O testemunho não autêntico aparece logo a seguir (50) e apenas confirma o que foi dito anteriormente de maneira reduzida. O aspecto que chama a atenção nesse trecho é o envolvimento das forças religiosas no juramento que é utilizado para confirmar a veracidade da fala, mesmo sendo proveniente de uma pessoa vil como Mísgolas, que corrompe os jovens. O orador afirma que ele disse a verdade, por causa do medo dos deuses (50, ἐὰν καὶ τοὺς θεοὺς δεδιώξ) e do respeito que tem aos juramentos. Dessa maneira, o subsídio para a veracidade não está no caráter do cidadão, mas na sua obediência aos preceitos religiosos.

Mísgolas não foi o único envolvimento de Timarco⁷⁵⁸. Enquanto estava na sua companhia, conheceu Ânticles e a passa se relacionar com ele em troca de dinheiro (53). Ânticles o adota, mas Timarco busca outros relacionamentos que proporcionem a realização de seus desejos. Passa então a conviver com um servo, Pitálaco. Esse fato vai ser bem marcado por Ésquines para demonstrar a *hybris*, já que ele se oferece para uma pessoa de condição inferior à sua, e não se sente mal com isso, uma vez que seus vícios estão sendo alimentados.

Durante seu envolvimento com o escravo, Timarco conhece Hegesandro, que era companheiro de dados de Pitálaco (53). Os dois iniciam um relacionamento e Timarco acaba por abandonar Pitálaco. Este, enraivecido com a perda do amante e com o prejuízo financeiro que ele havia lhe causado, começa a perturbar a casa de Hegesandro, agora nova moradia de Timarco. Aborrecidos com o incômodo, numa noite em que os amantes estavam bêbados, agredem violentamente Pitálaco na sua casa e lançaram seus objetos pessoais na rua. Ele sai de casa e se dirige para a ágora suplicando. Hegesandro e Timarco, temerosos de que toda a cidade soubesse do acontecimento, o rodeiam e

⁷⁵⁷ Curado: 2008: 476.

⁷⁵⁸ Outros relacionamentos do jovem foram com Cedónides, Autoclides e Tisandro.

pedem para que abandonasse sua súplica se comprometendo a ressarcir-lo. Isso não acontece e Pitálaco inicia um processo contra eles, por causa dos ultrajes sofridos. Assim, a invasão da casa⁷⁵⁹ e a destruição dos objetos são caracterizadas como um comportamento típico da *hybris*: “E tolerando com dificuldade o ultraje (ὑβρις) este homem, tentou uma ação contra cada um deles”⁷⁶⁰. Esse argumento, que demonstra a *hybris* do comportamento de Timarco não se restringe ao seu corpo. Também expressa a dificuldade de suportar um ultraje, mesmo para alguém que era de condição servil e para quem a ação natural era procurar a reparação no tribunal. O desfecho é favorável a Hegesandro, assegurando para si Timarco, já que Pitálaco desiste de prosseguir com a ação depois de ver seus adversários em ação no tribunal por outro motivo e considera que não teria chances de ganhar (53-64).

A partir desse episódio, percebe-se a importância da construção da imagem pública diante da sociedade. A súplica de Pitálaco poderia expor a relação de Timarco, um cidadão de notável beleza, com um escravo doméstico, fato que até ao discurso de Ésquines muitos deveriam desconhecer. Tal notícia poderia atrapalhar as ambições políticas dos amantes, bem como impedir que, no futuro, Timarco conhecesse parceiros mais interessantes tanto do ponto de vista econômico, quanto do político.

A *hybris* no discurso, além de marcar a prostituição (vender próprio corpo em troca do luxo, ultrajando-o), também demonstra nuances do relacionamento entre dois homens⁷⁶¹. A *hybris* é expressa por meio de comportamentos violentos, coercivos, mas também consensuais⁷⁶², como o caso de Timarco com os seus clientes, das tentativas de conquista da parte de Mísgolas e de Hegesandro para ficar com Timarco e da infelicidade do abandono por Pitálaco.

O discurso não enfatiza somente a homossexualidade, mas indica a bissexualidade de Timarco. Ele também gosta de estar cercado pelas cortesãs mais caras, frequentando festas e banquetes luxuosos (75-76). Ésquines utiliza isso para demonstrar que ele escolheu muito jovem abandonar a casa dos pais para viver rodeado de prazeres e, para sustentar isso, buscou a prostituição. Ele tinha seus desejos atendidos

⁷⁵⁹ No *Contra Mídias* (78-79), Demóstenes narra que teve sua casa invadida por Mídias e seu irmão Trasíloco por causa de um processo de *antidosis*. A brutalidade da invasão, em decorrência da *hybris* do caráter de Mídias, é manifestada através dos vários insultos ditos a sua mãe e a irmã caçula.

⁷⁶⁰ Ésquines: *Contra Timarco*: 62. Βαρέως δὲ φέρων τὴν ὑβρίν αὐτῶν ὁ ἄνθρωπος, δίκην ἑκατέρῳ αὐτῶν λαγχάνει.

⁷⁶¹ Fisher: 1992: 109-110.

⁷⁶² Cohen: 1997: 149.

por seus companheiros que lhe pagavam as cortesãs, e em troca deveria dar alguma satisfação para aqueles que o sustentavam.

A *hybris* contra o próprio corpo é reforçada por meio de uma analogia. Um jovem deve preservar seu corpo da mesma forma que um homem deve garantir a continuidade de seu patrimônio. Assim, um garoto desrespeitar o corpo corresponderia ao mesmo que um homem estará entregue à pobreza (94). Aqui a *hybris* proveniente da prostituição mais uma vez se relaciona com a temática da educação. Os jovens devem cuidar bem de seus corpos e assegurar, com isso, o exercício de sua cidadania. Por sua vez, a cidade tem a responsabilidade de zelar por esses jovens, dando-lhes exemplos positivos de conduta.

Assim, no *Contra Timarco*, a sexualidade é a esfera onde se evidencia o comportamento ultrajante do adversário. Nesse contexto, a *hybris* é caracterizada como um ato em que alguém se submete a outro através de um comportamento considerado degradante, com sua anuência ou não, contendo uma componente de desonra⁷⁶³, seja para a vítima ou sua família.

Nos parágrafos seguintes, do 94 ao 176, Ésquines se concentra na demonstração da depravação moral de Timarco. Continua a exhibir fatos da sua vida privada e de sua carreira política (106-115). A trajetória da vida de Timarco é marcada pela *hybris*, não havendo nenhuma preocupação por parte dele de esconder seus atos hediondos dos inimigos:

O que esperavam? Temos em Atenas um homem que não ultraja (ὕβριστήν) somente as outras pessoas, mas também seu próprio corpo (σῶμα τὸ ἑαυτοῦ), aqui onde há leis, bem debaixo dos nossos olhos, e enquanto seus inimigos o espiam: quem poderia esperar que, se ele recebesse a impunidade, o poder e o governo, ele seria capaz de deixar tais atos de ignomínia (ἀσελγεστάτων)?⁷⁶⁴

Adiante, reforça que os atos de Timarco são ofensivos para com a cidade e a própria família, pois destruiu o patrimônio paterno por causa do seu gosto pelo luxo. Depois de lembrar os juízes das acusações sobre o adversário, suplica aos deuses para

⁷⁶³ Fisher: 1992: 52; Cohen: 1997: 150.

⁷⁶⁴ Ésquines: *Contra Timarco*: 108. Τί δὲ προσδοκᾷτε; τὸν Ἀθήνησιν ὕβριστήν οὐκ εἰς τοὺς ἄλλους μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ σῶμα τὸ ἑαυτοῦ, νόμων ὄντων, ὁμῶν ὀρώντων, ἐχθρῶν ἐφεστηκότων, τοῦτον <τὸν> αὐτὸν λαβόντα ἄδειαν καὶ ἐξουσίαν καὶ ἀρχήν, τίς ἂν ἐλπίσειεν ἀπολειπέναι τι τῶν ἀσελγεστάτων ἔργων;

que os juízes continuem escutando com atenção suas palavras e segue com a antecipação dos argumentos de defesa e ataques a Demóstenes:

Agora sobre a maneira como ele se comportou com os seus concidadãos e seus familiares, sobre como gastou desavergonhadamente (αἰσχρῶς) a riqueza do seu pai e como ele ultrajou (ὑβρίν) o próprio corpo, já todos o perceberam e sabiam mesmo antes de eu falar, embora a vossa memória tenha sido suficientemente avivada com minhas palavras. Dois pontos da minha acusação parecem ter ficado para trás. Rogo a todos os deuses e todas as deusas para que me inspirem para que o que eu intento dizer seja bom para a cidade. E quanto a vós, eu quero pedir que prestem atenção no discurso e que sigam a minha exposição de boa mente.⁷⁶⁵

Na perspectiva de Ésquines, ele não se preocupava em esconder seu comportamento por causa da impunidade, já que estava tendo um papel ativo na política, mesmo possuindo um impedimento legal. Mas o próprio discurso de Ésquines já demonstra o contrário, ao indiciar que Timarco queria que alguns aspectos de sua vida permanecessem na obscuridade. Para o orador, enquanto ele não fosse punido, não deixaria de exercer suas insolências, já que era recompensado por elas com a participação política e com a ocupação de cargos de prestígio. Ponto semelhante também é desenvolvido por Demóstenes no *Contra Mídias*, já que ele continua com sua prepotência, cometendo injustiças contra os demais, por causa da riqueza que o protege, impedindo que ele seja levado à justiça (138).

Na próxima referência a *hybris*, o orador prossegue na condenação do comportamento do adversário, através da divisão do que seria um relacionamento pederástico decente, segundo as normas da cidade, e o indecoroso, como o praticado por Timarco:

A divisão que eu faço é essa: amar jovens belos e atinados (καλῶν καὶ σωφρόνων) é próprio de uma alma bondosa e razoável, sendo no entanto uma expressão de licenciosidade (ἀσελγαίνειν) alugar um rapaz com dinheiro, própria de uma pessoa ultrajante (ὑβριστοῦ) e sem educação (ἀπαιδεύτου).⁷⁶⁶

⁷⁶⁵ Ésquines: *Contra Timarco*: 116. Περὶ μὲν οὖν τοὺς πολίτας καὶ τοὺς οἰκείους οἷος γέγνηται, καὶ τὴν πατρώαν οὐσίαν ὡς αἰσχρῶς ἀνήλωκε, καὶ τὴν ὑβρίν τὴν εἰς τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ὡς ὑπερεώρακε, σύνιστε μὲν καὶ πρὶν ἐμὲ λέγειν, ἱκανῶς δ' ὑμᾶς ὑπομνησκει καὶ ὁ παρ' ἐμοῦ λόγος· δύο δὲ μοι τῆς κατηγορίας εἶδη λείπεται, ἐφ' οἷς ἐμαυτὸν τ' εἰπεῖν εὐχομαι τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις ὑπὲρ τῆς πόλεως ὡς προήρημαι, ὑμᾶς τε βουλοίμην ἂν οἷς ἐγὼ μέλλω λέγειν προσέχειν τὴν γνώμην καὶ παρακολουθεῖν εὐμαθῶς.

⁷⁶⁶ Ésquines: *Contra Timarco*: 137. Ὅριζομαι δ' εἶναι τὸ μὲν ἐρᾶν τῶν καλῶν καὶ σωφρόνων φιλανθρώπου πάθος καὶ εὐγνώμονος ψυχῆς, τὸ δὲ ἀσελγαίνειν ἀργυρίου τινὰ μισθοῦμενον ὑβριστοῦ καὶ ἀπαιδεύτου ἀνδρὸς ἔργον εἶναι·

Dessa maneira, não se tem a condenação de todo tipo de relacionamento amoroso da parte de Ésquines. Ele valoriza um costume ancestral e muito conhecido dos atenienses que é a pederastia. Nela, o amante e o amado têm papéis bem definidos, sendo que o jovem, o objeto do amor, não deve ir atrás do seu amante. A vida de Timarco já mostra a distorção desses papéis, pois ele, um jovem belo, que naturalmente seria cortejado, vai atrás dos pretendentes e usufrui de seus recursos. O relacionamento de Timarco com seus companheiros é o contrário do que estipula a pederastia e não traz nenhum benefício na educação do jovem, pelo contrário, o prejudica já que tem que submeter o seu corpo a vontades alheias. Assim, Timarco é o exemplo negativo de como os jovens devem se portar, pois ele também é vítima da *hybris* por se sujeitar a vontades degradantes de outros homens (87, 116).

Adiante, a *hybris* é relacionada novamente com a criação de modelos para a cidade, como uma defesa dos valores tradicionais. Ao seguir os costumes ancestrais, que são severos com mostra a narrativa do cavalo e da jovem rapariga, o veredito de Timarco era a condenação: “Reparai com atenção, cidadãos, nas obras dos que são por todos considerados poetas bons e úteis, na maneira como distinguiram entre pessoas ponderadas, capazes de amar os que lhes são semelhantes, e os que não se dominam perante o inconveniente e cedem a comportamentos ultrajantes (ὕβριστάς).”⁷⁶⁷

E prossegue afirmando que, com seus atos, Timarco ofende as leis atenienses, mesmo sendo conhecedor delas (163). A razão dessa afirmativa é que mesmo conhecendo as leis que impedem a prostituição a um cidadão, Timarco faz um acordo com o homem e recebeu dinheiro em troca de oferecer favores sexuais. O homem paga sua parte, mas Timarco não a cumpre. Assim, ao ser levado ao tribunal, Timarco não mereceria apenas condenação com o pagamento de uma multa por ter descumprido o acordo, mas seria também culpado por ultraje por causa da maneira como trata seu corpo: “E depois não se apedrejará aquele que se vendeu a um ateniense de forma contrária às leis, saindo condenado do tribunal não somente com a multa de *epobelia*, mas também com outro ultraje (ὑβρις)?”⁷⁶⁸. Assim, para Ésquines, cabe aos cidadãos punir aqueles que infringem a leis, assegurando, dessa forma, que elas continuem boas e

⁷⁶⁷ Ésquines: *Contra Timarco*: 141. θεωρήσατε ἀποβλέψαντες, ὃ Ἀθηναῖοι, εἰς τοὺς ὁμολογουμένως ἀγαθοὺς καὶ χρηστοὺς ποιητάς, ὅσον κεχωρίσθαι ἐνόμισαν τοὺς σάφρονας καὶ τῶν ὁμοίων ἐρῶντας, καὶ τοὺς ἀκρατεῖς ὧν οὐ χρὴ καὶ τοὺς ὑβριστάς.

⁷⁶⁸ Ésquines: *Contra Timarco*: 163. Ἐπειτα οὐ καταλευσθήσεται ὁ μισθοῦμενος τὸν Ἀθηναῖον παρὰ τοῦ νόμου, καὶ προσοφλῶν ἄπεισιν ἐκ τοῦ δικαστηρίου οὐ τὴν ἐπωβελίαν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλην ὑβριν;

eficazes para a cidade. O orador complementa seu raciocínio com uma exortação à virtude (166), opondo a vida de Timarco aos valores defendidos pela democracia.

No discurso, também ataca diretamente a Demóstenes (116-166), o alvo de sua desavença. Demóstenes é caracterizado como defensor de Timarco. Num processo de antecipação dos argumentos desenvolvidos pelo adversário, Ésquines alerta os cidadãos para o fato de que Demóstenes tentará desviar a atenção do verdadeiro ponto de discussão (a vida privada de Timarco e a sua impossibilidade de falar em público) para as ações políticas do amigo e dos benefícios advindos dela.

Os ataques sobre o comportamento de cunho sexual inapropriado também recaem sobre Demóstenes, que é caracterizado como uma pessoa de hábitos corruptos e efeminados, se vestindo com mantas finas e delicadas, próprias do vestuário feminino (131). Com o comentário do orador, fica-se a saber que para Atenas daquele momento eram de fácil distinção as roupas de homens e mulheres⁷⁶⁹. Vestir roupas de mulheres retiraria a virilidade do homem, rebaixando-o de sua condição considerada natural. Outra acusação feita diretamente a Demóstenes é a dilapidação do patrimônio da família. Sem dinheiro, Ésquines nos conta que Demóstenes passou a percorrer a cidade atrás de famílias com jovens ricos, cuja fortuna era administrada por um *kyrios* provisório, devido à morte do *kyrios* e ao fato de o herdeiro não ter alcançado a maioria e por isso o *oikos* poderia estar mais desprotegido contra oportunistas. Ele mostrava interesse pela situação e se aproveitava da fragilidade do lar para conseguir subtrair dinheiro para si. Foi dessa maneira que se envolveu com Aristarco, que, de acordo com Ésquines, assassinou Nicodemo por causa da influência de Demóstenes (171-172)⁷⁷⁰.

Com os argumentos contra Demóstenes, Ésquines passa novamente a marcar os excessos da vida de Timarco (166-176), apresenta suas consequências negativas e a importância educacional do veredito por duas razões. Primeira, irá moldar a conduta futura dos jovens; segunda, irá garantir a força das leis, assegurando, assim, o porvir da pólis. Um veredito contrário a isso com a absolvição de Timarco retiraria a eficácia das leis (177).

A seguir, o orador remonta aos argumentos desenvolvidos no momento em que cita a lei sobre a *hybris*, no sentido de que Ésquines comete um ultraje contra seu próprio corpo (29, 108, 185). No parágrafo 185, as relações que mantinha com os

⁷⁶⁹ Curado: 2008: 482.

⁷⁷⁰ Cf. 5 e 7.

homens seriam próprias do gênero feminino, pelo que, submetendo-se a esses atos ele estaria cometendo uma ação contrária a sua própria natureza:

Quem, agora, entre vós poderá punir uma mulher pega a prevaricar (ἀδικοῦσαν)? E não seria um ignorante aquele que ficar zangado com ela, por errar segundo as inclinações da própria natureza (κατὰ φύσιν), se ao mesmo tempo aceitar como conselheiro alguém que comete ultraje (ὕβρισαντι) ao agir contra a sua própria natureza (παρὰ φύσιν ἑαυτὸν)?⁷⁷¹

Ésquines não se mostra preocupado diretamente com a homossexualidade, já que para ele é mais importante deixar bem claro para sua audiência a natureza dos serviços prestados por Timarco. Assim, é mais fácil perdoar a mulher, pois a sua natureza é inclinada ao erro. Então ela estaria seguindo sua natureza. Já para um cidadão, agir como Timarco, é contrário à natureza própria do cidadão e por isso deve ser severamente punido.

No parágrafo seguinte, Ésquines inicia a conclusão de sua reflexão a respeito das leis da mesma maneira como abriu o discurso. Conclui que as leis de nada servirão se não condenarem Timarco, merecedor da pena. Além disso, sua absolvição significaria a ruína de toda educação feita em casa⁷⁷². Por isso, o orador faz um apelo moral para que, antes da decisão, os juízes refletissem sobre seu parecer e o que dirão para os demais quando voltarem do tribunal:

Com que opinião cada um de vós regressará a casa vindo do tribunal? Pois, o que está a ser julgado não é um desconhecido, mas um notável, e a lei relativa à prova de aptidão dos oradores não é desprezível, mas, pelo contrário, muito bela, e é óbvio que as crianças e os jovens perguntarão aos seus próprios familiares como foi resolvida a causa. Então, pois, o que direis vós que sois, neste momento, senhores do voto, quando os vossos filhos vos perguntarem se haveis condenado ou absolvido? Não é verdade que ao mesmo tempo vós confessareis ter absolvido Timarco e fomentareis a educação comum? De que serve manter pedagogos ou prescrever mestres de ginástica e professores aos vossos filhos quando os que têm depósito das leis se dobram diante de actuações vergonhosas?⁷⁷³

E no parágrafo seguinte (188), continua com suas severas críticas à prostituição, com a condenação daqueles que escolhem essa ação voluntariamente. Ressalta também

⁷⁷¹ Ésquines: *Contra Timarco*: 185. τίς οὖν ὑμῶν γυναῖκα λαβὼν ἀδικοῦσαν τιμωρήσεται; ἢ τίς οὐκ ἀπαιδευτός εἶναι δόξει τῇ μὲν κατὰ φύσιν ἀμαρτανούσῃ χαλεπαίνων, τῷ δὲ παρὰ φύσιν ἑαυτὸν ὕβρισαντι συμβούλῳ χρώμενος.

⁷⁷² Curado: 2008: 464.

⁷⁷³ Ésquines: *Contra Timarco*: 186-187. Tradução de Curado (2008).

que em consequência da prostituição ele é impuro (καθαρὸς τὸ σῶμα) e mesmo assim propôs um decreto. A parte inicial do procedimento para a proposição do decreto é um ritual em honra às deusas protetoras da cidade (τῆς πόλεως ταῖς σεμναῖς θεαῖς), do qual ele participou. Como ele era impuro, Timarco acaba por cometer uma impiedade, trazendo o *miasma* para toda a cidade. Esse argumento não é muito explorado, mas é eficaz para mostrar que Timarco é uma pessoa que não se preocupa com a cidade, não se importando em poluí-la. Por isso, não era de se espantar com o fracasso da política ateniense, já que tais homens, que estavam interditados, participam dela. E por fim complementa afirmando o que se pode esperar de um homem que comete o ultraje: “O que não estaria disposto a alienar alguém que vende seu corpo pelo ultraje (ὑβριν)?”⁷⁷⁴. Dessa maneira, não deveria ser tida consideração (ἐλεήσειεν) uma pessoa que não tem consideração (ἐλεήσας) por si própria.

Próximo ao final do discurso, preparando a audiência para a necessidade de condenar Timarco, Ésquines afirma que os crimes de um homem decorrentes da *hybris* não são de origem divina, mas da própria perversidade dos homens que podem provocar a ruína de toda uma família⁷⁷⁵, como no caso de Timarco que também levou sua família à falência por causa do excessivo gosto pelo luxo. Tal ponto não é muito ressaltado pelo orador, que prefere se concentrar na demonstração da *hybris* relacionada à prostituição.

No *Contra Timarco*, não há referências a *eusebeia* e ao seu contrário. Pode-se supor que Timarco não era um assíduo frequentador de templos e nem demonstrava uma religiosidade exacerbada, ou mesmo que Ésquines acredita que a apresentação desses pontos poderia desviar a atenção da gravidade da ação política do seu adversário.

Dessa maneira, com a exposição dos atos de *hybris* cometidos por Timarco ao longo da vida tem-se uma exaltação dos valores democráticos, com os comportamentos que deveriam ser seguidos e recriminados. A *hybris* de natureza sexual deveria ser reprimida seguindo dois interesses: o da vítima que sofreu o ultraje e o das potenciais vítimas futuras, prevenindo assim o crime⁷⁷⁶. Timarco é o exemplo de como um cidadão não deve ser, seja na sua vida privada, se entregando a vícios e amores ilícitos, seja na sua vida pública, com a proposição de decretos prejudiciais. A *hybris* também é importante para desenvolver o fator educacional do veredito, demonstrando que os

⁷⁷⁴ Ésquines: *Contra Timarco*: 188. τί δ' οὐκ ἂν ἀποδοῖτο ὁ τὴν τοῦ σώματος ὑβριν πεπρακώς;

⁷⁷⁵ Cf. 2.2.2.

⁷⁷⁶ Fisher: 1992: 63.

juízes são responsáveis, através do seu voto, da proteção das crianças na cidade, aspecto que é ressaltado no início e no final do discurso.

8.3 A embaixada e as acusações de desserviço à pólis

Os discursos de Demóstenes e Ésquines referentes aos trabalhos da segunda embaixada possuem o mesmo título *Peri tes parapresbeias*. O título transmite uma ideia de que essa embaixada não foi bem executada, sendo infiel ao propósito previamente determinado pela assembleia. Cícero na sua obra *Orator* (31,111) traduz o título do discurso de Demóstenes por *De falsa legatione*⁷⁷⁷. Por isso, o discurso é habitualmente traduzido por *Sobre a falsa embaixada*, apesar de essa versão não transmitir corretamente a ideia de que a embaixada foi formada por princípios legítimos, de acordo com a vontade do povo, mas o desempenho de seus membros não correspondeu à expectativa que era esperada deles, seja por eles terem feito um mau acordo para a cidade ou por colocarem os interesses particulares acima do público. Como o nome *Sobre a falsa embaixada*, já está consagrado na literatura especializada, optou-se em continuar o adotando, tanto para a obra de Demóstenes quanto para Ésquines, utilizando a autoria para diferenciá-los.

A palavra grega utilizada para designar uma embaixada é *presbeia* e aqueles que se dedicam a seus trabalhos eram os *presbeis*. Eles, ao se deslocarem de sua cidade natal em busca de uma resposta para o acordo, não tinham qualquer garantia religiosa ou legal de que não seriam capturados pela outra parte, ao contrário dos arautos, que possuíam uma proteção religiosa⁷⁷⁸. Por isso, era comum que um arauto antecedesse os embaixadores, para anunciar a sua vinda. A única proteção que os *presbeis* possuíam era o código de hospitalidade, que assegurava um bom acolhimento para os estrangeiros.

Os indícios deixados por Demóstenes e por outros dados provenientes da epigrafia apontam para que, no século IV, os embaixadores não recebessem grandes somas de dinheiro, tendo que, na maior parte das vezes, custear a viagem por conta própria, pois o pagamento era realizado após o regresso⁷⁷⁹. Por isso, a tarefa de

⁷⁷⁷ Eire: 2007: 287.

⁷⁷⁸ Martins: 2009: 4.

⁷⁷⁹ Demóstenes: *Sobre a falsa embaixada*: 158. Nesse trecho, o orador afirma que foram entregues mil dracmas aos embaixadores pelos três meses de trabalho, o que revela uma quantia de aproximadamente 1,11 dracmas diários a cada embaixador. Cf. Martins: 2009: 12.

embaixador, apesar de poder ser exercida por qualquer cidadão, não era desempenhada por todos. A preferência era dada àqueles que possuíam condições de se manter durante a viagem, além de ter um bom domínio da oratória⁷⁸⁰. Os embaixadores já possuíam destaque na condução dos negócios internos da pólis e se interessavam pelo serviço para reforçarem a linha política que já estavam atuando na cidade. Assim, o papel político e de embaixador são duas faces da mesma moeda⁷⁸¹.

Quando uma embaixada não atende aos propósitos para que foi designada, recebia o nome de *parapresbeia*. Os membros da embaixada, caso não executassem da forma correta o que foi determinado para uma missão, poderiam ser condenados pela ação pública *graphe parapresbeias*. A acusação pode se moldar a partir de diferentes delitos. O mais comum era a acusação de suborno, má utilização do dinheiro da cidade, traição e de desrespeito às instruções dadas pela assembleia no momento da formação da embaixada⁷⁸².

Demóstenes utiliza cinco crimes diferentes para comprovar que Ésquines não foi correto com suas responsabilidades durante a segunda embaixada, sendo um traidor dos interesses da cidade. Para evidenciar isso, elucida as responsabilidades do embaixador, mostrando para os demais qual era o ideal de embaixador esperado pela pólis e como isso foi deturpado pela corrupção de Ésquines:

Primeiramente, deve ser responsável pelos seus relatórios. Em segundo lugar, deve assumir a responsabilidade pelos seus conselhos e negociações. Em terceiro lugar, deve manter-se fiel às ordens que lhe foram dadas. Em seguida, é responsável pelo tempo despendido na missão. E, acima de todas estas obrigações, não deve deixar-se corromper.⁷⁸³

Dentre as responsabilidades do embaixador, Demóstenes inicia reforçando o cuidado dedicado aos relatórios, pois é a partir deles que a assembleia vai tomar a decisão. Com isso, ele procura já desqualificar o adversário, comprovando a mentira de Ésquines no relatório da segunda embaixada. No seu falso relatório, Ésquines afirmava que Filipe II tinha retirado do tratado de paz as regiões de Halos e da Focídia. Tal aspecto era de interesse para os atenienses, pois eles poderiam, a partir daí, tentar impor novamente sua influência na região. Nenhum outro membro da embaixada possuía essa informação, que foi dada a Ésquines em uma conversa particular com Filipe II. Para

⁷⁸⁰ Cf. 1.1.

⁷⁸¹ Martins: 2009: 4.

⁷⁸² Martins: 2009: 7.

⁷⁸³ Demóstenes: *Sobre a falsa embaixada*: 19. Tradução de Martins (2009).

confirmar a veracidade do dado, uma terceira embaixada foi formada. Contudo, não teve a participação nem de Demóstenes nem de Ésquines. O primeiro alegava que nunca mais participaria de uma missão diplomática com seu adversário, já que ele era corrupto. O segundo, que não tinha condições físicas de viajar, pois estava doente. Do ponto de vista de Demóstenes, essa doença foi outra mentira para que não levantassem suspeitas sobre ele.

Com o falso relatório, Ésquines descumpriu todas as outras obrigações de um embaixador, traindo sua cidade. Ele não forneceu bons conselhos e nem foi fiel aos princípios da embaixada, fazendo com que a cidade perdesse tempo verificando as informações. Para Demóstenes, a demora na execução da missão, que durou aproximadamente três meses, prejudicou os atenienses, pois durante o período em que eles estavam esperando para negociar os termos da paz com o rei macedônico, este estava ampliando seu domínio sobre a Grécia.

Dessa forma, ao logo do discurso, Ésquines é colocado como o anti-exemplo de embaixador, e por consequência, de cidadão. A corrupção da alma e a busca por interesses particulares são comprovadas por meio da mudança política de Ésquines. Ele, num primeiro momento, tinha um posicionamento anti-macedônico, trabalhando junto com Demóstenes nas investigações sobre Filócrates, após o desastroso acordo de paz. Depois passa a defender os interesses macedônicos. Demóstenes atribui essa mudança política a um suborno de Filipe II a Ésquines (10-14). Já Demóstenes, constrói sua imagem a partir da defesa dos valores democráticos. Ele se mostra como o cidadão que faz tudo para o bem público e, por isso, cumpriu de maneira eficiente sua missão diplomática.

Os discursos de Demóstenes e Ésquines apresentam algumas diferenças. O último opta por uma exposição em ordem cronológica dos eventos. Inicia com as questões que antecederam a paz de Filócrates até os conflitos com a Fócida. Com essa operação, ele apresenta os trabalhos das três embaixadas, apesar de não ter acompanhado a última e somente a segunda ser o alvo das investigações⁷⁸⁴. Já o discurso de Demóstenes tem um exórdio e um prólogo breves. Nas duas partes centrais, são apresentados os fatos e as provas que conduziram ao processo. Demóstenes não segue uma ordem cronológica como Ésquines. Sua narrativa inicia com a volta do adversário dos trabalhos da segunda embaixada e as consequências advindas disso.

⁷⁸⁴ Samaranch: 1969: 1224.

Destaca a demora da embaixada e a negligência no cumprimento das ordens recebidas. Há no discurso de Demóstenes um excesso de repetições de argumentos, sendo que os que mais aparecem são o suborno e a corrupção, utilizados para comprovar que o adversário é traidor da cidade.⁷⁸⁵

A diferença na ordem da apresentação dos fatos está diretamente relacionada com a estratégia de persuasão desenvolvida por eles. Essa ordem visa privilegiar os méritos de cada um como bom cidadão e o suborno e a corrupção do adversário, destacando a venda da lealdade ao rei macedônico. Essas diferenças na estratégia acontecem também no caso sobre a Coroa, como será analisado no tópico a seguir.

Os discursos de ambos foram preparados cuidadosamente pelas partes, sofrendo as influências do momento diante do discurso do adversário e depois foram revisados. O mais plausível é que os discursos que possuímos tenham sido distribuídos pelos oradores a seus discípulos⁷⁸⁶. Assim, houve uma seleção cuidadosa dos termos da acusação e da estratégia persuasiva, com a grande possibilidade de os discursos terem sido aprimorados depois.

A maioria das vezes em que a *hybris* foi utilizada no *Sobre a falsa embaixada* de Demóstenes foi para descrever a política desempenhada pelos adversários de Atenas. Depois de explicar as cinco razões para que Ésquines não tenha realizado da forma apropriada seus trabalhos como embaixador (4-28), Demóstenes expõe os motivos da queda da Fócida e passa a demonstrar como Ésquines foi um agente importante da política de Filipe II desse momento. É nesse contexto que se tem a primeira referência ao ultraje. Segundo Demóstenes, as informações sobre a ausência da Fócida no tratado vieram somente de Ésquines e não por meio dos outros embaixadores ou de uma carta direta de Filipe II, o que já levanta grandes suspeitas sobre a integridade moral do oponente. O orador conta um diálogo entre ele, Ésquines e Filócrates, quando ele, diante dos cidadãos, condenava as ações dos dois últimos. Ésquines foi o primeiro a interrompê-lo, alertando para ter cuidado com suas palavras, já que ele também estava envolvido no caso. Demóstenes concordou, mais foi novamente interrompido, dessa vez, por Filócrates, que “erguendo-se, disse de uma forma muito ultrajante (ὕβριστικῶς) [...]”⁷⁸⁷, que não haveria como os dois concordarem, pois Demóstenes bebe água e ele bebe vinho. E isso provocou o riso de todos os presentes. Fazer o outro alvo de piadas é

⁷⁸⁵ Martin: 2009: 50.

⁷⁸⁶ Samaranch: 1969: 1226.

⁷⁸⁷ Demóstenes: *Sobre a falsa embaixada*: 46. ἔφην. ἐπαναστὰς δ' ὁ Φιλοκράτης μάλ' ὑβριστικῶς.

uma maneira de rebaixar o cidadão da condição ao qual pertence⁷⁸⁸ e, por isso, a atitude de Filócrates é caracterizada como ultrajante. A recriação desse diálogo, utilizando a *hybris*, tem o propósito de mostrar que Filócrates é hábil com as palavras, sabendo dar reviravoltas em situações comprometedoras para ele. Ele tenta reverter o clima tenso de acusações contra ele com uma piada, que teve uma correspondência na audiência. Assim, a forma como foi feita a interrupção, usando uma piada para desmerecer o outro, mostra a *hybris* no caráter de Filócrates. Adiante, Demóstenes prova que com mentiras agradáveis de ouvir, Filócrates fez um acordo favorável aos tebanos e tessálios (50).

Prosseguindo sua argumentação sobre a responsabilização de Ésquines, narra a expedição às Termópilas e como Filipe II, com a ajuda de Ésquines, aumentou sua influência sobre a Grécia. O rei macedônico é caracterizado como ultrajante, realizando uma política prejudicial a Atenas, ao fazer e desfazer aliança com Tebas de acordo com seus interesses:

Mas, dos muitos e terríveis serviços prestados por este a Filipe, deixem-me falar sobre o que implicou o comportamento mais ultrajante (ὕβριν) em relação à cidade e a todos vós. Desde o início que Filipe tinha decidido fazer pelo tebanos o que de fato veio a fazer, mas relatando Ésquines o contrário e expondo manifestamente a vossa oposição, intensificou assim a vossa hostilidade e a preferência de Filipe pelos Tebanos. Então, como poderia o homem tratar-vos de maneira mais ultrajante (ὕβριστικώτερον)?⁷⁸⁹.

O ultraje associado à política de Filipe II serve para demonstrar a falta de comprometimento de Ésquines com a cidade ao desrespeitar seu ofício de embaixador. Ésquines por ser corrupto, e por isso ter sua alma mais propensa à *hybris*, tem uma facilidade maior em integrar a política expansionista da Macedônia, já que todas as palavras de Ésquines estavam inspiradas pelo dinheiro (111). Ele não fez nada para defender os interesses de Atenas e ainda defendia que Filipe II iria acabar com o ultraje dos tebanos: “Este declarara que Téspias e Plateias seriam fortificadas por Filipe, que a Foceia não seria destruída e que acabaria com o ultraje (ὕβριν) dos Tebanos”⁷⁹⁰. O objetivo era confirmar para a audiência a relação entre política imperialista e a *hybris*.

⁷⁸⁸ Cf. 6.2.3.

⁷⁸⁹ Demóstenes: *Sobre a falsa embaixada*: 85. ὁ δέ, πολλῶν ὄντων καὶ δεινῶν ὧν οὗτος ὑπῆρέτηκε Φιλίππῳ, πλείστην ὕβριν ὡς ἀληθῶς ἔχει κατὰ τῆς πόλεως καὶ ἀπάντων ὑμῶν, τοῦτ' ἀκούσατέ μου, ὅτι τοῖς Θηβαίοις ἐγνωκότος ἐξ ἀρχῆς τοῦ Φιλίππου πάνθ' ἃ πεποίηκε ποιεῖν, οὗτος ἀπαγγέλλας τάναντία καὶ φανεροῦς ἐπιδείξας ὑμᾶς οὐχὶ βουλομένους, ὑμῖν μὲν τὴν ἔχθραν τὴν πρὸς Θηβαίους μείζω, Φιλίππῳ δὲ τὴν χάριν πεποίηκεν. πῶς ἂν οὖν ὑβριστικώτερον ἄνθρωπος ὑμῖν ἐχρήσατο;

⁷⁹⁰ Demóstenes: *Sobre a falsa embaixada*: 112. οὗτος μὲν γὰρ ἔφη Θεσπιάς καὶ Πλαταιὰς αὐτὸν τειχεῖν, καὶ τοὺς μὲν Φωκέας οὐκ ἀπολεῖν, τὴν δὲ Θηβαίων ὕβριν καταλύσειν.

Com isso, busca-se demonstrar a atitude negativa dos tebanos, já que suas atitudes são marcadas pelos excessos, no lugar de serem bons exemplos por ocupar uma posição de liderança.

O caráter desmedido de Ésquines não se restringe apenas a suas decisões políticas, mas também à sua vida privada, fato que é ressaltado com a narração do seu comportamento durante um *symposion*. A bebida foi servida por uma mulher olíntia, muito bonita e de condição livre, que foi obrigada a beber, comer e cantar para os convidados (196-197). A mulher tentou resistir e isso foi considerado um ultraje para Ésquines e Frínon: “A mulher ficou em pânico, pois não queria nem sabia cantar, mas Ésquines e Frínon gritaram que essa atitude era um ultraje (ὕβρις) inadmissível”⁷⁹¹. Para Ésquines e seu amigo não era um comportamento aceitável uma escrava negar a vontade de homens livres, ainda mais quando a escrava era uma olíntia, inimiga dos deuses, e como castigo os presentes queriam bater nela. Nesse trecho, mostra-se o desrespeito de Ésquines por uma mulher de livre, que quase matou com a agressão. Narra também que Ésquines estava embriagado e que, nessa circunstância, era capaz de praticar os atos mais terríveis e obscenos (198).

Demóstenes passa a analisar a conduta de Ésquines na Macedônia e remete para alguns eventos da sua vida anterior. A partir da comparação com Ésquines, Demóstenes aproveita para justificar sua conduta, para reafirmar a punição dos traidores e para continuar os ataques à política de Filipe II, entendendo que assim seria capaz de defender os interesses de Atenas. De outra forma, o rei macedônico não iria atacar Tebas e pôr fim a sua política abusiva com os aliados. A política externa dos tebanos, novamente, é caracterizada pela *hybris*:

[Disseram que Filipe] acabaria com o ultraje (ὕβρεως) dos tebanos, que conseguiria benefícios maiores do que os conseguidos em Anfípolis se alcançada a paz, e que restituiria a Eubeia e o Oropo. Ao dizer e prometer tudo isso, ludibriaram-vos e enganaram-vos completamente e por pouco não vos despojaram de toda a Ática. Condenai-o, portanto, e não permitais mais ultrajes (ὕβρισθε) - pois eu não sei de que outra forma poderia dizer isto.⁷⁹²

⁷⁹¹ Demóstenes: *Sobre a falsa embaixada*: 197. ἀδημονούσης δὲ τῆς ἀνθρώπου καὶ οὐτ' ἐθελούσης οὐτ' ἐπισταμένης, ὕβριν τὸ πρῶγμ' ἔφασαν οὐτοσί καὶ ὁ Φρύνων καὶ οὐκ ἀνεκτὸν εἶναι.

⁷⁹² Demóstenes: *Sobre a falsa embaixada*: 220. Θηβαίους παύσειν τῆς ὕβρεως, ἔτι πρὸς τούτοις μείζον' ἢ κατ' Ἀμφίπολιν εὖ ποιήσειν ἡμᾶς, ἐὰν τύχη τῆς εἰρήνης, Εὐβοίαν, Ὀρωπὸν ἀποδώσειν· εἰ ταῦτ' εἰπόντες καὶ ὑποσχόμενοι πάντ' ἐξηπατήκασι καὶ πεφενάκικασι καὶ μόνον οὐ τὴν Ἀττικὴν ἡμῶν περιήρηται, καταμηφίσασθε, καὶ μὴ πρὸς τοῖς ἄλλοις οἷς ὕβρισθε (οὐ γὰρ ἔγωγ' οἶδ' ὅ τι χρῆ λέγειν ἄλλο).

Demóstenes alerta seus ouvintes, afirmando que o verdadeiro interesse dos macedônicos era ocupar Atenas. Ao acreditar em Ésquines, os atenienses permitiram que entrassem de grandes males na cidade, tais como a desgraça e o perjúrio.

A ação de Ésquines contra Timarco é retomada por Demóstenes para mostrar a corrupção do seu adversário. Ele o condena, já que perseguiu Timarco por conta do seu decreto prejudicial à Macedônia, o que já evidencia que estava sendo subornado por Filipe II (243-244). Demóstenes utiliza a mesma tática de Ésquines (acrescentar trechos de obras literárias) para defender Timarco. Ele cita versos que reforçam a ideia central de que um homem em companhia de perversos também é mau, já que lhe agrada andar com tais pessoas (245). Esse mesmo argumento foi utilizado por Ésquines para mostrar o envolvimento de Timarco e Pitálaco (Ésquines: *Contra Timarco*: 152). Demóstenes afirma que esses versos também servem para a postura atual de Ésquines, já que o exílio de Filócrates é sinônimo de sua culpa (Demóstenes: *Sobre a falsa embaixada*: 114). Assim, como Ésquines se associou com Filócrates isso é mais uma prova de sua corrupção. Para concluir sua ideia, Demóstenes afirma que Ésquines nas suas acusações utiliza o teatro e os epítetos de logógrafo e sofista quando quer ultrajar o adversário, mas que esses nomes também servem para ele: “Bem, chama os outros de logógrafos e sofistas quando quer tentar ultrajá-los (ὕβριζεν), estando consciente de que merece tais acusações”⁷⁹³. Nesse contexto, os termos indicam uma clara conotação negativa, como aqueles que produzem discursos sem se ligar a uma causa e também charlatães e mentirosos.

Essa é uma clara referência a uma acusação antiga feita a Demóstenes, de que ele era logógrafo e vendia suas palavras. O orador rebate essa acusação e ainda aproveita para mostrar Ésquines como um péssimo ator que representava tiranos, como por exemplo, atuando como Creonte na *Antígona*. Assim, o ator Ésquines representa um papel de duas caras na segunda embaixada, uma fala para Atenas e outra para Filipe II. Em vez de agir em favor da cidade, usufruiu da hospitalidade do rei macedônico (248).

Adiante, novamente retorna a acusação de Ésquines contra Timarco. Na lógica de Demóstenes, Timarco já era um orador renomado e participava da política da cidade há muito tempo, inclusive com o conhecimento de Ésquines que nunca se scandalizou com seu passado (286). Demóstenes apresenta o decreto de Timarco como prova de que Ésquines recebeu o suborno, uma vez que o decreto proibia a venda de armas a

⁷⁹³ Demóstenes: *Sobre a falsa embaixada*: 246. Λογογράφους τοίνυν καὶ σοφιστὰς καλῶν τοὺς ἄλλους καὶ ὕβριζειν πειρώμενος, αὐτὸς ἐξελεγχθήσεται τούτοις ὄν ἔνοχος.

Macedônia e quem contrariasse receberia uma pena tão severa que seria ultrajante (287, ὕβριστα).

O sinal da corrupção de Ésquines também é evidente na sua fala, já que tece vários elogios a Filipe, sendo que ele não poderia ser considerado um bárbaro, mas um legítimo grego que era amigo de Atenas (308). Depois, passa para a narrativa de como Olinto foi traída e as consequências que suas mulheres e crianças livres sofreram, decorrentes dos arranjos feitos por Filócrates, que ao retornar para Atenas trouxe consigo algumas dessas mulheres cativas. Relembra aos juízes a vida escandalosa de Ésquines, e aí pode-se lembrar da maneira ultrajante como agiu com a mulher olíntia no banquete. Por essa razão, os juízes não deveriam se comover com as palavras de Ésquines, já que ele foi incapaz de mostrar qualquer sensibilidade diante das crueldades que eram feitas com os aliados, se referindo à maneira como os olíntios foram tratados. Segundo Demóstenes, os aliados foram tratados de maneira ultrajante (309, ὑβρίζονται) pelos embaixadores.

A última referência à *hybris* no *Sobre a falsa embaixada* de Demóstenes também remete para a forma como Tebas conduziu sua política enquanto exercia sua hegemonia na Grécia e as perdas para Atenas da política de Filipe II. Assim, Tebas continua a exercer o ultraje (325, ὕβρις) na política externa, mesmo depois das ações de Filipe II.

Dessa maneira, percebe-se que o argumento da *hybris* foi utilizado, na maioria dos casos, para descrever as políticas imperialistas de outras cidades, bem como para comprovar a corrupção de Ésquines. Já os argumentos religiosos são utilizados para mostrar que Ésquines é uma pessoa à margem da cidade⁷⁹⁴, constituindo mais um indício de que ele seria mais propício a aceitar subornos, sendo assim um inimigo da cidade. Também são muito explorados por Demóstenes os riscos advindos da quebra do juramento e como isso era considerado uma má conduta na esfera religiosa. O objetivo é mostrar os prejuízos que Ésquines causou aos antepassados, bem como uma oposição entre o passado e o presente diante dos momentos de crise da cidade, como na batalha de Salamina (311). Puni-lo seria uma vingança devida à memória dos antepassados e uma confirmação de que a cidade continuava firme e fiel aos seus valores (313).

A referência à *eusebeia* aparece depois da apresentação do texto de uma maldição em que deve ser aniquilado todo aquele que receber presentes e depois tomar a palavra diante dos cidadãos. A indicação do conhecimento de Ésquines dessa lei

⁷⁹⁴ Martin: 2009: 50.

comprova sua culpa, e que por causa disso, nada seria capaz de provar sua inocência: “A fim de que agora saibais que Ésquines é poluído (κατάρατος) aos vossos olhos e nem a religiosidade (ὄσιον) nem a piedade (εὐσεβές) permitem absolvê-lo, já que mentiu sobre isso”⁷⁹⁵. Seus atos requerem uma punição tão severa que os próprios deuses podem proporcionar a destruição dele e de sua família. Mas essa tarefa não cabe aos deuses, já que os homens são capazes de realizá-la (71).

Adiante, a *asebeia* é utilizada para caracterizar os adversários: “E agora tudo o que ele irá dizer a respeito dos Fócios, dos Lacedemônios, de Hegesipo — que não receberam Próxeno, que são ímpios (ἀσεβείς)”⁷⁹⁶. Prossegue afirmando que Ésquines esqueceu de propósito algumas informações que permitiram a Filipe II reorganizar a Beócia e mantê-la sob sua influência.

O festival das Heracleias é utilizado para elucidar o desrespeito de Ésquines aos ritos tradicionais e também para comparar antigas preces e sacrifícios da cidade com o momento atual, evidenciando a posição de fragilidade da Atenas naquele momento. Nos parágrafos 83 a 87, narra a perda da posição militar da cidade depois que Filipe II se apoderou da Fócida. O adversário aconselha que os rituais do festival sejam realizados dentro do muro da cidade, abandonando as convenções de como deveriam ser as celebrações. Dessa maneira, Ésquines vai contra a *eusebeia*, que dita o cumprimento dos ritos tradicionais e também provoca uma perturbação desnecessária na população, já que a cidade estava em paz⁷⁹⁷. A conturbação desse momento é destacada novamente (125-126), quando mais uma vez Demóstenes ressalta que as Heracleias foram realizadas dentro dos muros da cidade.

A incapacidade de Ésquines para respeitar os deuses da sua cidade vem da sua própria família, já que ele, juntamente com a mãe, estaria envolvido em um culto secreto. Quando criança, ele lia os livros de iniciação da mãe (199). Os insultos à origem de Ésquines reforçam o argumento de ele ser um sujeito à margem da cidade, pertencente a uma parte da sociedade que é desprezada pelos atenienses⁷⁹⁸, reforçando assim a ideia de que Ésquines não era um adversário a altura. Igualmente esses argumentos servem para rebater as acusações realizadas contra Timarco. Ésquines quando era garoto fez ações constrangedoras e, agora, como político, tenta condenar

⁷⁹⁵ Demóstenes: *Sobre a falsa embaixada*: 70. “Ἴνα τοῖνον εἰδηθ' ὅτι καὶ κατάρατος ἐστὶν ὑφ' ὑμῶν, καὶ οὐδ' ὄσιον ὑμῖν οὐδ' εὐσεβές ἐστι τοιαῦτ' ἐψευσμένον αὐτὸν ἀφεῖναι.

⁷⁹⁶ Demóstenes: *Sobre a falsa embaixada*: 73. ὅσα γὰρ νῦν ἐρεῖ περὶ τῶν Φωκέων ἢ τῶν Λακεδαιμονίων ἢ τοῦ Ἡγησίππου, ὡς Πρόξενον οὐχ ὑπεδέξαντο, ὡς ἀσεβεῖς εἰσίν.

⁷⁹⁷ Martin: 2009: 55-56.

⁷⁹⁸ Martin: 2009: 62.

Timarco pelas ações da sua juventude, sendo que sua própria juventude é condenável (284-287).

Tais aspectos também são trabalhado quando se tem a comparação de Ésquines com descendentes de Harmódio e Aristogíton, considerados grandes benfeitores da democracia. A eles eram atribuídas libações e oferendas como recompensa ao tiranicídio. O exemplo negativo é o filho do professor da escola Atrometo e de Glaucótea que fazia reuniões envolvendo bebedeiras, que acabaram por ocasionar a morte de uma sacerdotisa (280-284). Demóstenes relaciona Ésquines com o último homem, sendo que ele não é capaz de fazer nada de bom, nem para sua família, muito menos para a cidade.

No *Sobre a falsa embaixada* de Demóstenes são utilizados oráculos para pedir a condenação do traidor e também para lembrar os juízes da boa vontade dos deuses. Também a eles é lembrado que as divindades sempre punem os infratores (297-299). Os oráculos apresentados recomendam cautela com relação aos líderes do governo, seja em tempo de guerra ou de paz. Outro conselho diz respeito à união da cidade, já que a discórdia entre os cidadãos é vista com muita alegria pelos inimigos, pois facilita a sua dominação. A religiosidade é retomada também no último parágrafo, em que Demóstenes considera que Ésquines receberá um castigo exemplar: “Assim, nem o considerar a reputação (δόξαν), nem a piedade (εὐσέβειαν), nem a segurança e nem aquilo que é vantajoso para vós permite livrá-lo do castigo; pelo contrário, castigando-o, ireis torná-lo exemplo para todos os cidadãos e para os outros gregos.”⁷⁹⁹

Assim, os argumentos religiosos são utilizados para construir a imagem de Ésquines como um vilão ímpio e um inimigo da cidade, mesmo quando não é dito explicitamente que Ésquines violou os princípios religiosos e foi um grande criminoso contra os deuses.⁸⁰⁰ Suas ações, principalmente a ligação com o culto praticado por sua mãe, indicam que Ésquines não é adequado para conduzir a política ateniense, já que, por várias vezes, contradiz os costumes ancestrais, tornando-se mais propício a ser seduzido por Filipe II. A lealdade à pólis era agir em conformidade com os cultos e a tradição, sendo aspectos que andam lado a lado.

⁷⁹⁹ Demóstenes: *Sobre a falsa embaixada*: 343. οὔτε γὰρ πρὸς δόξαν οὔτε πρὸς εὐσέβειαν οὔτε πρὸς ἀσφάλειαν οὔτε πρὸς ἄλλ' οὐδὲν ὑμῖν συμφέρει τοῦτον ἀφεῖναι, ἀλλὰ τιμωρησαμένους παράδειγμα ποιῆσαι πᾶσι, καὶ τοῖς πολίταις καὶ τοῖς ἄλλοις Ἕλλησιν.

⁸⁰⁰ Martin: 2009: 53; 82.

Ésquines, no seu discurso de defesa, também explora o argumento da *hybris* para indicar as mazelas da política expansionista realizada por outras cidades e para rebater as acusações do adversário. O primeiro conjunto de referências a *hybris* constitui uma resposta às acusações de Demóstenes com relação ao ataque à mulher olíntia. É um forte indício de que Ésquines teve que improvisar sua argumentação, pois esse era um episódio pouco expressivo de sua vida política e remete a uma questão privada. É mais uma pista de que o discurso depois de pronunciado passou por uma revisão e que essa parte foi acrescentada depois.

Ao receber essas acusações, Ésquines expressa indignação e também alegria, já que, segundo ele, Demóstenes durante o seu discurso foi impedido pelo tribunal de explorar esse tema, indicativo de que ele não era relevante para a ação e por isso não havia sentido em Demóstenes se delongar sobre ele. Mas Ésquines sabe aproveitar esse fato para primeiro reafirmar sua inocência diante dos juízes e atacar seu adversário com a demonstração de que ele era um caluniador. Logo no início do discurso, retoma a acusação, desmentindo a bebedeira e o ultraje da mulher livre: “Eu mesmo fiquei indignado e fora de mim com a acusação insuportável de ter ofendido, movido pelo ultraje (ὕβριν), pela embriaguez, uma mulher livre originária de Olinto”⁸⁰¹.

Esse episódio é retomado novamente nos parágrafos 153 a 157, para relembrar os juízes o quanto a acusação é descabida e ainda que foi feito um falso testemunho contra ele. Pode-se considerar que esse argumento de Demóstenes, mesmo tendo sido interrompido pelo tribunal, deve ter conseguido atingir um impacto positivo numa parcela dos juízes e, por isso, Ésquines percebeu a necessidade de reforçar o argumento contra esse ponto⁸⁰². Nesse momento, ele explica que recebeu um convite de um parente de Filipe para jantar e que, segundo Demóstenes, ele não teria conseguido conter o ultraje (οὐ κατάσχοιμι τὴν ὕβριν), devido ao “calor da bebida” (ἀλλὰ παραθερμανθείς,⁸⁰³). Mas os testemunhos demonstraram que não foi isso o ocorrido.

No início do discurso, o orador continua rebatendo os ataques de Demóstenes, mostrando que ele criticava todos os embaixadores indistintamente e considerava que todos eram favoráveis a Filipe e à política de Eubulo, sendo ele colocado como o único defensor legítimo da cidade. Por adotar essa posição, Demóstenes, segundo Ésquines, trata todos como se fossem traidores e por isso comete ultrajes e ofensas contra os

⁸⁰¹ Ésquines: *Sobre a falsa embaixada*: 4. ἐξέστην δ' ἑμαυτοῦ καὶ τὴν αἰτίαν βαρέως ἤνεγκα, ὅθ' ὕβριν καὶ παροινίαν εἰς γυναῖκα ἐλευθέραν καὶ τὸ γένος Ὀλυνθίαν κατηγορεῖ μου.

⁸⁰² Samaranch: 1969: 1259.

⁸⁰³ Ésquines: *Sobre a falsa embaixada*: 157.

embaixadores (ἡμᾶς ὑβρίζων, καὶ λοιδορίας), contando mentiras que injuriavam a todos⁸⁰⁴. Com isso, a intenção de Ésquines é mostrar que as críticas foram exageradas possuindo elementos mentirosos, tais como o incidente com a mulher olímpica, e que não foram somente dirigidas a ele, mas a todos. Na verdade, com isso ele mostra a prepotência da personalidade de Demóstenes em acreditar que, sozinho, possuía a melhor proposta política para a cidade.

Tal aspecto também é ressaltado adiante, no comportamento de Demóstenes como embaixador. Ésquines acusa seu adversário de não respeitar a ordem do pronunciamento, que seguiria os critérios de idade. Ele foi o primeiro a falar, numa atitude impudente (108, ἀναισχυντίαν). Narrou, ainda, os cuidados que ele teve com os embaixadores de Filipe II e que isso provocou ciúmes, fazendo com que eles ultrajassem (111, ὑβρίσαι) seu nome.

A maneira como Tebas conduziu sua política também é considerada ultrajante. Ele inicia afirmando que a tarefa de analisar as políticas entre Atenas e a Macedônia é da responsabilidade de embaixadores prudentes (103), numa clara oposição a Demóstenes. Prossegue sobre os assuntos nas Termópilas e sobre a credibilidade de Filipe II, pois todos acreditaram nas suas palavras, de acordo com as quais iria acabar com os ultrajes dos tebanos, bem como ajudar a restaurar as muralhas da Beócia: ele que “derrubou o ultraje dos Tebanos” (104, Θηβαίων μὲν περιελεῖν τὴν ὕβριν). Depois faz um ataque direto a Demóstenes, ao relatar que seu adversário interrompeu sua exposição, por ser um homem ousado e que gosta de criar confusão (105), ao contrário dele que queria criar a harmonia nas relações entre as cidades, tarefa do embaixador.

Próximo do final do discurso tem-se outra referência a *hybris*. Ésquines retorna a suas argumentações e afirma que não traiu a cidade e sua vida foi dedicada a ela. Por essa razão, deve ser absolvido. Pede para que não seja considerada a opinião de seus opositores, chamados de sicofantas: “É somente o alarido dos sicofantas, esse alarido a que muitos espíritos que se destacaram na guerra não conseguiram se opor. Não é pois, a morte terrível, mas um fim ultrajante (ὑβρις) que se deve recear”⁸⁰⁵. O risco maior é ter seu nome manchado por mentiras e, dessa forma, ultrajadas a memória e a imagem que se cria diante da sociedade.

⁸⁰⁴ Ésquines: *Sobre a falsa embaixada*: 8.

⁸⁰⁵ Ésquines: *Sobre a falsa embaixada*: 181. καὶ μόνος ὑπομείνας τὸν τῶν συκοφαντῶν θόρυβον, ὃν ἤδη πολλοὶ τῶν τὰς ψυχὰς ἐν τοῖς πολέμοις λαμπρῶν οὐχ ὑπέστησαν. Οὐ γὰρ ὁ θάνατος δεινόν, ἀλλ' ἡ περὶ τὴν τελευτὴν ὕβρις φοβερὰ.

Os argumentos religiosos da *asebeia* e da *eusebeia* também estão relacionados com a política. Ésquines conta de suas conversas com Filipe II sobre a Liga Anfictiônica e o aconselha solucionar a situação com palavras e não através da espada. Contudo, a situação não poderia ser resolvida assim, como indicava a presença dos exércitos macedônicos. Ésquines aconselha o rei a ter consideração pela piedade (114, εὐσεβείας) e pelos oráculos ao decidir sobre esse conflito, já que se relacionava com a religião. Filipe já estava ciente do conselho de Ésquines, pois utilizou o conflito para se colocar como o defensor rigoroso da religião grega.

A outra referência a *eusebeia* aparece no contexto da defesa da acusação de suborno. Demóstenes retruca que uniu sua voz à de Filipe II e afirma que, no banquete para o qual foi convidado, era praxe o anfitrião realizar uma festa para os hóspedes. Estavam presentes embaixadores de outras delegações de toda a Grécia — ao todo quase duzentas pessoas se encontravam reunidas. Nessa festa, Filipe II e Ésquines cantaram juntos, e Demóstenes nem poderia provar esse fato, pois não estava presente (162). Não somente Ésquines estava cantando, mas também outros embaixadores entonavam o peã em honra aos deuses, num momento em que ainda a cidade não havia caído em desgraça. Por isso, a atitude não foi desonrosa para Atenas, mas sim uma ação segundo os costumes e a religião:

Um ato de piedade (εὐσέβουν), mas não cometi nenhum crime e o justo é me absolver. Por isso, eu sou considerado um homem indigno de compaixão, e você, pelo contrário, um modelo de piedade (εὐσεβῆς), sendo um acusador daqueles que partilham as libações e a mesa?⁸⁰⁶

O uso do termo *asebeia* está relacionado a um exemplo do passado, o contexto da Guerra do Peloponeso, em que a cidade foi ocupada por inimigos. A impiedade é utilizada para caracterizar o governo dos Trinta: “Caímos perante o governo dos quatrocentos e o regime ímpio (ἀσεβεῖς) dos Trinta”⁸⁰⁷. Ésquines cita esse regime para demonstrar que, mesmo com a restauração da paz, na democracia sempre há aqueles que defendem a guerra, e quando ela chega são os últimos a pegar nas armas. Usam as palavras como adutores e colocam em risco a cidade por comprometerem a paz (177). Com isso, ele acusa Demóstenes de querer prejudicar a democracia ao defender um

⁸⁰⁶ Ésquines: *Sobre a falsa embaixada*: 163. εὐσέβουν, ἀλλ' οὐκ ἠδίκουν, καὶ δικαίως ἂν σφζοίμην. Ἐπειτα ἐγὼ μὲν διὰ ταῦτα ἀνηλεῆς τις εἰμὶ ἄνθρωπος, σὺ δὲ εὐσεβῆς ὁ τῶν ὁμοσπόνδων καὶ συσσίτων κατήγορος;

⁸⁰⁷ Ésquines: *Sobre a falsa embaixada*: 176. καὶ τοὺς τετρακοσίους καὶ τοὺς ἀσεβεῖς τριάκοντα ἐνεπέσομεν.

embate direto com Filipe. Reforça a acusação de covarde, já que Demóstenes deixou seu posto de batalha. E por fim, afirma que a acusação contra ele é despropositada, já que, dos dez embaixadores que participaram, somente Demóstenes moveu processo contra ele, indicando, assim, que teria outros interesses além da defesa de Atenas.

Ao analisar os argumentos da *hybris* e os da esfera religiosa nos discursos de Ésquines e Demóstenes percebemos que estes conceitos são utilizados para descrever as políticas expansionistas de outras cidades, em particular de Tebas. Além disso, em Demóstenes esses argumentos se relacionam com a acusação principal, que incide sobre o suborno e a corrupção do adversário. Ésquines os usa para sua defesa, sendo algumas vezes o argumento colocado de improviso, demonstrando os abusos da acusação, além de que servem para apresentar os defeitos do *ethos* do seu adversário.

8.4 O caso da Coroa e a disputa pelo reconhecimento do melhor cidadão

Ctesifonte propõe um decreto para a coroação de Demóstenes pelos bons serviços prestados à cidade no ano de 336. Não possuímos o registro do decreto, mas é possível reconstruí-lo a partir dos dois discursos sobre a coroação. Para Ésquines, Demóstenes não era merecedor de tal homenagem. Além disso, as circunstâncias em que foi realizada a proposta a tornavam irregular. Moveu por isso contra Ctesifonte um processo de ilegalidade, *graphe paranomon*, apresentado no discurso *Contra Ctesifonte*. Por razões que desconhecemos a ação só vai ser levada ao tribunal, bem depois, no ano de 330/329⁸⁰⁸. A causa mais plausível para esse intervalo é a situação política em que ambos os adversários se encontravam. Ésquines acreditava que não teria chances de ganhar de Demóstenes, por causa da popularidade da política desenvolvida pelo adversário, quadro que se reverteu depois. Possivelmente a escolha do ano de 330 para conduzir o processo estará relacionada com o fracasso da revolta de Ágis, que na opinião de Ésquines poderia ter deixado a figura política de Demóstenes mais vulnerável⁸⁰⁹, fato que se mostrou contrário, pois Ésquines sofreu uma terrível derrota no tribunal, não conseguindo obter um quinto dos votos. Foi condenado com a *atimia* e se exilou:

⁸⁰⁸ Cf. Demóstenes: *Contra Ctesifonte*: 254; MacDowell: 2009: 383.

⁸⁰⁹ Cawkwell: 1969: 173.

Foi então que chegou a tribunal o processo contra Ctesifonte sobre a coroa, que tinha sido redigido no arcontado de Querondas, um pouco antes dos acontecimentos de Queroneia, mas que só foi julgado dez anos depois, no arcontado de Aristofonte. Ficou conhecido como nenhum outro dos processos públicos, não só devido à fama dos oradores, mas também à nobreza dos juízes. Com efeito, estes não permitiram que os perseguidores de Demóstenes votassem contra ele – apesar de serem então a maioria, os mais poderosos e partidários da causa macedónica –, mas absolveram-no de forma tão brilhante que Ésquines não conseguiu nem a quinta parte dos votos. Em consequência disto, teve de sair imediatamente da cidade e passou o resto da sua vida em Rodes e na Iónia como sofista.⁸¹⁰

Embora o processo seja contra Ctesifonte, o verdadeiro alvo dos ataques era Demóstenes, que soube utilizar dessa situação na defesa preparada a seu amigo. O discurso de defesa de Ctesifonte, *Sobre a Coroa*, foi escrito por Demóstenes que participou do processo como *synegoros*. Na verdade, o discurso é a própria defesa de suas orientações políticas, com a valorização de sua trajetória, principalmente dos aspectos da vida pública.

Ambos os discursos de Ésquines e Demóstenes são longos. Pelo tamanho dos discursos, os dois extrapolariam o limite de tempo destinado a cada um. Eles contêm várias referências um ao outro, o que constitui um forte indício de que os discursos que possuímos foram reelaborados depois de pronunciados. Na revisão que os expandiu, nota-se a preocupação dos oradores em refutar com a maior precisão o comentário elaborado pelo adversário⁸¹¹.

Ésquines inicia seu discurso com a discussão sobre as leis, mostrando sua importância para a cidade. Ele concentra sua argumentação em evidências factuais, tais como a ilegalidade da proposta de Ctesifonte e as consequências desastrosas da política desenvolvida por Demóstenes. Depois da narrativa dos fatos, faz a comparação entre o papel do bom democrata, no qual ele se encaixa, e de um defensor da oligarquia, o retrato do seu inimigo. As características principais do cidadão democrata ateniense são: ser livre e ter o pai e a mãe também de condição livre; os avós devem ter prestado algum benefício à cidade ou não ter agido contra ela, pois assim o seu descendente não tentará fazer nada contra o povo por vingança; deve ser prudente e moderado para que o gosto pelos gastos não o leve a aceitar subornos contra o povo; a quarta característica é a boa retórica para que suas palavras deem bons conselhos aos cidadãos; e a última é ter

⁸¹⁰ Plutarco: *Vida de Demóstenes*: 24. 2-3. Tradução de Várzeas (2010).

⁸¹¹ MacDowell: 2009: 382.

espírito viril para não abandonar a cidade nos momentos de calamidade (169-170). Assim, o bom cidadão/democrata é o bom orador, cuja vontade está em sintonia com a vontade da maioria, expondo-a por meio do bom uso da palavra.

Os antônimos dessas características se relacionam com as acusações contra Demóstenes, desenvolvidas tanto no *Contra Ctesifonte* quanto nos outros dois discursos já apresentados. Ésquines ataca a ascendência materna. Por ela ser bárbara, Demóstenes agiria com tanto descaso para com a cidade. Também chama a atenção para a perda do seu patrimônio. No *Contra Timarco*, Demóstenes é responsabilizado pela má gestão dos negócios da família por causa de seu comportamento desmedido e do gosto pelo luxo. No processo contra os tutores, a dilapidação do patrimônio se deve a uma dívida pública não quitada por parte do avô de Demóstenes⁸¹². Mostra, assim, que o mau comportamento já é uma característica da família. Chama a atenção para a retórica do adversário e seus maus conselhos através de palavras doces. O último ponto ressaltado é sua covardia, já que Demóstenes é conhecido por abandonar seu posto na batalha.

Na resposta elaborada por Demóstenes, a discussão sobre as leis aparece depois da apresentação de outros temas, como a defesa de Ctesifonte e sua apologia como um bom cidadão⁸¹³. Ele tenta contornar as evidências factuais e busca estabelecer a disputa dos dois em um plano moral, com a polarização entre o bom e o mau cidadão⁸¹⁴.

Assim, nota-se uma clara diferenciação na escolha das estratégias persuasivas realizadas por cada orador. Ésquines opta por um caminho de evidências e fatos, mostrando com clareza as três razões para a ilegalidade do decreto de Ctesifonte. Já Demóstenes, valoriza o conteúdo moral para mostrar que seu adversário fez isso não apenas por ser seu adversário, mas também um inimigo da democracia ateniense.

Essas escolhas se mostram logo no início dos discursos. *Contra Ctesifonte* começa com a exortação das leis e a afirmação de que a salvaguarda da democracia está nas ações para combater as ilegalidades (1 a 8). Demonstra a importância do cumprimento das leis para a democracia e o papel fundamental dos cidadãos nesse processo. Por isso, a ilegalidade da coroação deve ser combatida. Nos parágrafos seguintes (9 a 78), são apresentadas as razões para a ilegalidade, que se concentram em três eixos. O primeiro se refere ao tempo da entrega da coroa. Ctesifonte oferece a coroa a Demóstenes antes de ele terminar o seu cargo e se submeter a prestação de contas

⁸¹² Cf. 9.5.

⁸¹³ Harris: 1994: 141.

⁸¹⁴ Rowe: 1966: 397.

(*euthynai*) (9-31). Dessa maneira, o decreto é contrário à lei que proibia a coroação de magistrados antes de completada a verificação. O segundo é a respeito do local onde a honra foi anunciada. Ctesifonte fez o anúncio no teatro de Dioniso. Era uma clara violação da lei que estipulava dois locais para isso, o Conselho e a assembleia (32-48). O último eixo da argumentação para provar a ilegalidade refere-se à proibição de inserção de mentiras nos decretos (49-167). Ctesifonte mentiu ao afirmar que Demóstenes sempre foi um cidadão útil à cidade. Essa parte configura-se em uma das mais longas do discurso, pois o orador se dedica a comprovar a responsabilidade de Demóstenes pelos infortúnios de Atenas.

É nesse trecho que se tem a enumeração das diversas atividades políticas de Demóstenes, principalmente no que se refere à sua política externa. Ésquines começa reafirmando seu papel como acusador, e que por isso deve mostrar aos juízes a verdadeira face de Demóstenes e o que está por detrás das boas palavras que dirige ao povo (49). E aí prossegue com a narrativa de como Demóstenes é mau com sua família e companheiros e o incidente dele com Mídias enquanto era corego, que constitui mais uma evidência de sua covardia. Ésquines afirma tudo isso, inclusive a venda do ultraje por trinta minas;⁸¹⁵ sendo fatos notórios e conhecidos, no lugar de ser coroadado Demóstenes por suas atitudes deveria ser censurado (53). Depois disso, passa para aquilo que ele considera os crimes públicos do adversário.

Ésquines narra os acontecimentos desde a guerra a Anfípolis até à paz traçada com Filipe II (54-78). O orador condena o empenho do seu adversário nas negociações pela paz, das quais resultaram graves prejuízos para a cidade, uma vez que não incluíram os aliados no processo, o que provocou a entrega de um dos aliados, Cersobleptes, o rei da Trácia, a Filipe II. Depois passa para o período de paz até à proposição de guerra por Demóstenes (79-105). Ésquines demonstra a mudança de posicionamento de seu adversário e refere como ele acusou seus amigos, demonstrando que ele não tinha lealdade. Também marca a aliança com a Eubeia que foi prejudicial à cidade. A seguir se dedica aos conflitos bélicos que se iniciaram até à campanha da Queroneia, fazendo referências à II Guerra Sagrada e à aliança com Tebas (106-158).

Ésquines narra que Demóstenes recebeu suborno da cidade de Oreu, como demonstra o decreto, para intermediar as negociações pela paz. Esse decreto seria uma

⁸¹⁵ Ésquines: *Contra Ctesifonte*: 52. “E em troca de trinta minas vendeu o ultraje (ὑβριν) recebido contra si mesmo e o voto de condenação do povo que foi dado contra Mídias no teatro de Dioniso”. καὶ ὡς ἀπέδοτο τριάκοντα μνῶν ἅμα τήν τε εἰς αὐτὸν ὑβριν καὶ τὴν τοῦ δήμου καταχειροτονίαν ἢν ἐν Διονύσου κατεχειροτόνησε Μειδίου.

verdadeira vergonha para a cidade (103-104). Um homem que se deixa corromper dessa forma não é digno da homenagem da cidade como quer Ctesifonte com a coroação (105). Depois passa para a narrativa de um prejuízo muito maior causado por Demóstenes para a cidade de Atenas e para todos os Helenos: a “impiedade (ἀσεβήσας) para com o templo de Delfos, por sua proposta de uma aliança injusta e iníqua com Tebas”⁸¹⁶. Demóstenes é responsável pela desastrosa campanha, pois repartiu diferencialmente os gastos, fazendo o ônus maior recair sobre os atenienses. Isso repercutiu na posição de Tebas no conselho e na guerra contra o rei macedônico.

Depois, Ésquines passa a narrar as faltas que Demóstenes cometeu contra os deuses. Inicia com a história de como as terras se tornaram sagradas (106-109). A cidade de Cirra cometeu sacrilégios contra o templo de Delfos. Os anfictíones juntamente com os membros de outra cidade da liga que se sentiram lesados, perguntaram ao oráculo o que deveria ser feito para castigar os infratores e a resposta da pítia foi entrar em guerra até que toda a região fosse reduzida à escravidão e toda a terra fosse consagrada aos deuses Apolo, Ártemis, Leto e Atena. Teve início, então, a I Guerra Sagrada, que terminou com a derrota dos Cirreus e o juramento de que as terras iriam ser consagradas aos deuses. Ninguém poderia laborar nelas, e se alguém violasse essa interdição receberia uma maldição dos deuses baseada principalmente na infertilidade das terras, animais e mulheres e na instalação de uma severa *stasis* na cidade (111). Por fim, Ésquines cita o oráculo e o juramento como prova da veracidade de sua narrativa e a justificativa para se entrar em guerra com Anfissa, que, mesmo sendo conhecedora dos fatos, cultivou na terra dos deuses e ainda subornou Demóstenes para que ele não narrasse as ações na assembleia dos anfictíones e passasse a defender os interesses deles em Atenas (113).

Essas ações são descritas como uma impiedade em dois parágrafos, no momento em que Ésquines passa a contar como se deu a derrota de Anfissa. Primeiro, quando inicia sua narrativa, destacando a importância da sorte (*tyche*) para a vitória: “Agora olhem como a providência (δαίμονα) e a fortuna (τύχην) venceram a impiedade (ἀσεβείας) dos anfisseus”⁸¹⁷. A sorte desempenha um papel importante tanto no discurso de Ésquines quanto na defesa de Demóstenes, pois serve para complementar o modelo de piedade na condução dos assuntos da Liga Anfictiônica e para demonstrar a

⁸¹⁶ Ésquines: *Contra Ctesifonte*: 106. ἀσεβήσας μὲν εἰς τὸ ἱερόν τὸ ἐν Δελφοῖς, ἄδικον δὲ καὶ οὐδαμῶς ἴσῃν τὴν πρὸς Θηβαίους συμμαχίαν γράψας.

⁸¹⁷ Ésquines: *Contra Ctesifonte*: 115. Σκέψασθε δὴ τὸν δαίμονα καὶ τὴν τύχην, ὅσα περιεγένετο τῆς τῶν Ἀμφισσέων ἀσεβείας.

poluição e o suborno do adversário⁸¹⁸. A segunda referência é uma justificativa para a opção de narrar esses eventos e para fazer os juízes recordarem das razões para se combater os anfisseus e castigá-los por sua impiedade (118, ἀσεβείας) cometida na terra sagrada (118, περὶ τὴν γῆν τὴν ἱερὰν).

A decisão de combater os anfisseus foi feita numa processo deliberativo, numa assembleia em que estavam presentes também outros representantes da Grécia. Nessa reunião, segundo Ésquines, foram tecidos grandes elogios a Atenas e foram consideradas as acusações contra Anfissa e por isso se redigiu o decreto que foi aprovado pelos cidadãos atenienses: “Quando este decreto foi por nós apresentado ao conselho e, de novo, à assembleia, e a nossa ação foi aprovada pelo povo, toda a cidade preferiu a piedade (εὐσεβεῖν)”⁸¹⁹. Dessa maneira, a postura de combater Anfissa é descrita como estando de acordo com a piedade, pois seguiria o costume ancestral de não cultivar nas terras dos deuses, além de punir a ofensa feita às divindades. É justamente por causa do sentimento de piedade (118, εὐσεβεῖς) que força aos culpados a seguirem para o exílio. Demóstenes foi contra essa proposta e utiliza a inexperiência do redator do decreto para manipulá-lo. O decreto foi colocado a votação depois que Ésquines tinha saído e a maior parte dos cidadãos já tinha dispersado, numa manobra política que deu certo, já que os atenienses não foram para as Termópilas com os outros membros da Liga (127). E por fim, Ésquines culpa Demóstenes pelo desfecho dos acontecimentos, já que mesmo os deuses mostrando a direção que deveria seguir, seu adversário conseguiu manipular o povo. Assim, para Ésquines, a decisão antes tomada estava de acordo com os deuses e o sentimento de piedade (118, εὐσεβείας), mas foi impedida de se pôr em prática devido à corrupção de Demóstenes.

O último aspecto da política internacional a ser destacado é a batalha de Queroneia. Ele narra os eventos depois da desastrosa campanha política até ao processo contra Ctesifonte (159-167). Nesses parágrafos, Ésquines desenha um retrato de Demóstenes como um injusto e covarde que se vende secretamente à Macedônia, pois teve três chances de sublevar-se contra ela e se manteve apático.

Depois de apresentar as razões para a ilegalidade, Ésquines insiste nos pontos mostrados anteriormente, se qualificando como verdadeiro democrata em oposição ao seu adversário, que é um partidário da oligarquia. Ele não é democrata por causa do seu

⁸¹⁸ Martin: 2009: 93.

⁸¹⁹ Ésquines: *Contra Ctesifonte*: 125. Τοῦ δόγματος τούτου ἀποδοθέντος ὑφ' ἡμῶν ἐν τῇ βουλῇ καὶ πάλιν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, καὶ τὰς πράξεις ἡμῶν ἀποδεξαμένου τοῦ δήμου, καὶ τῆς πόλεως ἀπάσης προαιρουμένης εὐσεβεῖν.

nascimento, da sua conduta como cidadão, da sua falta de bravura no campo de batalha (168-178). Por isso, ele não merece ser coroado. Para comprovar seu ponto de vista, utiliza exemplos do passado histórico, de cidadãos ilustres que nunca foram coroados. A coroa foi dada a poucas pessoas depois da Tirania dos Trinta, sendo beneficiados apenas os restauradores da democracia (177-198). Ésquines prossegue com uma nova exortação da lei, afirmando que os juízes não são tolerantes com os transgressores e que devem ficar atentos às artimanhas de Demóstenes para que não o deixem sem punição (193-214).

O aspecto moral ressaltado na obra de Ésquines é a polarização entre o bom e o mau cidadão, mas essa operação é feita a partir do anti-paradigma da vida de Demóstenes, como por exemplo, o fato de ele ter trabalhado como logógrafo e de ter se utilizado da retórica para ganhar a vida. A partir desse tipo de exemplo, ele rechaça seu adversário ao mesmo tempo que valoriza suas ações, se mostrando como um bom cidadão (214-240). Chamar a atenção para a atividade de logógrafo, um fato que era de conhecimento de todos, era uma forma de ele retrucar a acusação de que Ésquines era um manipulador da audiência por ser ator. Ele mostra que seu adversário também é capaz de manipular, já que pode escrever discursos para duas partes em conflito, se ligando mais ao dinheiro do que a uma causa. A manipulação que Demóstenes exerce no jogo político é um ultraje para aqueles cidadãos que conhecem todos os fatos. Por isso, Ésquines alerta que quando Demóstenes se vangloria pelo acordo com Tebas ele está novamente enganando ou ultrajando os cidadãos, uma vez que o mérito é de toda a cidade: “Mas ao atribuir a aliança com Tebas a Demóstenes, estás a enganar os que desconhecem e a ultrajar (ὕβρίζεις) aqueles que sabem e têm consciência”⁸²⁰.

Para provar isso, inicia o relato de uma carta enviada pelo rei persa cujo conteúdo ultrajava os atenienses, pois tentava comprá-los com dinheiro: “Não muito tempo antes de Alexandre atravessar a Ásia, o rei dos persas enviou para o povo uma mensagem muito ultrajante e bárbara (ὕβριστικὴν καὶ βάρβαρον)”⁸²¹. Depois narra diversas situações em que a política de Demóstenes foi conduzida pelo dinheiro, entre elas a aliança com Tebas e as negociações com um general arcádio e finaliza, afirmando que o ouro do rei está com Demóstenes. Resta à cidade pagar as consequências dessa ardilosa aliança, desviando dos perigos que dela foram provenientes.

⁸²⁰ Ésquines: *Contra Ctesifonte*: 237. ὅταν δὲ τῆς πρὸς Θηβαίους συμμαχίας τὰς αἰτίας ἀνατιθῆς Δημοσθένει, τοὺς μὲν ἀγνοοῦντας ἐξαπατᾷς, τοὺς δ' εἰδότας καὶ αἰσθανομένους ὕβρίζεις.

⁸²¹ Ésquines: *Contra Ctesifonte*: 238. Ὁ γὰρ τῶν Περσῶν βασιλεὺς οὐ πολλῶ χρόνῳ πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου διαβάσεως εἰς τὴν Ἀσίαν κατέπεμψε τῷ δήμῳ καὶ μάλα ὕβριστικὴν καὶ βάρβαρον ἐπιστολήν.

Ésquines finaliza seu discurso, afirmando que a coroação de Demóstenes seria uma desonra para a cidade, tendo um impacto no seu passado e futuro (241-259), pois seria um ultraje aos antepassados e um mau exemplo para as crianças: “Então por certo são ultrajados (ὕβριζονται) os mortos e os vivos ficam ainda mais desanimados quando veem que jazer morto é a recompensa pela virtude, enquanto a sua memória desaparece.”⁸²². Cabe assim aos juízes realizar um veredito de acordo com os interesses da cidade (260).

O papel educacional dos juízes que atuam na cidade por meio do seu veredito é bem explorado no caso de Timarco, aparecendo também com muita força no episódio sobre a coroação de Demóstenes. Com efeito, no final do *Contra Ctesifonte* 245-247, Ésquines reforça a importância política e educacional da decisão dos juízes⁸²³. Segundo ele, se os juízes aceitarem homenagear com a coroa a vilania de Demóstenes como se fossem boas ações, isso geraria um modelo negativo para os jovens imitarem, prejudicando o futuro da democracia.

No *Contra Ctesifonte*, assim como nos outros discursos analisados, a *hybris* e os argumentos religiosos servem para mostrar a capacidade do adversário de prejudicar a cidade por meio do suborno e da corrupção, fazendo as alianças de acordo com os seus interesses, que no caso de Demóstenes é aceitar a maior quantidade de dinheiro.

Todos os três pontos principais da ilegalidade são rebatidos por Demóstenes no *Sobre a Coroa*, utilizando argumentos factuais e acrescidos de um valor moral, que consegue explorar melhor do que seu adversário. Por exemplo, em resposta à segunda acusação (de que o anúncio não foi feito no lugar apropriado), Demóstenes expõe que a lei permite o teatro como local para a declaração das honrarias, desde que já tivesse ocorrido a votação na assembleia, como era o seu caso (Demóstenes: *Sobre a Coroa*: 120-121).

As refutações de Demóstenes para as três razões para a ilegalidade (114-116) demonstram que os atenienses tinham um bom conhecimento sobre a lei de coroação e que os decretos não indicavam uma violação da lei. Pelo contrário, a posição da lei e dos costumes defendidos por Ctesifonte e Demóstenes era a mais habitual e tinha sido

⁸²² Ésquines: *Contra Ctesifonte*: 245. Οὐκοῦν ὑβρίζονται μὲν οἱ τελευτήσαντες, ἀθυμότεροι δὲ οἱ ζῶντες γίνονται, ὀρῶντες τῆς ἀρετῆς ἄθλον τὸν θάνατον κείμενον, τὴν δὲ μνήμην ἐπιλείπουσιν.

⁸²³ Rubinstein: 2003: 141-142.

utilizada em muitos momentos anteriores. Isso, junto com a derrota esmagadora de Ésquines, mostra que sua causa era fraca e tinha sido mal estruturada⁸²⁴.

Além disso, uma parte importante da estratégia é a forte conotação moral. Demóstenes se esforça para demonstrar que não está no mesmo nível do seu rival, já que ele é desonrado e seu real intuito é atacá-lo por causa da longa inimizade entre eles (12, 15). Mais do que uma acusação, para Demóstenes as ações de Ésquines contra ele são um abuso pessoal. Sem idêntico sucesso, essa é a mesma operação que Ésquines tenta realizar ao indicar que ele é indigno de portar a coroa. Ambos reconhecem a rivalidade que nutrem e se descrevem um ao outro como sendo indecentes e desonrosos⁸²⁵. Para Demóstenes, Ésquines move o processo não por causa de um sentimento nobre como a preocupação com a cidade, como deveria agir um bom cidadão, mas devido à mesquinhez da sua alma, do ódio que sente por ele e da inimizade (278-279).

A escolha pelo destaque do conteúdo moral já se apresenta no início do discurso. Nos parágrafos 1 ao 8, se tem uma longa prece aos deuses, com o uso de vários termos repetitivos em que pede auxílio às divindades e a benevolência dos juízes para que escutem com atenção o que tem a dizer para depois tomar a decisão mais benéfica para a cidade. Em particular no primeiro parágrafo há um forte conteúdo religioso. O orador inicia rogando para todos os deuses e deusas (τοῖς θεοῖς) que protegem a cidade que inspirem os juízes a escutarem o discurso e que eles levem em consideração a piedade (εὐσεβείας) e a reputação (δόξης) e com isso o escolham como conselheiro e não o seu adversário. Tais argumentos aparecem novamente nos parágrafos 7 e 8. Esse constante apelo para a piedade dos juízes os prepara para a resposta às acusações de Ésquines de que Demóstenes foi contra os preceitos religiosos, principalmente no que se refere a Anfissa⁸²⁶.

No meio do discurso (141), novamente faz um apelo aos deuses para confirmar a veracidade de suas palavras verdadeiras, o que é incomum⁸²⁷, já que esse tipo de apelo aparece no final do discurso ou para evidenciar um desrespeito religioso, como por

⁸²⁴ Harris: 1994: 146-147.

⁸²⁵ Cohen: 1997: 78.

⁸²⁶ Martin: 2009: 95. Igualmente esses trechos mostram que não é por causa do seu destino (*tyche*) que se dão os fracassos da política de Atenas. O orador trabalha com um conceito diferente de *tyche* elaborado por Ésquines, em que o destino é influenciado pela piedade e impiedade das ações. Já Demóstenes apresenta a vontade do *daimon* e da *tyche* como sendo separadas. Sendo assim, ele não é inimigo dos deuses e se os juízes escutarem com benevolência e piedade suas palavras perceberão que ele age de acordo com a *eusebeia*.

⁸²⁷ MacDowell: 2009: 391.

exemplo uma má ação com relação aos festivais. Assim, um voto favorável era a confirmação de que sua postura correspondia ao ideal do comportamento de um cidadão, que seguia os ditames da *eusebeia*⁸²⁸.

Mesmo com essa referência inicial à religiosidade, Demóstenes utiliza a tática de minimizar as discussões sobre a religiosidade no caso de Anfissa, dando a entender que essa não era a questão central da ação⁸²⁹. Depois desse começo para captar a benevolência dos juízes, passa a atacar seu adversário, afirmando que ele fez isso por ser seu inimigo e que suas acusações são caluniosas e ultrajantes, uma vez que denigrem a imagem dele como cidadão: “o inimigo traz [com suas acusações] o abuso (ἐπήρειαν), ultraje (ὕβριν), insulto (λοιδορίαν) e a ofensa (προπηλακισμὸν), e todos os outros males semelhantes”⁸³⁰. A *hybris* aqui é utilizada para marcar o excesso das acusações e o fato de elas serem despropositadas. Se Ésquines quisesse acusá-lo deveria seguir o caminho da justiça e da retidão (ὀρθῆς καὶ δικαίας ὁδοῦ) e não realizar insultos (λοιδορίας) que tentam condenar uma pessoa, Ctesifonte, que não tem relação com a inimizade de ambos (15). Por colocar a inimizade na frente, Ésquines seria merecedor da pena capital, já que os crimes dele são tantos que a cidade não teria uma punição já previamente formulada para a ação dele.

Ao se defender da acusação de suborno, Demóstenes traz uma lista de pessoas que contribuíram com Filipe II e como consequência ele tomou suas cidades e, por causa disso, os moradores foram obrigados a aguentar ultrajes: “Desde então, todo o mundo habitado tornou-se repleto de desterrados (ἐλαυνομένων), de ultrajados (ὑβριζομένων) e de sofreadores de todo o tipo de males”⁸³¹. Aqui também o ultraje parece relacionado com uma violação indevida, da mesma forma que acontece com a invasão do *oikos*. O ultraje consiste na invasão inadequada e do uso da violência. Um exemplo da violação do *oikos* é o caso da *antidosis* de Demóstenes e a ação de Timarco.

⁸²⁸ Além dessa ideia ligada à religiosidade presente no exórdio, outra que irá corroborar com a ideia de bom cidadão é a *eunomia*. Muñoz mostra que a *eunomia* é essencial para o desenvolvimento do discurso, iniciando e finalizando com ela, já que a maior parte das referências a ela ocorre no exórdio e no epílogo. (Muñoz: 1989: 173). Ele também analisa a distribuição e a utilização da *eunomia* ao longo do discurso, sendo que ela pode ser separada em grupos que têm relações entre si. O orador mostra a *eunomia* da cidade, dos deuses, dos juízes e dos oradores e as interligações entre eles. Assim, a coroação de Demóstenes é justa, pois ele sempre exerceu a *eunomia* em Atenas.

⁸²⁹ Martín: 2009: 100-101.

⁸³⁰ Demóstenes: *Sobre a Coroa*: 12. ἐχθροῦ μὲν ἐπήρειαν ἔχει καὶ ὕβριν καὶ λοιδορίαν καὶ προπηλακισμὸν ὁμοῦ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα.

⁸³¹ Demóstenes: *Sobre a Coroa*: 48. εἴτ' ἐλαυνομένων καὶ ὑβριζομένων καὶ τί κακὸν οὐχὶ πασχόντων πᾶσ' ἢ οἰκουμένη μεστή γέγονεν.

Em mais um momento do discurso, a *hybris* é utilizada para expressar a forma violenta e ilegal em que se entra na casa de um cidadão. Nesse caso, é uma narrativa de traição cometida por um ateniense contra sua cidade, mas que não foi bem sucedida, pois o plano foi descoberto anteriormente e impedido. O traidor é Antifonte que agiu assim, por ter seu nome retirado da lista de cidadãos. No ano de 346, arcontado de Árquias, aconteceu uma revisão geral da lista de cidadãos, verificando sua ascendência e quando o cidadão foi apresentado à cidade. Antifonte, depois de perder a cidadania, se alia a Filipe II e planeja queimar todos os arsenais na cidade que estavam localizados no Pireu. Ao ser descoberto o plano, ele foi perseguido e preso. Contudo, Antifonte pediu que o deixassem em liberdade, pois a democracia estava pisando nos direitos dos cidadãos, já que entrava na sua casa sem um requerimento oficial, isto é sem a afirmação dos votos que o considerariam culpado: “pois, em democracia, eu estava cometendo um ato terrível ao ultrajar (ὕβριζων) os cidadãos desafortunados e ao entrar nas casas sem o devido decreto, procurando assim ser deixado em liberdade”⁸³².

A preocupação com a cidade está expressa no decreto proposto por Demóstenes que pretendia acabar com as violações do acordo de paz da parte de Filipe II. Toda vez, que o rei macedônico agia dessa forma, ele desrespeitava os juramentos, os santuários, as tumbas, sendo as cidades gregas ultrajadas e escravizadas: “Mas agora ao ver que as cidades gregas são ultrajadas (ὕβριζομένας) ou arruinadas”⁸³³. Nesse decreto, em que se propõe uma aliança com Tebas, a política expansionista macedônica é caracterizada pela *hybris*, já que devasta e escraviza as cidades, além de demonstrar o desrespeito do rei aos aspectos religiosos. Por isso, o decreto remete para a importância dos sacrifícios aos deuses e o reconhecimento do mérito dos antepassados, pois eles são os que mais valorizam a liberdade, posição que contrasta com o presente.

Na defesa da desigualdade na repartição dos custos, o que teria provocado prejuízos para Atenas, Demóstenes declara que Ésquines está mentindo e são homens ímpios (240, τοὺς ἀσεβεῖς ἀνθρώπους) todos aqueles que se uniram a Filipe II gerando sérios danos para Grécia. Isso constitui um ataque direto a Tebas, a Eubeia e a Bizâncio.

Depois da narrativa sobre a política externa e as ações de Filipe II, passa a atacar diretamente a origem de Ésquines, retomando o tema da participação da sua mãe em ritos de iniciação e de purificação, dos quais o adversário quando criança participava

⁸³² Demóstenes: *Sobre a Coroa*: 132. ὡς ἐν δημοκρατία δεινὰ ποιῶ τοὺς ἡτυχηκότας τῶν πολιτῶν ὕβριζων καὶ ἐπ' οἰκίας βαδίζων ἄνευ ψηφίσματος, ἀφεθῆναι ἐποίησεν.

⁸³³ Demóstenes: *Sobre a Coroa*: 183. νῦν δὲ ὄρων Ἑλληνίδας πόλεις τὰς μὲν ὕβριζομένας, τὰς δὲ ἀναστάτους γιγνομένας.

(159-160). Ao fazer essa descrição, Demóstenes usa elementos conhecidos da audiência para marcar o tom de profanação dos rituais realizados por sua família⁸³⁴. Os ataques continuam, com a justificativa para o comportamento estranho de Ésquines a residir na pobreza (263). Sendo ele tão vil que se alegra com a morte de seus concidadãos, pois vê isso como vantajoso para sua política (264). E termina com uma comparação entre ambos em que a condição do adversário é rebaixada, pela enumeração dos cargos que ele ocupou na sociedade (foi professor, ator, funcionário público), quando do próprio Demóstenes é ressaltada (frequentou boas escolas, era espectador, participava da assembleia) (265). Com essa operação, ele reforça a diferença entre a origem de ambos e destaca sua própria posição de liderança política através da valorização da posição da sua família que teria melhores condições financeiras que a família de Ésquines. Assim, enquanto Ésquines tinha que trabalhar, Demóstenes dispunha de tempo para receber a educação necessária e depois participar das reuniões da assembleia.

Para defender sua política de combate a Filipe II e assim em favor da liberdade dos gregos, Demóstenes cita um epigrama sobre o campo de batalha. Nele o desfecho da guerra cabe aos deuses e não ao estadista. O combate é necessário para acabar com a *hybris* do inimigo (289, ὕβρις) e para se livrar dos ultrajes que podem advir da odiosa escravidão (289, ὕβρις).

Aos deuses cabe essa decisão, pois são os únicos capazes de não errar e por isso tudo está ao alcance deles, numa grande oposição aos homens que são limitados por muitos fatores, inclusive por políticas desfavoráveis como a exercida por Ésquines. Assim, a morte no campo de batalha é a decisão dos deuses para os mortais e eles não podem escapar. Assim todos devem respeitar o destino, pois nada foge de sua *moira* (289, μοῖραν δ' οὐ τι φυγεῖν ἔπορευ).

O fracasso não deve ser atribuído a Demóstenes, mas sim a uma decisão dos deuses. Ésquines não deve continuar insultando os mortos, já que uma maldição pode cair sobre sua cabeça e de seus filhos (290). O epigrama, apresentado após a descrição da prática da religião marginalizada por Ésquines, serve para mostrar que o adversário desconhece a verdadeira piedade e, por isso, não teria condições de formular uma acusação sobre o desrespeito ao religioso, como faz no *Contra Ctesifonte*. A escolha desse epigrama e sua colocação no discurso revelam a sutileza da estratégia de Demóstenes, que escolhe alguns pontos para atacar diretamente e outros indiretamente,

⁸³⁴ Martin: 2009: 108.

como no caso da religiosidade, dando pistas para os juízes formarem o seu posicionamento diante da questão.

No penúltimo parágrafo, o argumento da impiedade é retomado para marcar a polarização entre os dois como bom e mau cidadão. Demóstenes finaliza seu discurso afirmando que não está contente com o andamento da política em Atenas e as notícias que ele recebe o fazem andar de cabeça baixa na ágora. Ele fica indignado ao perceber que homens ímpios difamam a cidade (323, ὥσπερ οἱ δυσσεβεῖς οὔτοι) e ainda aplaudem a situação. Aqui, como anteriormente na caracterização dos traidores da cidade, a *asebeia* serve para descrever uma escolha política que o orador considera negativa.

No *Sobre a Coroa*, na sua operação de exaltar seus feitos e diminuir seu adversário, Demóstenes utiliza o argumento da *hybris* para marcar a traição. Ele não se detém numa resposta detalhada às acusações de impiedade e poluição realizadas por Ésquines, mas utiliza os argumentos religiosos para reforçar que a ascendência do adversário não é nobre e que, por isso, estaria mais predisposto a caluniar e aceitar subornos.

8.5 Inimizade, *hybris* e *asebeia*

A relação entre Ésquines e Demóstenes nos permite compreender quais eram as atitudes e expectativas que estavam associadas com a inimizade na Grécia antiga⁸³⁵. Um dos aspectos esperados era o ataque ao caráter do adversário, pelo que a novidade residia na maneira como isso seria feito, podendo envolver um conteúdo moral maior, como no caso de Demóstenes, ou se portar em evidências factuais como na perspectiva adotada por Ésquines.

Quando a animosidade esbarra no campo político e jurídico, um dos pontos importantes do discurso é acentuar o desmerecimento do adversário. Um dos componentes vitais dessa operação é o questionamento de seus valores como cidadão. O ponto de partida para isso, no caso de Demóstenes e Ésquines, foi o ataque a suas respectivas famílias, colocando em xeque a legitimidade da ascendência⁸³⁶. Assim, por não serem filhos de legítimos cidadãos, não estariam qualificados para o exercício da cidadania, o que explicaria os graves prejuízos aplicados à pólis em decorrência da

⁸³⁵ Cohen: 1997: 78.

⁸³⁶ Curado: 2008: 290.

aplicação, ou não, da política defendida. Esse recurso foi um dos inúmeros utilizados por Demóstenes e Ésquines para desqualificar o adversário como cidadão. Ésquines afirma que Demóstenes é filho de uma cita nômade (ἐκ τῶν νομάδων Σκυθῶν τὸ πρὸς μητρὸς ὧν γένος) e por isso não recebeu adequadamente os ensinamentos dos valores democráticos (Ésquines: *Sobre a falsa embaixada*: 78). Nessa mesma passagem, aproveita para reafirmar a importância política de seu pai e os feitos militares de seu tio materno, defendendo, assim, a legitimidade da cidadania da sua mãe. Com efeito, seu pai e seus tios são atacados no *Sobre a Coroa* de Demóstenes (129-130).

Continuando os ataques contra a família de Demóstenes, em outro discurso, *Contra Ctesifonte*, Ésquines retoma a herança cita pelo lado materno (171-172). O avô materno, um traidor, saiu da cidade em exílio se casando com uma jovem rica, mas que era cita. Com ela teve duas filhas, das quais uma foi dada em casamento ao pai de Demóstenes, constituindo assim sua família. Então, Demóstenes seria um bárbaro helenizado pela língua (βάρβαρος ἐλληνίζων τῇ φωνῇ, 172) e seu próprio sangue o impediria de agir de acordo com o que era melhor para a cidade.

Demóstenes também utiliza esse mesmo recurso contra o seu inimigo pessoal e político Mídias, com o qual nutre várias divergências sobre a condução da política ateniense⁸³⁷. Demóstenes revela que o nascimento do seu adversário está envolto em um grande mistério (Demóstenes: *Contra Mídias*: 149-150). Sua origem seria desconhecida, já que ele foi comprado quando bebê e ainda acrescenta que sua mãe adotiva foi a mais estúpida entre as mulheres, pois podendo escolher uma criança acabou o escolhendo e sua mãe biológica a mais sábia, pois se livrou logo dele.

De imediato um ataque à cidadania das mães teria um efeito maior do que dirigido aos pais, já que as mulheres deveriam ter uma vida recatada e que não fosse comentada no cenário público.

No caso de Demóstenes e Ésquines, os argumentos religiosos foram fundamentais para a operação de desmerecimento da mãe. Além disso, eles também foram importantes para denegrir a política do adversário e para se apresentarem a si mesmos como defensores da piedade (*eusebeia*). Já a *hybris* foi utilizada para destacar todas as ações contrárias à democracia, entre elas principalmente a traição e a calúnia. A *hybris* indica também uma invasão, seja de grandes territórios por causa da política exercida por Tebas e a Macedônia, seja do domínio privado da casa de um cidadão.

⁸³⁷ Cf. 7.

Assim, os argumentos do ultraje e da religiosidade se costumam a outros para a defesa da política que julgariam melhor para Atenas e para a demonstração da corrupção do adversário.

CAPÍTULO 9

Disputas familiares: a preservação do oikos e a manutenção da ordem da pólis

Na visão aristotélica, o elemento constituidor da pólis é o conjunto de famílias que nela habitam (Aristóteles: *Política*: I: 1253b) Na referida obra do filósofo, as relações familiares são envoltas de uma preocupação legal, na medida em que ao estabelecer a maneira como a pessoa mantém suas relações no interior do seu grupo familiar estará determinando formas de comportamento e conduta esperados na vida coletiva da cidade. Essa preocupação também norteia *As Leis* de Platão, que no livro IV apresentam a enumeração de atitudes que são esperadas dos filhos com relação aos pais, e, no livro IX, estabelecem o procedimento a ser seguido contra crimes violentos realizados no interior da família⁸³⁸. Em ambas as partes são constantemente reforçadas a paciência e a cautela que os filhos devem ter com relação aos pais, sendo dever dos filhos inclusive acatar os excessos dos pais, em especial a cólera e a raiva, sem retribuir em respeito a eles e a criação à que eles forneceram:

E ao longo de toda nossa vida devemos observar diligentemente, sobremaneira, o acato verbal ao nos dirigirmos aos nossos pais, pois para as palavras, coisas leves e aladas, a reparação em relação ao dano cometido é incomparavelmente pesada; Nêmesis, a mensageira da Justiça, foi designada para se manter vigilante quanto a isso. Compete ao filho, assim, ceder aos pais quando estes estão irados, e quando dão rédea solta à sua cólera por palavras ou ações deverá perdoá-los compreendendo que é bastante natural para um pai ficar particularmente furioso quando julga que está sendo enganado pelo filho.⁸³⁹

As relações familiares ocorriam no interior do *oikos*, unidade familiar que se refere ao lar e a todas as entidades que fazem parte desse domínio (pai, mãe, filhos, agregados, empregados, escravos e outros dependentes, propriedade, bens, fortuna produzida, colheita, animais etc). No início do desenvolvimento da Grécia, o termo se referia a grandes propriedades de terras de aristocratas que buscavam a autossuficiência e que se agrupavam em torno de um *genos*. Com o desenvolvimento da pólis, as relações entre os diferentes *oikoi* se alargaram e a constituição de relações fora do muro do *oikos* se torna um importante elemento para a afirmação na vida política. Por isso, na

⁸³⁸ Cf. 3.1.

⁸³⁹ Platão: *As Leis*: Livro IV: 717c-717d. Tradução de Bini (1999).

opinião de alguns especialistas a cidade pode ser percebida como uma família estendida⁸⁴⁰, na qual a mesma preocupação para a manutenção da família também se verificava na pólis.

As relações interpessoais na Grécia antiga podem ser divididas em três grandes grupos de relacionamento para facilitar o entendimento do leitor moderno⁸⁴¹. O primeiro se refere ao ambiente do *oikos*, incluindo todos os parentes e os agregados. O segundo à dinâmica das relações entre homens e mulheres, na qual ambos tinham papéis bem definidos dentro da sociedade, sendo que as interações entre as partes se davam em ambientes e situações específicos. As mulheres cidadãs não poderiam ter contato com homens fora de seu *oikos*, seja do pai, do irmão ou do marido, sem a supervisão de seu senhor, *kyrios*. Contudo, isso não significa que essas situações não aconteciam. O discurso *Sobre o assassinato de Eratóstenes* é em decorrência do encontro extraconjugal da mulher que recebia o amante dentro do próprio *oikos* do marido durante a sua ausência⁸⁴². Por fim, o terceiro grupo é composto pelas relações estabelecidas para além do *oikos* com a formação de grupos de amigos, associações, iniciação aos mistérios e a rede de atuação política dentro da cidade⁸⁴³. As relações entre esses três grupos eram dinâmicas e complexas e uma poderia afetar diretamente a outra.

Um exemplo é que os laços de amizades adquiridos fora dos limites do *oikos* poderiam ser determinantes na escolha de um tutor ou de um cônjuge. Essas escolhas representam a concretização de uma nova aliança entre as casas familiares. Iseu demonstra que as relações matrimoniais são um importante mecanismo de união entre as pessoas e poderiam ser utilizadas para cessar as inimizades, promovendo um acordo de paz entre as famílias, já que entregam seus bens mais importantes, os filhos: “Em verdade, parece que as alianças matrimoniais afastam de grandes divergências os indivíduos que não são parentes mas também os conhecidos, quando eles confiam mutuamente aquilo que estimam muitíssimo.”⁸⁴⁴

Outro exemplo que podemos citar é a disputa pela herança, que pode transformar os membros familiares em grandes inimigos, demonstrando como as relações travadas dentro do *oikos*, em especial aquelas mais diretamente ligadas a

⁸⁴⁰ Moulinier: 1952: 93.

⁸⁴¹ Foxhall: 1998: 53.

⁸⁴² Cf. 3.3.1.

⁸⁴³ CF. 8.1.

⁸⁴⁴ Iseu: *Sobre a herança de Apolodoro*: 12. Tradução de Curado (2008).

anchisteia, repercutem no trato com as pessoas no além *oikos*. A evidência desse aspecto é a utilização do vocabulário da inimizade, comum entre adversários políticos, para representar a outra parte na disputa pela herança⁸⁴⁵. O processo de adoção também retifica os laços de confiança de ambas as partes, reforçando assim os vínculos de amizade. No discurso de Iseu, *Sobre a herança de Ménecles*, um dos critérios utilizados para adoção foi a amizade, o que não impediu que o processo sucessório fosse envolvido em disputas. Ménecles desejava adotar um dos filhos de Epónimo de Acarnas, depois de ter tentado ter filhos com sua esposa que também era filha de Epónimo:

Ele não encontrava, pois, ninguém que lhe fosse mais próximo do que nós. Explicou-nos, portanto, os seus argumentos e disse-nos que lhe parecia bem, dado que o destino se lhe tinha apresentado de tal modo que não tinha tido filhos da nossa irmã, adoptar um filho desta família da qual ele teria desejado ter filhos de forma natural. “Quero”, disse, “adoptar um de vós dois, ao qual pareça bem.”⁸⁴⁶

Contudo, nem sempre os vínculos de amizade são suficientes para o efetivo sucesso dessas instituições (adoção, tutoria e casamento), como explicita a traição narrada em *Sobre o assassinato de Eratóstenes*. Outro caso célebre de fracasso nas relações de amizade é a tutoria de Demóstenes⁸⁴⁷. O pai de Demóstenes, que estava enfermo quando o orador era apenas uma criança, escolheu três tutores para administrarem seu *oikos* até à maioridade do filho. Dois eram parentes, seus sobrinhos, e o terceiro um velho amigo de infância. Como se vê no desfecho do caso contra cada um dos tutores, os laços de amizade que uniam esses homens com o pai de Demóstenes não eram o mesmo vínculo que eles possuíam com a mãe e sua família. Assim, com a morte do pai, o laço de amizade se dissolveu e como consequência a mãe de Demóstenes fica desamparada⁸⁴⁸.

Até ao momento a investigação se concentrou nas relações desenhadas em um contexto político, que podem se tornar ainda mais complexas devido ao ambiente competitivo da sociedade ateniense e à formação de grupos de alianças, de rede de amigos e associações. Ao centrar a análise no ambiente do *oikos* pode-se investigar toda uma dinâmica de relações interpessoais, que se mostra igualmente instigante e

⁸⁴⁵ Cohen: 1997: 166.

⁸⁴⁶ Iseu: *Sobre a herança de Ménecles*: 11. Tradução de Curado (2008).

⁸⁴⁷ Cf. 9.5.

⁸⁴⁸ Foxhall: 1998: 61.

complexa, permeada de diversos conflitos, como é bem representativa a fábula de Esopo, *Os filhos do Camponês*:

A discórdia reinava entre os filhos de um camponês. Em vão, ele os exortava a mudar de comportamento; suas palavras não produziam nenhum efeito. Foi por isso que decidiu dar-lhes uma lição na hora:

- Tragam-me - disse ele – um feixe de gravetos.

Os meninos foram buscar. O camponês pegou os gravetos e os uniu num feixe compacto e pediu que eles o partissem. Apesar de toda a força que botaram, não conseguiram. O pai então desfez o feixe e deu a cada um deles um graveto. As crianças os quebraram com facilidade.

- Vejam, meus filhos, o mesmo acontece com vocês: se forem unidos, não temerão seus inimigos, mas, se continuarem na discórdia, cairão na mão deles.⁸⁴⁹

A fábula demonstra a busca pela resolução dos conflitos internos, que nesse caso é intermediada pelo pai que, por meio de um exemplo pedagógico, espera que os filhos mudem de comportamento e cessem as contendas, permanecendo unidos e, assim, fortalecendo a família. O risco mais iminente do conflito é a destruição da família. Quando os familiares não conseguem superar os conflitos sozinhos, devem recorrer às instituições democráticas em busca de uma resolução. O objetivo da cidade ao criar mecanismos capazes de solucionar os conflitos consiste em ter capacidade para controlá-los, de forma semelhante à ação de controle dos assassinatos⁸⁵⁰. Assim, tem-se o controle da cidade sobre as relações interpessoais, moldando os comportamentos que eram esperados na pólis. Para a resolução dos conflitos familiares nas esferas institucionais da cidade também são utilizadas as noções religiosas e relativas ao ultraje para demonstrar o comportamento diante da família, seja uma atitude respeitosa ou de negligência, à semelhança da sua utilização nos processos contra os inimigos.

O ultraje e a impiedade cometidos no interior do grupo familiar têm contornos tão graves quanto os realizados na cidade contra os seus concidadãos. Quando o agredido é o progenitor, ou um de seus ascendentes, o delito se torna ainda mais sério e mais condenável perante os outros⁸⁵¹. Isso se deve ao fato de que os filhos estão ligados aos pais por laços de respeito que implicam uma série de deveres, tais como cuidar deles na velhice e manter o culto aos ancestrais mortos.

⁸⁴⁹ Tradução de Vianna (1996).

⁸⁵⁰ Cf. 3.2.

⁸⁵¹ Cf. 5.1.

Quando o filho não cumpre com esses deveres familiares é acusado de uma ação pública denominada *graphe goneon kakoseos*, ou uma ação por maus tratos aos pais⁸⁵². Por ser uma *graphe*, poderia ser conduzida por qualquer cidadão, o que já demonstra uma preocupação da cidade na preservação da família. Também previa a possibilidade de que um idoso, devido à sua condição física abalada, não conseguisse conduzir uma *dike*, e para ter seu direito assegurado necessitasse de outro cidadão que levasse a causa à justiça.

A lei contemplava quatro tipos de ofensas contra os pais: golpeá-los, não os alimentar, não lhes oferecer moradia e não realizar as honras fúnebres. A pena para descumprimento dessas normas era *atimia*, neste caso uma perda parcial dos direitos políticos, embora não se exigisse o exílio nem a perda da capacidade de se defender em processos⁸⁵³. Há possibilidade de ser aplicada a *apogoge*, se o cidadão condenado por esse delito entrasse na ágora ele poderia ser preso por qualquer um, e ainda deveria pagar uma multa pecuniária⁸⁵⁴.

No registro platônico de *As Leis*, a violência contra os pais também é punida com rigorismo, sendo um dos comportamentos mais condenáveis pela cidade. Além da punição cívica, é ressaltado o aspecto religioso, indicando que esse tipo de violência faz recair sobre o agressor a ira divina, representada pelas Erínias:

Todo aquele que ousar erguer a mão contra o pai ou a mãe, ou seus progenitores, e empregar ultrajante violência (βιαζόμενος αικία), não temendo nem a ira dos deuses acima nem aquela dos vingadores (como são chamados) do mundo subterrâneo [Erínias], mas que desprezando as tradições antigas e universais (pensando saber o que não sabe de modo algum), e assim transgredir a lei – terá que ser contido, para o que necessitaremos de uma pena extremamente severa.⁸⁵⁵

A elaboração da lei que protege os progenitores e ascendentes é atribuída a Sólon e obriga a todos os cidadãos fornecerem os meios necessários para a sobrevivência de seus ascendentes⁸⁵⁶. Dessa maneira, eles deveriam fornecer alimentos não apenas para os pais, mas também aos avós e bisavós caso estejam vivos. A

⁸⁵² Aristóteles: *A constituição de Atenas*: 56. 6; Ésquines: *Contra Timarco*: 28. Sobre o processo vide Harrison: 1969: 77-76; Rhodes: 1985: 629.

⁸⁵³ Cf. 2.1.1.

⁸⁵⁴ Demóstenes: *Contra Timócrates*: 103; 105.

⁸⁵⁵ Platão: *As Leis*: Livro IX: 880e- 881a. Tradução de Bini (1999).

⁸⁵⁶ Sólon: 55aR (Aristófanes: *As Aves*: 1353-1257); Demóstenes: *Contra Timócrates*: 107; Iseu: *Sobre a herança de Cleónimo*: 39; *Sobre a herança de Quíron*: 32.

gerotrophia, o dever de sustentar os membros do *oikos* na velhice, era uma importante garantia de coesão interna na cidade, uma vez que não havia nenhum mecanismo público para assegurá-lo na velhice e, com estes meios de proteção familiar não haveria assim o risco de uma parcela da população ficar abandonada e gerar um grande problema social. A base para esse dever de reciprocidade estava no fato de os pais terem sustentado os filhos na infância, quando estes eram incapazes de providenciar o próprio sustento. Esse dever é ilustrado na comédia aristofânica *As Aves*:

Mas cá entre nós, as aves, há uma lei
antiga nos *kyrbeis* das cegonhas:
depois que o pai cegonha prontos a voar
deixou e a todos os filhotes alimentou,
importa que os novatos ao pai, por sua vez, alimentem.⁸⁵⁷

Todos deveriam garantir a sobrevivência dos ascendentes mesmo quando não possuíssem dinheiro ou não havia nenhuma riqueza como herança. O motivo que conhecemos que promove a dispensa na realização do dever de sustentar os pais é a prostituição do filho quando garoto⁸⁵⁸. Na época de Sólon, em que a Ática vivia uma crise financeira, o legislador estipulou que o filho estava isento de sustentar o pai, caso ele não tivesse lhe ensinado um ofício⁸⁵⁹. Com essa medida, a intenção do legislador era provavelmente a de promover o desenvolvimento econômico, obrigando os pais a ensinar um trabalho aos filhos⁸⁶⁰. Mesmo nos dois casos não há isenção ao filho da obrigação de cuidar dos rituais fúnebres.

Assim, as leis reforçavam o ideal de um comportamento (o cuidado com os ascendentes) que era um valor geral para a sociedade ateniense. Acreditava-se também que os deuses esperavam esse tipo de comportamento e aqueles que o seguissem seriam recompensados. Licurgo, no *Contra Leócrates* (95-96), utiliza uma história, que aparentemente é muito conhecida pelos atenienses, para mostrar a traição do adversário em diferentes níveis desde a família até chegar à cidade. Na narrativa, os deuses salvaram um jovem que ajudou seu pai a sair da cidade durante a erupção de um vulcão. Todos os outros que se preocuparam consigo mesmo, os deuses os condenaram a morrer

⁸⁵⁷ Aristófanes: *As Aves*: 1353-1357. Tradução de Leão (2001).

⁸⁵⁸ Ésquines: *Contra Timarco*: 13-14.

⁸⁵⁹ Sólon: 56R (Plutarco: *Vida de Sólon*: 22.1).

⁸⁶⁰ Leão: 2001: 374.

no desastre, indicando assim, a presença da punição divina para aqueles que não respeitam seus familiares e, por consequência, sua cidade:

A história que vou contar deve ser em parte de natureza mítica, mas mesmo assim é bom que os mais novos de entre vós a escutem. Diz-se que na Sicília houve um dia uma erupção no Etna; a torrente de lava espalhou-se por todo o território, e avançou até sobre uma das cidades dispersas pela região. Enquanto todos os outros fugiam precipitadamente, na tentativa de salvarem a própria vida, houve um jovem que, vendo o pai impedido pela idade de escapar, e já alcançado até pelas chamas, o pôs aos ombros e assim o levou. Devido ao excesso de peso, imagino eu, o jovem foi rodeado também pelo fogo. Mas esta história mostra-nos claramente como o poder dos deuses trata com benevolência os homens de bem: diz-se que a lava ardente fez um círculo em roda do local, deixando a salvo apenas estes dois homens, o que fez com que se desse a este sítio o nome, que ainda perdura, de “Terra dos homens piedosos” (τῶν εὐσεβῶν γῶρον). Os outros, aqueles que fugiram rapidamente deixando para trás os progenitores, esses morreram do primeiro ao último.⁸⁶¹

As obrigações com relação aos pais envolviam apenas os sujeitos ligados diretamente ao *oikos* de maneira legítima, isto é, os filhos legítimos. Os filhos bastardos (*nothoi*) mesmo sabendo da identidade da paternidade não eram obrigados a prover o sustento⁸⁶². Tal medida era justa já que aos filhos bastardos era negada qualquer prerrogativa legal, na medida em que não poderiam participar da herança e nem poderiam dar continuidade ao *oikos*. A lei a respeito da herança é apresentada no discurso do *corpus Demosthenicum, Contra Macártato*⁸⁶³, parágrafo 51:

Quem falecer sem ter feito testamento, se deixar filhas [a herança será] para elas; se as não tiver, herdarão os bens os seguintes [parentes]: se os houver, irmãos do mesmo pai e, se existirem filhos legítimos dos irmãos, herdarão eles a parte do pai; se não houver irmãos nem filhos dos irmãos, «então os primos pelo lado do pai e os filhos» destes herdarão da mesma forma. Os [parentes] do sexo masculino e os seus [descendentes] também do sexo masculino terão precedência, quer sejam familiares directos quer mais recuados. Se não houver ninguém do lado do pai até ao grau de filhos de primos, herdarão da mesma forma os [parentes] da mãe do falecido. E se não houver ninguém dos dois lados abrangido por estes [graus], então herdará o [parente] mais próximo do lado do pai. Nem o filho nem a filha bastardos terão direito de parentesco, tanto em matéria religiosa como profana (μήθ' ἱερῶν μήθ' ὀσίωv). [Promulgado] durante o arcontado de Euclides.⁸⁶⁴

⁸⁶¹ Tradução de Segurado e Campos (2010).

⁸⁶² Sólon: 57R (Plutarco: *Vida de Sólon*: 22.4).

⁸⁶³ Cf. 5.

⁸⁶⁴ Tradução de Leão (2001).

No final da lei se reafirmava que desde o arcontado de Euclides os filhos e filhas provenientes de encontros extraconjugais não tinham qualquer direito a sucessão dos bens e também não tinham direitos e deveres do ponto de vista religioso. O arcontado é datado de 403-402, pelo que a lei que possuímos é uma reformulação da lei de Sólon (F50bR = Demóstenes, *Contra Macártato*, 51), tornando-a mais rígida com relação à participação póstuma de filhos bastardos na família.

A mesma ideia da lei aparece nas obras de Iseu, em especial no *Sobre a herança de Apolodoro*, em que indica qual a linha sucessória de preferência entre os herdeiros. No topo da lista estão os homens de descendência paterna. Só depois de ter esgotada toda a possibilidade de transmissão da herança para a sucessão paterna é que passa para o *oikos* materno:

[...] os homens e os descendentes masculinos, que descendem do mesmo ramo, deverão ter preferência sobre as mulheres, mesmo que a sua relação com o falecido seja mais afastada [...] Se não houver primos em primeiro grau, nem filhos de primos, nem houver nenhum parente da família do pai, então a lei concede a herança aos parentes por parte de mãe, especificando quem deve prevalecer.⁸⁶⁵

O cumprimento desses deveres era seguido de perto pela pólis ateniense. Na ocasião do exame à idoneidade dos magistrados (arcontes e tismótetas), a *dokimasia*, uma das perguntas realizadas era sobre o tratamento dado aos pais, bem como o local das tumbas dos ancestrais:

Durante o exame, levanta-se, em primeiro lugar, esta questão «Quem é o teu pai e a que demos pertence? Quem é o pai do teu pai, a tua mãe, o pai de tua mãe e a que *demos* pertencem?» Em seguida, pergunta-se ao candidato se pertence a algum culto de Apolo pátrio e de Zeus protector do lar, e aonde ficam os seus santuários; depois se possui túmulos de família e onde se situam; depois, se trata bem os pais, se paga os impostos e se cumpriu o serviço militar.⁸⁶⁶

O relato aristotélico também confirma que a punição para os maus-tratos aos pais era a impossibilidade de exercer os direitos políticos na cidade.

⁸⁶⁵ Iseu: *Sobre a herança de Apolodoro*: 20-22. Tradução de Curado (2008). Curado (2008: 268-269) apresenta o esquema da linha sucessória dos herdeiros realizado por Harrison, que esgota toda a *anchisteia*. Começa com os irmãos do falecido pelo mesmo pai e seus descendentes e termina com as tias-avós maternas e seus filhos e netos.

⁸⁶⁶ Aristóteles: *A constituição de Atenas*: 55.3. Tradução de Leão (2011). Cf. 1.3.

Percebe-se que, além do sustento aos pais na velhice, um importante dever dos filhos é a realização dos ritos fúnebres adequados, bem como a manutenção do culto aos ancestrais mortos, que constitui um dos principais deveres do *kyrios* e um dos pilares da religião grega.

9.1 A religião familiar e o dever de culto aos mortos

A religião familiar grega⁸⁶⁷ traduzia-se em práticas individuais e coletivas que ocorriam no seio do *oikos* e na relação dessas práticas com outras que a família deveria também conhecer, como por exemplo os cultos cívicos⁸⁶⁸. Entre os cultos cívicos que têm um grande impacto na religião familiar pode-se citar as Antestérias. Um dos aspectos desse festival é a celebração aos mortos, com a utilização de recursos apotropaicos para convidar que os espíritos dos falecidos se retirem do plano mundano e não atrapalhe a vida dos vivos. O culto aos ancestrais mortos também é um dos aspectos essenciais da religião familiar.

No interior da família, se perpetuava uma vida religiosa rica e ativa que tinha um importante pilar no culto a Héstia, o fogo que garantia a estabilidade e a vida no *oikos* e a dedicação aos ancestrais mortos. Era representada pela lareira que ficava constantemente queimando no centro da casa. É nesse local que as pessoas do *oikos* partilham suas refeições, registram a sua identidade e se apresentam a seu novo *oikos* por meio de rituais: exposição do filho ao nascer, da esposa que vem para o lar do marido ou então de um escravo⁸⁶⁹. O culto diário a Héstia e a outras divindades protetoras da casa consistia basicamente em libações e preces, mas poderiam ocorrer sacrifícios e outros rituais mais elaborados, principalmente quando se registrava uma alteração da natureza do *oikos*, pela entrada ou saída de alguém⁸⁷⁰. Essas ocasiões possibilitavam também o encontro dos membros da família e, com isso, uma reorganização periódica, reforçando os laços de solidariedades e os compromissos assumidos uns com os outros. O culto a Héstia também era importante por simbolizar o enraizamento da família no solo e conseqüentemente o surgimento das cidades⁸⁷¹. Além do culto a Héstia praticado por todas as famílias, em cada uma havia cultos a divindades

⁸⁶⁷ Cf. 1.3.

⁸⁶⁸ Zaidman: 2010: 24.

⁸⁶⁹ Zaidman: 2010: 25.

⁸⁷⁰ Zaidman & Schmitt-Pantel: 2006: 80. Cf. 3.

⁸⁷¹ Zaidman: 2010: 24.

protetoras do seu *oikos*, dos ancestrais, além de diversos *daimones* e heróis. Era comum o culto a Zeus Ctésio, “Zeus protetor das posses”, guardião das riquezas da casa, bem como a Hermes à entrada da casa, além de diversas outras referências a divindades, explicitando suas diferentes potências⁸⁷².

Dentre os rituais mais elaborados que acontecem no interior da família, irá se destacar o culto aos mortos, que além das motivações religiosas possuía um importante papel social. As motivações religiosas que impulsionavam essas práticas eram a crença de que determinados ritos deveriam ser seguidos após a morte. A morte suscitava diferentes interpretações dentro do ambiente religioso. Poderia acreditar-se que depois da morte as almas disformes vagavam pelo Hades, visão que é corroborada pelos poemas homéricos⁸⁷³, ou mesmo o extremo oposto, pouco difundido na sociedade, de que as almas não existiam e a continuidade dos cultos se baseava na tradição já estipulada.

Entre essas duas opiniões opostas, grupos sectários possuidores de crenças diversas abriram caminhos para a formação de um “misticismo” grego, nas palavras de Vernant⁸⁷⁴. Eles difundiam a ideia de que após a morte as almas não seguiriam disformes para o Hades, mas que era possível vivenciar uma imortalidade bem aventurada próxima à esfera divina⁸⁷⁵. Com a participação nesses grupos a pessoa esperava obter um contato mais íntimo e pessoal com as divindades, o que não ocorria nas celebrações públicas dos cultos cívicos, já que a ligação entre o fiel e o deus é intermediada pela cidade. Com essa intimidade, após a morte a pessoa tinha a expectativa de ser escolhida pela divindade para usufruir da bem aventurança. Isso era obtido através de uma seleção que se dava por meio dos rituais de iniciação que possibilitavam aos iniciados o privilégio de um conhecimento específico bem como um conjunto de regras e interdições que serviam para prepará-los para a vida no além.

Outra crença comum entre os gregos, que abrangia até mesmo aqueles que não acreditavam na vida após a morte, era a possibilidade de a vida terrena ser perturbada por forças sobrenaturais, representadas pelo fantasma do morto⁸⁷⁶ ou pelas Erínias, caso

⁸⁷² Zaidman & Schmitt-Pantel: 2006: 80.

⁸⁷³ Cf. 3.

⁸⁷⁴ Pereira: 1988: 291-305; Vernant: 2006: 67.

⁸⁷⁵ Isócrates: *Panegírico*: 28-29.

⁸⁷⁶ Felton (2007: 96) apresenta uma lista dos tipos de espíritos que os Gregos acreditavam que poderiam visitar e até mesmo interferir no mundo dos vivos. O primeiro tipo corresponde aos *aoroi* aqueles que morreram antes do tempo e cujos espíritos vagam até quando estiver completado o tempo de suas vidas naturais. O segundo correspondem aos *biaiothanatoi*, os que tiveram mortes violentas. Por fim, os *ataphoi* aqueles que estão insepultos. Os dois últimos eram considerados mais malévolos e violentos.

o morto necessitasse de vingança. O medo de forças sobrenaturais aliado ao temor do contágio da mácula da morte eram argumentos fortemente persuasivos para que as pessoas continuassem a seguir com os funerais e os cultos aos mortos⁸⁷⁷.

Como função social, o culto aos mortos incrementava a unidade e a identidade familiar. Ao se lembrar dos antepassados e frequentar o lugar comum da sepultura, a identidade familiar é definida e a pessoa a vivencia reforçando, assim, o processo de construção da sua própria identidade.

Os rituais também possibilitavam uma cartase do *oikos*, ao liberar as emoções do luto para que depois a vida retornasse à normalidade. Para que isso acontecesse, os banquetes festivos e os jogos competitivos em honra ao morto reforçavam a solidariedade familiar, ao mesmo tempo que aplacavam o sentimento de luto. Quando o morto era o *kyrios* do *oikos*, as homenagens do herdeiro indicavam sua obediência póstuma, mas também representavam o momento em que se libertava da tutela do senhor anterior e se tornava o verdadeiro dono das propriedades familiares. Dessa maneira, ao se respeitar os desejos do defunto a identidade do grupo era reforçada, indicando que as pessoas, em particular o novo *kyrios*, aceitavam as regras impostas dentro da alçada familiar, assegurando assim a continuidade da família⁸⁷⁸.

As práticas funerárias mais comuns eram o enterro e a cremação, que variavam de acordo com a época e a regiões da Grécia. Era comum a coexistência dos dois métodos⁸⁷⁹. Outro motivo para a escolha da prática é a situação envolvendo a morte. No caso dos soldados, por estarem longe de casa, era habitual serem incinerados e suas cinzas recolhidas em um jarro que era entregue à família.

Cada família possuía um local onde eram depositados os restos mortais. Mesmo na cremação, os ossos incinerados eram conservados em uma urna que depois era homenageada pela família para o cumprimento do culto aos mortos. Esses locais eram visitados regularmente pela família, da qual se esperava que realizasse o culto no aniversário de morte. Para a identificação, os lugares eram ornamentados por monumentos e estelas com o nome do morto, que poderiam ser seguidos por um epitáfio. As cidades determinavam que os mortos repousassem além de suas fronteiras e com o tempo as sepulturas passaram a se multiplicar ao longo das principais estradas da cidade. A pólis também podia destinar um local além de suas fronteiras para receber os

⁸⁷⁷ Felton: 2007: 87. Cf. 3.1.

⁸⁷⁸ Burkert: 1993: 372.

⁸⁷⁹ Burkert: 1993: 373; Felton (2007: 87; 88) listou as práticas mais frequentes em cada região da Hélade.

mortos. Em Atenas, esse local era o “Cerâmico” (*Kerameikos*), que antes era fora da cidade, mas com o crescimento, o local foi incorporado no perímetro urbano.

A preparação do funeral⁸⁸⁰ ficava a cargo da família e envolvia a todos no *oikos*, sendo que cada um possuía uma ocupação bem específica e delimitada. Ao herdeiro cabia a responsabilidade de conduzir os rituais fúnebres, demonstrando, assim, sua nova liderança sobre a família. Às mulheres cabia a responsabilidade de lavar e vestir o corpo, bem como pranteá-lo durante todo o funeral. O carpir era indispensável no funeral e por isso poderia ser imposto ou comprado. Nesse processo, as mulheres dão gritos estridentes, puxam os cabelos até arrancarem chumaços, batem no peito e arranham as faces. Contudo, a manifestação da dor é controlada pela cidade, e somente mulheres ligadas à família poderiam participar do funeral.

A primeira etapa do funeral é chamada de *prothesis*, o corpo é limpo e depois cinge-se a cabeça com fitas e coroas. Depois do desenvolvimento da cunhagem de moedas, eram colocadas sob a face do morto duas moedas, como pagamento para o barqueiro Caronte para a travessia no Hades. Após a limpeza, iniciava-se a segunda etapa, denominada de *ekphora*, durante a qual o corpo era envolvido em um sudário delicado e exposto no velório por um dia e depois seguia para o cortejo fúnebre. Por fim, tem-se o funeral propriamente dito, onde o morto era sepultado juntamente com algumas oferendas e presentes que demonstravam seus hábitos e seu estatuto social. Os presentes também indicavam o respeito pela posse dos mortos, já que não se apoderavam totalmente daquilo que herdaram⁸⁸¹.

Por serem os cultos um importante núcleo para a conservação das tradições e para assegurar a manutenção dos laços sociais, as cidades legislaram em torno do cumprimento do dever fúnebre. Em Atenas, pela legislação que conhecemos, havia um limite para o velório. A lei determinava que cortejo até ao funeral poderia acontecer até ao nascer do sol do terceiro dia a seguir à exposição do corpo. O corpo era colocado em uma carroça e fazia-se uma procissão com os homens à frente, seguidos pelas mulheres. Nenhuma mulher que não fosse membro da família poderia participar, exceto aquelas com mais de sessenta anos. O sacrifício de bois era proibido e havia restrições para certos tipos de roupas, comidas e bebidas durante o funeral. Após a morte, a família deveria realizar sacrifícios comemorativos aos defuntos no terceiro, nono e trigésimo

⁸⁸⁰ MacDowell: 1986: 109; Burkert: 1993: 374-378; Zaidman & Schmitt-Pantel: 2006: 74; Felton: 2007: 87.

⁸⁸¹ Burkert: 1993: 375.

dia depois do falecimento. No trigésimo dia era realizada uma refeição em conjunto com a família que simbolizava o fim do luto⁸⁸².

Esse conjunto de leis é atribuído a Sólon, que aponta claramente para a resolução da cidade em se impor diante das demonstrações exageradas das famílias aristocráticas:

Também sobre as deslocações, manifestações de luto e festividades das mulheres estabeleceu uma lei que reprimia a desordem e o excesso: determinou que não saíssem com mais de três vestes, que não levassem comida e bebida superior a um óbolo, nem um cesto de comprimento superior a um côvado, que não viajassem de noite, a não ser transportadas num carro e precedidas por uma lâmpada acesa. Impediu-as de se lacerarem com golpes, de fazerem lamentações fingidas e de chorarem um estranho no funeral de outras pessoas. Não permitiu ainda que se imolasse um boi em honra aos mortos, que se deixassem mais de três peças de roupa com o defunto e que se visitassem as sepulturas estranhas à família excepto no dia do funeral.⁸⁸³

Com isso, Sólon reconhecia a importância do rito aos mortos para a cidade, mas o tornava em um evento discreto e restrito apenas à família e não uma ocasião para a ostentação do luxo e riqueza, bem como para demonstração de histeria feminina, já que tudo isso poderia provocar um distúrbio público. Remetendo à época de Sólon e comparando essa lei com as outras promulgadas na mesma época, pode-se constatar que uma das intenções do legislador era evitar as exposições públicas de ostentação, principalmente da parte dos aristocratas. Esses excessos poderiam gerar animosidade na população em geral e acirrar o clima político⁸⁸⁴. Além disso, obrigava à redução de despesas, economizando dinheiro, que era importante para os tempos de crise. A preocupação com relação às mulheres também é outra característica marcante da lei que buscava regulamentar suas ações e definir o tempo em que as mulheres poderiam se ausentar do *oikos*. Também havia uma preocupação com sua segurança, evitando assim qualquer tentativa de raptos, já que elas além de estarem acompanhadas, poderiam somente viajar dentro dos carros e com iluminação.

O ideal de um funeral modesto e restrito à família prosseguiu na legislação fictícia proposta por Platão, o que comprova a continuidade desse ideal na mentalidade ateniense:

⁸⁸² Burkert: 1993: 378.

⁸⁸³ Sólon: 72cR (Plutarco: *Vida de Sólon*: 21.5-7). Tradução de Leão (2001).

⁸⁸⁴ Leão: 2001: 385-386.

Quando os pais morrem, os melhores funerais são os de maior sobriedade, aqueles nos quais o filho nem excede na pompa habitual nem fica abaixo dos que seus próprios ancestrais fizeram por seus pais; e de modo similar deverá ele cuidar das cerimônias anuais que são celebradas em honra daqueles que chegaram ao desfecho.⁸⁸⁵

A inclusão dos rituais aos mortos pelo filósofo é um indicativo da importância para a manutenção dos laços de solidariedade da cidade e para a construção de uma identidade cívica e familiar. Assim, a cidade, através de seus mecanismos de controle social, impunha uma determinada maneira de se comportar diante da morte, ditando como deveriam ser as atitudes esperadas e as represálias caso isso não acontecesse. Exemplos da intervenção da cidade nos cultos aos mortos é a instituição de festividades cívicas em reverência aos mortos, como as Antestérias.

As Antestérias, que possuem esse nome por causa das coroas de flores utilizadas pelos jovens para demarcar a saída da infância⁸⁸⁶, eram um dos festivais mais antigos de Atenas, dedicado a Dioniso, e um de seus objetivos era lembrar os mortos⁸⁸⁷. Acontecia nos dias 11 a 13 do mês de Antestérion (fevereiro-março)⁸⁸⁸. No primeiro dia, chamado de *pithoigia*, os vasos de vinho, que tinham permanecido fechados para fermentação, eram abertos. O vinho era levado para o templo do deus e misturado com água, seguindo a tradição mítica, que narra o ensinamento dessa mistura aos homens por Dioniso. Depois, havia uma grande bebedeira com cantos e danças, da qual os escravos estavam autorizados a participar⁸⁸⁹. Os jovens eram coroados com flores e o deus era invocado sob os epítetos *Euanthes*, *Dithyrambos*, *Bakcheus*, *Bromios*. Esse dia também marcava o contato com o mundo dos mortos. No segundo dia, realizava-se um concurso de bebida no qual os participantes, na presença dos juízes e do arconte-rei, deveriam beber um vaso cheio de vinho da maneira mais rápida. Nesse dia, havia ainda uma procissão do deus num carro-naval até ao *Limnaion*, onde a esposa do arconte-rei, *basilinna*, auxiliada por 14 damas, realizava a cerimônia. Depois disso, a *basilinna* se tornava simbolicamente companheira de Dioniso⁸⁹⁰. O cortejo, agora nupcial, seguia para o *Boukoleion*, antiga residência do arconte-rei, e lá acontecia o casamento sagrado,

⁸⁸⁵ Platão: *As Leis*: Livro IV: 717d-717e. Tradução de Bini (1999).

⁸⁸⁶ Pereira: 1993: 298.

⁸⁸⁷ Felton: 2007: 89.

⁸⁸⁸ Dabdab Trabulsi: 2004: 196.

⁸⁸⁹ Dabdab Trabulsi: 2004: 197.

⁸⁹⁰ Cf. 7.

hieros gamos, entre ela e o deus⁸⁹¹. Com essa união, o deus tornava-se senhor de tudo e os templos dedicados aos outros deuses eram fechados. O terceiro dia de festa era marcado por um caráter nefasto. Tomavam-se precauções apotropaicas, como passar resinas nas portas para evitar que os mortos entrassem nas residências. Faziam-se libações aos mortos e refeições aos vivos. A última parte da festa era dedicada a Hermes, condutor dos mortos. Por fim, convidavam os mortos a irem embora⁸⁹².

Outra festividade dedicada aos mortos eram os *Genesia* que aconteciam durante o quinto dia do mês do Boedrómion, para honrar os mortos. Começaram por ser uma celebração restrita ao campo familiar aristocrático que tomou uma grande dimensão pública com Sólon⁸⁹³.

O objetivo do legislador ao transformá-lo em um festival público era reforçar o sentimento de pertencimento a cidade, favorecendo assim sua unificação, e diminuir a sensação de restrição e exclusivismo aristocrático. Com o tempo, o festival se transformou na forma de a cidade demonstrar que estava em dívida com os combatentes que morreram para protegê-la. O culto acontecia tanto nos tempos de guerra quanto nos tempos de paz. Não se tem muitas informações sobre essa prática, mas sabe-se que era festival anual, durante o qual a família visitava a tumba e oferecia aos mortos libações e os túmulos eram enfeitados com flores, guirlandas e fitas, signos tradicionais de respeito e reverência⁸⁹⁴.

O culto aos mortos é um elemento essencial tanto da religião familiar quanto cívica, pois permite o desenvolvimento de uma identidade familiar e política. Com esse conjunto de rituais espera-se que os descendentes estejam ligados aos costumes e tradições praticados na cidade. Da constante recordação dos mortos, nasce o desejo de preservação e de continuidade do grupo humano.

9.2 A representação das disputas familiares e do dever dos filhos no teatro

Como já foi apresentado no desenvolvimento na 2ª Parte da investigação, o teatro oferece valiosas pistas para o entendimento da consolidação das noções de impiedade e ultraje no imaginário ateniense, já que dramatiza através do mito situações

⁸⁹¹ Dabdab Trabulsi: 2004: 198.

⁸⁹² Dabdab Trabulsi: 2004: 200; Zaidman & Schmitt-Pantel: 2006: 77.

⁸⁹³ Sólon: 84R (Bekker, A. G. 1.86. 20 [*Antiatt*] = FGrHist 328 F 168). “*Genesia*: consiste numa festa celebrada pelo Estado, em Atenas no 5º dia de Boedrómion, chamada *Genesia*, tal como afirma Filócoro e Sólon, nos *axones*”. Tradução de Leão (2001).

⁸⁹⁴ Burkert: 1993: 378; Felton: 2007: 89.

de crise⁸⁹⁵. Também pode-se ampliar essa reflexão para a comédia, em que o cômico surge de situações de limite, como no teatro de Aristófanes, como será apresentado mais adiante. A maioria das peças que chegaram até nós demonstra conflitos no interior⁸⁹⁶ das famílias e suas consequências nefastas. As causas para o surgimento de tais desavenças variavam, mas nelas emerge com frequência a noção de uma quebra do vínculo de reciprocidade entre as gerações: os pais devem cuidar dos filhos na infância e, por sua vez, cabe aos filhos zelar pelos pais na velhice. Tais aspectos tinham uma grande repercussão nas mentes e corações dos atenienses, já que faziam parte do seu cotidiano, sendo o teatro uma maneira encontrada para realizar a crítica às organizações sociais da época.

Dentre todas as desavenças familiares, agressões físicas e traições, essa seção se centrará na análise do respeito devido aos genitores e nos aspectos religiosos inerentes a esse dever, bem como nas consequências negativas decorrentes do desrespeito. Com isso, nosso objetivo, antes de passar para a análise dos discursos jurídicos, é demonstrar a importância do respeito e da obediência aos pais, um dos pilares da *eusebeia*, na formação da identidade ateniense, sendo essa uma noção já consolidada.

As agressões entre pais e filhos marcam a trajetória da família dos Labdácidas, fundadora mítica da cidade de Tebas⁸⁹⁷. Dessa linhagem, o personagem mais famoso é Édipo, cujas desventuras familiares foram consagradas no teatro através de várias peças, tendo cinco tragédias chegado completas até nós. Parte dos infortúnios da família é originária dos vícios de personalidades, bem como das atitudes negativas com relação aos deuses, como se pode depreender de uma evocação dos dados gerais deste mito. Com efeito, o avô de Édipo, Lábdaco, teve uma morte prematura por ter tentado impedir a realização do rito a Dioniso. O trono passa para seu filho Laio, que por ainda ser menor de idade não tinha condições de assumir. O trono de Tebas passa então para Lico, que é morto por seus dois filhos. Nesse ponto, a narrativa mítica já apresenta a ação condenável de tentar impor-se contra a vontade dos pais e ainda o mais terrível que é provocar a morte dos genitores. Laio se refugia na corte de Pélops, onde desrespeita as regras da hospitalidade ao violar o corpo do jovem Crisipo, filho do rei, que envergonhado se mata. A vergonha é o sinal de que o jovem segue os costumes ancestrais e as regras de respeito que envolve pais e filhos, já que prefere a própria

⁸⁹⁵ Cf. 2.2. Fialho: 2010: 110.

⁸⁹⁶ Segundo Fisher (1992: 88), erros cometidos contra pessoas próxima da família (*anchisteia*) eram matéria comum no teatro e nos discursos forenses.

⁸⁹⁷ Fialho: 2010: 111-112.

morte a deixar manchado o nome da família. O pai, enfurecido pela perda do filho e diante da impossibilidade de se vingar de Laio que havia retornado para Tebas, pede aos deuses que Laio receba a devida punição, lançando sobre toda a família uma maldição.

Laio governa de maneira soberana e descobre através de um oráculo que seria morto pelo seu próprio filho⁸⁹⁸ e quando o primeiro herdeiro nasce, o expõe com medo da própria morte. O jovem Édipo cresce na corte de Corinto criado pelo rei e rainha e sai do reino⁸⁹⁹. No caminho, encontra com Laio e sua comitiva e o acaba assassinando, num episódio marcado pela violência. Nessa parte, a condenação ao comportamento indevido aos pais acontece de forma indireta, já que no momento do assassinato Édipo desconhecia a identidade de seu verdadeiro pai. No embate da estrada, tem-se a explicação da *hybris* de pai e filho, que conduziu Édipo à terrível ação de matar seu genitor. Ele descobre o enigma da Esfinge, vai para Tebas e se casa com Jocasta, com quem tem duas filhas (Antígona e Ismene) e dois filhos (Etéocles e Polinices). É na relação de Édipo com seus filhos que nos são fornecidos elementos para analisar o dever que envolve os membros da família.

Com a peste que arrasa Tebas⁹⁰⁰, Édipo inicia o processo que conduzirá ao descobrimento da sua identidade e dos crimes praticados, o incesto e o parricídio. Como forma de autopunição se cega. Segundo a narrativa de Eurípides, antes de Édipo sair de Tebas, ele passa a ser destrutado pelos filhos, que o ocultam no palácio com vergonha do pai. Diante dos maus tratos sofridos Édipo, que não tinha condições de puni-los nem como recorrer a nenhuma esfera institucional, pede auxílio ao mundo divino e lança uma maldição sobre os filhos, que levaria a que ambos morressem na disputa pelo trono tebano:

Jocasta: Quando a barba escurece as faces dos meus filhos,
ocultam o pai a sete chaves. Querem esquecida
a sorte que demandaria muitas explicações. Édipo
está vivo, trancado no palácio. Ferido pela sorte,
lanças Arás, ímpias (ἀνοσιωτάτας) Maldições, contra os filhos:
que disputem o palácio a ferro mortal.⁹⁰¹

⁸⁹⁸ Ésquilo: *Sete contra Tebas*: 745-748; Sófocles: *Édipo rei*: 791.

⁸⁹⁹ No mito, há duas vertentes: a primeira, apresentada por Sófocles na tragédia homônima é de que Édipo descobre o oráculo e foge de Corinto com medo de realizá-lo; a segunda consiste na perseguição por Édipo dos cavalos do rei de Corinto que haviam fugido.

⁹⁰⁰ Cf. 3.1.

⁹⁰¹ Eurípides: *As fenícias*: 63-68. Tradução de Schüler (2008).

A potência maléfica lançada sobre os filhos também é retratada por Sófocles em *Édipo em Colono*, que narra a jornada de Édipo, expulso de Tebas até encontrar pouso, já velho e enfermo, em Atenas, mais especificamente em Colono, no Bosque das Eumênides. Nesse caminho, ele é auxiliado por Antígona, que permanece devota ao pai. Em determinado ponto da trajetória, recebe a visita de sua outra filha, Ismene, que se revela desapontada com a atitude dos irmãos que impedem o regresso do pai, mesmo sabendo da existência de um oráculo, que proclamou que o local da morte de Édipo seria procurado por todos devido à prosperidade que lhe estava associada. Dessa maneira, as filhas, longe do *oikos*, se colocam em risco para o cumprimento do dever cívico de zelar os pais na velhice⁹⁰².

Ao narrar os infortúnios que sofreu depois que saiu de Tebas, volta novamente ao tema da maldição dos filhos, dando uma grande ênfase ao comportamento inadequado, já que nenhum deles prestou-lhe socorro no momento de maior necessidade:

Édipo: Pois que os deuses não ponham termo à contenda marcada pelo destino, e que nas minhas mãos possa estar a decisão final sobre esta luta que agora travem, erguendo a lança um contra o outro! Nem aquele que agora detém o ceptro e o trono conserve, nem aquele que outrora foi expulso da cidade aí venha regressar algum dia - sim, quando eu, seu pai, fui vergonhosamente banido da terra pátria nenhum deles me reteve ou defendeu.

E foi até por iniciativa de ambos que me vi expulso de casa e vi proclamado em exílio.

[...]

Eles então, eles que eram meus filhos, nenhum auxílio quiseram prestar ao pai - e podiam tê-lo feito. Pelo contrário: foi por falta de uma simples palavra da sua parte que eu andei sempre como um proscrito, como um mendigo errante.

É a estas duas filhas que eu devo, apesar da sua idade e na medida que a sua natureza lho permite, os meios de subsistência, a segurança no caminho e o apoio da parte dos meus descentes.⁹⁰³

Ainda para agravar o quadro, o pai estava velho e doente, momento em que os filhos deveriam assegurar maior solidariedade aos genitores, como é bem expresso na legislação de Sólon⁹⁰⁴. A oposição entre a atitude dos filhos e das filhas é a representação do que é errado e correto com relação aos pais. O desfecho, a morte dos

⁹⁰² Fialho: 2010: 112.

⁹⁰³ Sófocles: *Édipo em Colono*: 422-430; 439-448. Tradução de Fialho (2001).

⁹⁰⁴ Cf. Leão: 2001: 365-375. Definição de filhos legítimos (48bR). Direito de herança (49bR, 50bR). Eplikeros (52aR, 53R). Garantia do sustento na velhice (55 aR, 56R, 57R). Adoção (58aR).

filhos e a sacralização da tumba de Édipo, é a defesa dos valores tradicionais familiares, comprovada por meio da intervenção divina, tanto com a concretização da maldição quanto do oráculo.

A maldição também foi o recurso utilizado para Teseu punir seu filho na tragédia *Hipólito*⁹⁰⁵. Contudo, a situação em que se encontra Édipo e Teseu é diversa. O rei de Tebas somente pode recorrer ao mundo divino para realizar sua vingança contra os filhos, pois sua condição é frágil devido à doença e à velhice. Assim, ele está impedido de realizar a ação punitiva contra o desacato dos filhos. Já Teseu possui plenas condições de punir o filho e assim o faz, exilando o jovem para longe das terras paternas. Não satisfeito com repreensão dada ao filho e acreditando que a ofensa realizada pelo filho, a suposta violação do leito conjugal do casal, não tinha sido reparada, Teseu clama a Poséidon para aumentar ainda mais a pena, o que acaba por provocar a morte do rapaz:

Teseu: Já não vou reter, nos portões da minha boca, esta abominação insuportável e fatal. Ó cidade! Hipólito atreveu-se a tocar à força na companheira da minha cama, desprezando a vista de Zeus. Mas, ó pai Posídon, as três imprecações que outrora me prometeste – com uma delas aniquila o meu filho! Que ele não fuja a este dia, se são seguras as imprecações que me concedestes!⁹⁰⁶.

A demonstração da eficácia da maldição dos pais lançada contra os filhos que agem de forma inadequada com os pais, mesmo que no caso de Hipólito a crença do desrespeito seja baseada em um engano, tinha um caráter pedagógico. O teatro estava educando os jovens, reafirmando que esse tipo de comportamento não seria tolerado pela cidade nem pelos deuses.

Pelo contrário, o exemplo de Antígona e Ismene atesta que o caráter pedagógico do teatro não serve apenas para rechaçar comportamentos negativos, mas para reforçar os positivos e as expectativas de reconhecimento social existentes para os bons filhos. Aos filhos cabe a responsabilidade por dois zelos: cuidar dos pais na velhice e realizar os funerais aos pais e manter o culto aos mortos. As filhas de Édipo são representantes desse primeiro cuidado, já que se mantêm ao lado do pai idoso e enfermo mesmo depois de toda a cidade natal o ter abandonado. Outra mulher que mostra sua responsabilidade

⁹⁰⁵ Cf. 1.3.

⁹⁰⁶ Eurípides: *Hipólito*: 883-890. Tradução de Lourenço (2005).

diante da morte do genitor é Electra, que realiza os rituais fúnebres para o pai e clama para seu irmão realizar a vingança ao morto⁹⁰⁷.

As desavenças da família dos Atridas também foram muito exploradas no teatro⁹⁰⁸. Com efeito, além da trilogia de Ésquilo, *Oresteia*, possuímos ainda mais três obras que abordam aspectos correlativos desta saga: *Electra* de Sófocles e *Electra* e *Orestes* de Eurípides. Todas as seis peças giram em torno do desejo dos filhos de Agamêmnon — Orestes e Electra — de vingar a morte do pai e as consequências desencadeadas pela vingança. Um dos pontos levantados ao longo da trama, além da reparação devida ao pai assassinado, é a manutenção dos rituais em memória do rei morto, seguindo a tradição religiosa.

Orestes é expulso de Argos pelo amante da mãe, Egisto, mas volta escondido para a execução da vingança. Ao chegar a sua terra natal, a primeira providência é ir até ao local onde o pai está enterrado, já que não participou de seu funeral. Nessa visita, presta-lhe as homenagens devidas, fazendo o sacrifício de sangue, como representado na *Electra* de Eurípides (vv. 88-93):

Orestes: A Argos cheguei, norteadado pelo oráculo,
a fim de assassinar os assassinos
de meu pai. Visitei sua tumba ontem
à noite. Ali, chorei, depus cabelos
de angústia, espargi no altar o sangue
da ovelha que imolei, oculto aos déspotas.⁹⁰⁹

A honra prestada ao morto e as oferendas devidas a ele também fazem parte do cenário das *Coéforas* de Ésquilo, cujo nome grego significa “portadoras de libações funerárias”. O nome se deve ao coro que acompanha Electra para realizar as “honras heroicas” (*heroikai timai*) a Agamêmnon. No primeiro episódio, versos 84 a 164, decorre o diálogo entre a filha do rei e o coro no momento em que realizam as libações. A heroína clama pela vingança de seu pai. O momento em que a libação se entranha na terra e entra em contato com os restos mortais, se estabelece uma forte ligação mágica, na sequência da qual se acredita que a prece feita ao morto será atingida. Em outra tragédia de Ésquilo, *Persas*⁹¹⁰, a libação aos mortos é realizada não apenas como uma

⁹⁰⁷ Cf. 2.2 e 3.2.

⁹⁰⁸ Fialho: 2010: 112-114.

⁹⁰⁹ Tradução de Vieira (2009).

⁹¹⁰ Cf. 2.2.

forma de prestar homenagem, mas também como um alento diante da angústia de uma desgraça iminente. A rainha se dirige à tumba de seu falecido esposo Dario, preocupada com as condições de seu filho Xerxes que foi derrotado pelos gregos:

Nos meus ouvidos ecoa um clamor que não é de salvação, porquanto o temor da desgraça que não cessa de aterrar a minha lama. É por isso que eu venho do palácio para aqui sem carro, sem a pompa passada, a fim de trazer ao pai do meu filho as libações propiciatórias que tornam benévolos os mortos: o branco e saboroso leite de uma vaca que o jugo ainda não maculou e as gotas da operária das flores, o mel cintilante, tudo misturado com a líquida oferta de uma nascente virgem; e também o esplendor deste licor puro nascido de uma mãe selvagem, uma vinha antiga; o fruto odoroso da loura oliveira da folha sempre viva; e grinaldas de flores, filhas de fértil terra.

Vamos, amigos, entoai sobre estas libações feitas aos mortos hinos propícios e evocai o divino Dario, enquanto eu dirijo aos deuses infernais estas homenagens que a terra vai beber.⁹¹¹

Um dos aspectos ressaltados pela rainha Atossa ao dirigir seu pedido de proteção ao morto é que a sua libação está desprovida da pompa anterior, o que indica claramente uma perspectiva ateniense oficializada por meio das leis⁹¹². Aos mortos cabe oferendas modestas.

Na *Electra* de Eurípides, a narrativa é centrada na filha do rei e no drama desencadeado na personagem pela desonra feita ao pai, bem como o seu desejo de reparação e de manutenção dos ritos adequados. O estado de desleixo com que os assassinos de Agamêmnon deixam a tumba do antigo rei revolta Electra. Além da manifesta falta das honrarias devidas, a situação é agravada pelo comportamento desrespeitoso de Egisto, que faz zombarias com a ausência de Orestes, o único capaz de defender a honra do seu pai, já que as mulheres na sociedade grega tinham o campo de atuação restrito:

Electra: O sepulcro do meu pai
carece de honrarias, não libaram
sobre ele, nem sequer puseram mirto.
Nada ornamenta o altar, e o esposo bêbado
da minha mãe, o homem luz (assim

⁹¹¹ Ésquilo: *Persas*: 608-622. Tradução de Pulquério (1992).

⁹¹² As restrições de Sólon com relação ao funeral tinham o objetivo de evitar manifestações de riqueza da aristocracia, que poderiam transformar os funerais em eventos para a demonstração de seu poder. A partir daí começou a defender um ideal de simplicidade nas tumbas e nas celebrações que deveriam evitar a ostentação.

denominado), esgarra sobre a tumba
e criva de pedrouço o memorial
de Agamêmnon. Vomita suas pérolas:
‘E Orestes, leão-de-cháraca da ilustre
tumba, se escafedeu?’, é como ultraja (ὕβριζεται)
o ausente.⁹¹³

A saga da família Atrida com o foco em Electra ganha mais uma nova dimensão: a preocupação com a continuidade do culto em honra aos mortos. A realização desse culto era a única maneira de a filha expressar sua indignação com o destino do pai, bem como de lhe prestar as devidas homenagens. Como ela não poderia vingar diretamente a morte do pai, já que essa era obrigação de Orestes, nem mesmo conduzir os rituais fúnebres, pois era dever do herdeiro, restava-lhe a participação do culto em memória do pai. Ela reivindicará isso a todo custo. A necessidade de cumprir os deveres aos genitores também se traduz com a mãe depois do matricídio, já que a tragédia apresenta o arrependimento desse crime.

Nas duas tragédias de Eurípides o tema da vingança patriarcal é visto de uma forma mais humanizada, através da qual os personagens questionam os princípios da justiça taliônica e se mostram arrependidas do matricídio⁹¹⁴. O drama das personagens está no embate interno em que se colocam em choque suas convicções, divididas entre valores mais antigos e valores cívicos. Dúvida permanece entre matar a mãe ou entregá-la à justiça. O foco da tragédia é apresentar mais um reflexão sobre a ação cometida, o matricídio, do que uma expectativa de aprovação pelo grupo. A releitura do tragediógrafo está imbuída de uma justiça política, na qual se condena a vingança privada e havia uma perspectiva de que o corpo de cidadãos obedecesse às regras sociais estabelecidas na cidade⁹¹⁵. Assim, cabia a Orestes levar sua mãe ao tribunal. O seu ato deveria receber um castigo exemplar para demonstrar que na cidade não haveria mais espaço para a vingança privada. Por isso, a sentença da assembleia foi a condenação de Orestes e Electra.

Na análise breve da representação das contendas familiares das duas famílias míticas, o enfoque nas personagens femininas representa a defesa dos valores familiares e tradicionais, sendo elas colocadas como baluartes na preservação desses valores, seja

⁹¹³ Eurípides: *Electra*: 323-330. Tradução de Vieira (2009).

⁹¹⁴ Brasete (2005); Silva (2005).

⁹¹⁵ Cf. 3.2.

no dever do cuidado aos pais ou no de zelar pelos mortos⁹¹⁶. O teatro, ao representá-las de forma positiva através da valorização desses aspectos, reforça o papel delas dentro da sociedade ateniense, que seria de obediência e preservação do *oikos*, cuidando da família acima delas mesmas.

As contendas familiares também oferecem diversas situações propícias ao riso, que serão exploradas através da apresentação de várias situações inusitadas na comédia de Aristófanes. Como já foi visto anteriormente, em *As Aves*, o comediógrafo retrata o dever de os filhos sustentarem os pais⁹¹⁷. Em outras duas comédias, *As Vespas* e *As Nuvens*, têm-se contendas geradas pelas opiniões divergentes que pais e filhos possuem, o que geram posturas diferentes diante do progenitor.

Em *As Vespas*, o filho segue os costumes ancestrais e as regras estabelecidas na cidade. Ele assume a responsabilidade de cuidar do pai na velhice, garantindo os meios de sobrevivência. Na visão do filho, o pai está acometido pela “doença de julgar nos tribunais”, já que constantemente frequenta os tribunais e sempre dá o veredito de culpado, independentemente das circunstâncias que envolvem a causa. O filho tenta vários recursos na expectativa de curá-lo e todos resultam em insucessos. Como última tentativa, ele encarcera o pai em casa para impedi-lo de ir aos tribunais e delega a tarefa de vigiar o pai a dois escravos, cujo diálogo marca o início da peça:

O nosso patrão está a dormir lá em cima. [...] Encarregou-nos de vigiar o pai que ele enfiou lá dentro, para que não se escape porta afora. É que esse pai está doente, de uma doença estranha. [...]

É que o filho está de rastos com a doença do pai. De início, lá foi tentando persuadi-lo com falinhas mansas a não voltar a vestir o manto nem sair de casa, mas o fulano não lhe ligava nenhuma. Em seguida deu-lhe um banho, purificou-o, mas ele nada. Levou-o depois aos ritos dos Coribantes: o velho, toca de fugir, de tambor em punho, para ir pôr a julgar no Tribunal Novo. Como nenhuma dessas tentativas parecia resultar, levou-o a Egina e deitou-o a dormir, de noite, no templo de Asclépio; antes de amanhecer, foram dar com ele às portas do tribunal.⁹¹⁸

A peça gira em torno das tentativas do pai em escapar da casa e para isso se vale de diferentes meios, tais como esgueirar-se pela chaminé. O pai condena a postura do

⁹¹⁶ Antígona além de cuidar do pai na velhice também ocupou-se em realizar o funeral adequado ao irmão, mesmo contrariando as regras da cidade, mais uma vez reforçando a importância do cumprimento desse dever familiar. Cf. Pereira: 1988: 394-398; Silva: 2005: 17-28; 108-117.

⁹¹⁷ Cf. 9.1.

⁹¹⁸ Aristófanes: *As Vespas*: 65-75; 110-125. Tradução de Jesus (2009).

filho, já que para ele não há nenhum mal em frequentar os tribunais. Para reanimar ainda mais seu desejo de julgar, há um suposto oráculo que dizia que sua vida estaria em risco, quando um culpado fosse inocentado. Assim, o ato de julgar é uma maneira de preservar sua vida e por isso ele condena a todos⁹¹⁹. Por fim, não conseguindo sair de casa a transforma em um tribunal, julgando até mesmo o cachorro por ter comido um queijo. O interessante de se observar é que toda a situação foi uma consequência da atitude do filho, que pensava estar preservando a saúde do pai, mesmo tendo os dois opiniões diferentes sobre como deveria ser esse cuidado.

Já a segunda comédia, *As Nuvens*, mostra exatamente o oposto, um filho que não tem a menor consideração pelo pai. A irresponsabilidade do filho Fidípides é a causa de todo o desfecho. Segundo o pai, Estrepsíades, o filho herdou o gosto pelo luxo e requinte da mãe, que era proveniente de uma família mais rica do que ele. O filho se endivida por causa de seu vício com cavalos. Como o pai não tinha condições para pagar as dívidas, acredita que a melhor solução é fazer o filho frequentar uma nova escola para convencer os credores de que não é devedor.

A primeira atitude desrespeitosa é a recusa de Fidípides em aceitar o pedido do pai em frequentar a escola. O pai, com medo dos credores, tenta acompanhar as aulas do “Pensatório” que são conduzidas por Sócrates – aqui deliberadamente confundido com uma visão cômica da perversidade do ensino dos Sofistas. Sem conseguir entender como o argumento injusto pode vencer o justo, Estrepsíades obriga novamente seu filho a frequentar as aulas.

Fidípides tem aulas com Sócrates e, depois dos ensinamentos, consegue se livrar das dívidas. O clima na casa era de felicidade, já que Estrepsíades estava livre do peso dos pagamentos, mas tudo se reverte quando Fidípides bate no pai que tentava corrigi-lo de uma atitude desrespeitosa:

Estrepsíades: Ai! Ai! Vizinhos, parentes, pessoal do bairro, socorro! Estão me batendo, ajudai-me de qualquer maneira! Miserável, bates em teu pai?

Fidípides: Sim, meu pai.

Estrepsíades: Vede: ele concorda que me bate.

Fidípides: E muito.

Estrepsíades: Canalha! Parricida! Criminoso!

⁹¹⁹ Com a fala do velho pai, Aristófanes critica os tribunais populares, já que na sua visão haveria outros interesses pessoais nos juízes que pesariam mais do que chegar ao veredito mais justo. Outra motivação exposta pelo comediógrafo que também é criticada é o recebimento do subsídio pecuniário. Assim, alguns só iam ao tribunal para receber esse apoio, não se importando com o desfecho do caso.

Fidípides: Repete estas mesmas injúrias e outras mais. Sabes, sinto prazer em ouvir tantos insultos!

Estrepsíades: Bates em teu pai?

Fidípides: E provarei, por Zeus, que bati com razão.

Estrepsíades: Com razão? Como? Eu que te criei, seu cínico? Eu que te compreendia em tudo quando balbuciava? Dizias *bru*, eu entendia e te dava de beber; se pedia mama, eu vinha trazer-te pão; ainda não tinhas acabado de dizer cacá e eu te pegava, levava para fora e te segurava diante de mim. Tu porém, ainda agora, quando me estrangulava, e eu gritava e urrava que estava apertado, não te dignaste levar-me para fora, seu ordinário, e eu, no sufoco, fiz cocô ali mesmo.

[...]

Fidípides: Vou espancar a minha mãe, como te espanquei.

Estrepsíades: Que dizes? Que dizes tu? Este outro crime é ainda maior.⁹²⁰

Indignado com a postura do filho, que ao agredi-lo acreditava estar fazendo isso por legítimo direito e no interesse do próprio pai, Estrepsíades incendeia o “Pensatório”. A atitude do filho representa a crítica a uma formação pseudo-sofística. Fidípides utiliza a mesmo critério pedagógico utilizado pelos pais na infância, bater nos filhos quando fazem algo errado, para educar seu pai e, assim, fazê-lo parar de cometer os erros. Com essa atitude que o filho considera correta, na verdade está a praticar uma depurção da verdadeira *gerotrophia*, pois ao invés de cuidar dos pais, está cometendo maus tratos.

Ao mostrar essa atitude que era altamente condenável aos atenienses, passível de sofrer uma ação pública por agressão aos pais (*graphe goneon kakoseos*), Aristófanes crítica as novas formas de educação⁹²¹ que circulavam na cidade, praticada principalmente pelos sofistas, que poderiam deturpar os valores tradicionais. A preservação e a necessidade de manutenção desses valores são representadas pelo fogo que consome a escola.

Nas contendas familiares apresentadas no teatro, as ações de desrespeito e ofensa aos pais sempre são condenáveis e, por conseguinte, passíveis de receberem punição, seja ela da alçada divina, através das maldições, seja por meio dos homens, como o incêndio em Aristófanes e a condenação de Orestes e Electra em Eurípides. Para a manutenção dos valores tradicionais, homens e mulheres, cada um dentro de sua

⁹²⁰ Aristófanes: *As Nuvens*: 1315- 1443. Tradução de Brandão (1976).

⁹²¹ A crítica à educação foi um tema recorrente em Aristófanes. Em, *As Vespas*, tem a tentativa do filho em educar o pai rude para frequentar a parte mais elegante da sociedade. Já em *As Nuvens*, é o pai que tenta educar o filho para que ele se livre dos credores. Já a peça anterior, os *Convivas*, de 427, é sobre um pai que impõe dois modelos de educação diferentes aos seus filhos, que por mais uma vez falham.

esfera de atuação desempenham um papel importante para a preservação dos valores religiosos e familiares.

9.3 O conflito familiar na vida jurídica

A legislação e o teatro demonstram a relevância social da família e importância do cumprimento dos deveres com relação a ela, bem como a preocupação da cidade na obediência a esses deveres, em particular a realização dos rituais fúnebres, o cuidado dos pais na velhice e a continuidade e preservação da família.

Para isso, além de ter regulamentado alguns aspectos do culto doméstico, em especial as honras ao morto, a pólis também estipulou outras leis para regulamentar as disputas familiares. Um aspecto que sempre levou ao conflito foi a partilha dos bens, como já representado por Hesíodo em *Os trabalhos e os dias* (35-41). Na obra, há interferência da cidade no processo sucessório, pois os “juízes comedores de presentes” querem julgar a partilha da herança entre os irmãos, sendo que um deles recebeu a maior parte e ainda faz manobras para seduzir os juízes.

No processo sucessório, um dos aspectos essenciais é a definição clara de quem poderia participar da herança. Contudo, haveria casos em que o *kyrios* não tinha herdeiros legítimos, ou então o herdeiro mais próximo era uma mulher. Nesse caso, com a morte do senhor, a mulher se tornava *epikleros*, herdeira universal dos bens. Para essa última situação, a solução era o casamento com o parente masculino mais próximo ou, quando não era possível, ela ficava sob a tutela de quem o *kyrios* determinasse em vida ou através do testamento⁹²².

Quando não havia herdeiros uma saída para a continuidade do *oikos* era a adoção⁹²³, que somente era permitida quando o *kyrios* não tivesse herdeiros legítimos. O seu principal objetivo era impedir o fim do *oikos*, já que não haveria nenhum homem para continuá-lo. A falta de um *kyrios*, no campo religioso, significava a negligência dos ritos fúnebres e do culto aos ancestrais⁹²⁴.

Pode-se elencar três maneiras distintas do processo de adoção. Na primeira, a adoção *inter vivos*, em que o adotante ainda vivo escolhia o seu adotado. Na segunda, a

⁹²² Leão: 2005b: 13.

⁹²³ A respeito do processo de adoção, vide Iseu: *Sobre a herança de Ménecles*: 13; *Sobre a herança de Pirro*: 42; 68; *Sobre a herança de Nicóstrato*: 15; *Sobre a herança de Filoctémon*: 9; *Sobre a herança de Apolodoro*: 20, 30; *Sobre a herança de Quíron*: 39; *Sobre a herança de Aristarco*: 13; *Sobre a herança de Hágnias*: 1.

⁹²⁴ MacDowell: 1986: 99.

adoção testamentária, em que o nome do adotante estava no testamento. E por fim, a adoção póstuma, através da qual um *kyrios* que não tivesse nenhum herdeiro legítimo, poderia ser objeto de uma adoção em seu benefício, sem que o adotante, já morto, tivesse uma participação ativa nesse processo⁹²⁵.

A prática da adoção talvez já fosse comum na ausência de herdeiros, mas com a regulamentação formal da pólis, um dos principais objetivos era evitar manobras para a acumulação de riquezas nos processos sucessórios. Com a adoção, o adotado passaria a ter os mesmos direitos legais e responsabilidades de um filho legítimo, participando assim da partilha da herança e devendo realizar os rituais religiosos.

A adoção promovia a passagem do adotado de seu *oikos* original para o *oikos* de outra família, rompendo totalmente os laços com a família original. Com isso, o adotado adquire o estatuto de filho, ao mesmo lado aos filhos legítimos, e perde completamente os laços com sua família original, inclusive o direito de pleitear a sua herança. Depois da morte do *kyrios*, o adotado não poderia abandonar a nova família. Isso só poderia acontecer se ele deixasse um novo herdeiro masculino legítimo no seu lugar, por exemplo, um filho. O adotado deveria conduzir todos os deveres do funeral⁹²⁶. Assim, o adotado assumiria a propriedade do senhor sem passar por qualquer formalidade legal, não tendo que apresentar o caso para os tribunais.

Segundo Iseu, *Sobre a herança de Apolodoro* (1 e 27), um dos critérios que guiavam a escolha de um adotante era a necessidade de se continuar a realizar oferendas no túmulo da família. Para se certificar de que as oferendas serão realizadas, o adotante apresenta o adotado aos amigos e a outros parentes próximos, no caso de uma adoção feita em vida.

A disputa pela herança e os processos de adoção são dos fatores que mais geraram conflitos familiares de acordo com as fontes que chegaram a até nós. Para a resolução dos impasses, os familiares recorriam aos tribunais. Na exposição dos argumentos, os elementos de caráter religioso e relativos à noção de ultraje (*hybris*) são utilizados para reforçar o respeito aos deveres à família ou a sua ausência. A religiosidade é mais utilizada na referência ao culto aos mortos. Já a *hybris* é usada na apresentação de que não somente o *oikos* foi desrespeitado, mas também toda a cidade.

Para a investigação desses elementos, a trajetória será dividida em duas partes. A primeira é dedicada a Iseu, porque os seus discursos oferecem valiosas informações

⁹²⁵ Curado: 2008: 210-211.

⁹²⁶ MacDowell: 1986: 99; Maffi: 2005: 257.

sobre o processo sucessório e sobre as dinâmicas familiares, principalmente das famílias mais abastadas. Através de seu relato, é possível conhecer como as famílias conseguiram suas fortunas, como eram os arranjos matrimoniais, o concubinato, a relação com os escravos, a briga entre parentes e, principalmente, a preocupação com a continuidade do *oikos*, o foco de maior atenção para a pesquisa. A obra desse orador nos ajuda a perceber os problemas relacionados ao mundo das relações familiares e quais eram os processos e as manobras utilizados para solucioná-los. Por essa importância, ele será incluído numa análise preliminar sobre este âmbito da investigação.

Na segunda parte, se dedicará ao escopo principal da pesquisa, Demóstenes. No caso dele, será investigada primeiramente a própria disputa familiar em que esteve envolvido, no caso contra os tutores. Depois analisará outros processos familiares onde atuou como logógrafo. O objetivo é entender se há mudanças no uso dessas argumentações nas duas situações e se há preferência por alguns *topoi*.

9.4 Iseu e as disputas sucessórias: os problemas da adoção e o dever de cuidar dos mortos

Iseu, da mesma maneira que Demóstenes, é considerado um modelo de primazia na eloquência judiciária. Ele não era ateniense, tal como acontecia com Lísias. Nasceu no final do século V em Cálcis, na Eubeia. Partiu para Atenas para estudar retórica com Isócrates⁹²⁷. Como meteco estabelecido na cidade, dedicou-se à atividade de logógrafo, o que nos ajuda a entender por que razão ele não usou seu talento para a carreira política, tal como Demóstenes e Ésquines. É claro que há elementos que devem ser levantados para explicar essa escolha, uma vez que Lísias, mesmo sendo meteco, teve um papel importante na restauração da democracia após a dominação tirânica.

Sua carreira começou aproximadamente com o final da carreira de Lísias⁹²⁸. Então, é possível inferir que ele não deve ter tido muitos problemas para obter uma clientela, pois os atenienses já estavam acostumados a contratar serviços de logógrafos. A atividade de logógrafo exercida pelos dois possibilitou diversas comparações entre ambos, verificando-se uma semelhança entre os estilos⁹²⁹.

⁹²⁷ López: 2002: 7.

⁹²⁸ Usher: 2001: 127.

⁹²⁹ López: 2002: 11.

Iseu abriu uma escola de retórica, na qual Demóstenes foi aluno, na intenção de recuperar a fortuna dilapidada pelos tutores. Demóstenes recebeu dele uma valiosa ajuda na elaboração desses processos. Há estudiosos que questionam a autoria desmosteniana desses processos, pois acreditam que Demóstenes era muito jovem e ainda não possuía a habilidade para escrever os discursos, mesmo sendo assessorado por Iseu. Dessa forma, há quem sustente que os discursos contra os tutores foram escritos por Iseu e apenas pronunciados por Demóstenes⁹³⁰. Ainda assim, não há elementos sólidos para o questionamento da autoria; por isso, para a investigação, consideraremos que os discursos foram elaborados por Demóstenes com o auxílio dos ensinamentos de Iseu.

Segundo o relato de Plutarco, a escolha de Demóstenes ao optar pela escola de Iseu está envolvida numa questão prática, seja porque ele não tinha dinheiro para pagar a escola de Isócrates⁹³¹, seja por acreditar que Iseu tinha maior sucesso na resolução de conflitos familiares:

Embora Isócrates tivesse escola nessa época, foi Iseu que ele tomou como guia no caminho para a oratória, ou porque, sendo órfão, como dizem alguns, não podia pagar a Isócrates o salário de dez minas, ou, mais certamente, porque via na eloquência de Iseu eficácia e utilidade prática.⁹³²

Outras informações sobre a vida de Iseu são escassas e o fato mais ressaltado é seu envolvimento com Demóstenes. A relação entre os dois foi de resto um dos fatores que interferiu no processo de seleção dos discursos de Iseu nas bibliotecas helenísticas⁹³³. Segundo a tradição, Iseu escreveu sessenta e quatro discursos, sendo que da grande maioria se sabem apenas os títulos, e também alguns tratados de retórica, cuja natureza é desconhecida. Desse conjunto de títulos, cinquenta são considerados autênticos e somente onze discursos completos chegaram até nós. Também restaram alguns fragmentos conhecidos. O maior fragmento que possuímos é considerado o décimo segundo discurso do *corpus*, por causa de sua importância e extensão (possui ao todo doze parágrafos).⁹³⁴ É denominado *Em defesa de Eufileto* e trata a respeito do

⁹³⁰ Para mais pormenores sobre essas posições, vide Usher: 2001: 171.

⁹³¹ A escola de Isócrates era a mais renomada da época, tendo o orador diversos alunos (Isócrates: *Sobre a Permuta*: 41; 87).

⁹³² Plutarco: *Vida de Demóstenes*: 5. 6. Tradução de Várzeas (2010).

⁹³³ Usher: 2001: 127.

⁹³⁴ López: 2002: 11-12.

direito de cidadania, sendo o único discurso que conhecemos de Iseu que não aborda o direito sucessório.

Do conjunto da obra conhecida de Iseu percebe-se que ele se dedicou a uma grande variedade de processos judiciais, apesar de todos que os chegaram até nós tratarem da questão da herança. Dos onze discursos completos que possuímos a respeito da disputa pela herança, todos envolvem o processo de adoção, exceto *Sobre a herança de Quíron*.⁹³⁵ Pela quantidade de processos versando sobre o mesmo tema e o exercício de sua atividade de logógrafo, Iseu pode ser considerado o primeiro especialista em direito privado⁹³⁶.

Sobre o estilo retórico de Iseu, pode-se afirmar que o próêmio dos seus discursos é marcado por *topoi* comuns na retórica, seguidos de uma narrativa breve e múltipla com objetivo de oferecer os argumentos necessários para o desenvolvimento da prova. Esta basicamente se estrutura em torno de apresentação de leis e de testemunhos.⁹³⁷

Sua habilidade retórica pode ser percebida na utilização de *topoi* que ora favorecem a acusação ora a defesa. Um exemplo é com relação ao tema dos herdeiros naturais. Quando havia algum laço de parentesco, Iseu evidencia o direito legítimo do herdeiro, a questão da reciprocidade no direito de sucessão (receber o patrimônio em troca dos cuidados fúnebres) e a relação íntima e familiar com o morto. Já quando o caso se tratava de um herdeiro instituído, um adotado, eram valorizados o aspecto religioso e o caráter sagrado da adoção, a liberdade concedida pelas leis a um ateniense a fim de deixar suas vontades escritas em um testamento, a relação de amizade entre as partes e os favores prestados ao morto.

Outro exemplo dessa técnica é com relação às riquezas. Iseu destaca a diferença das fortunas entre as partes, para ressaltar que o adversário a conquistou de forma ilícita. Quando não é possível provar esse ponto, afirma que o adversário mesmo sendo rico não contribuiu em nada para o bem da cidade - argumento que, como já citado, era comum em Demóstenes⁹³⁸. Com relação às provas, uma tática comum em Iseu era a negação dos testemunhos prestados pelos adversários através de demonstração de argumentos e comportamentos feitos pela outra parte que na verdade reforçam a posição defendida por seu cliente.

⁹³⁵ Usher: 2001: 128.

⁹³⁶ Leão: 2001: 131-132; López: 2002: 7; 11.

⁹³⁷ Usher: 2001: 128; López: 2002: 17.

⁹³⁸ Cf. 6 e 7.

Um dos elementos centrais dos discursos de Iseu era a determinação da validade da adoção⁹³⁹, pois o adotado assumiria a propriedade do senhor sem passar por um novo processo legal. Algumas situações já eram previstas pela lei para indicar a invalidade do processo e, principalmente, restringir a aplicação das doações. Eram consideradas inválidas todas as situações em que a pessoa teria seu discernimento influenciado, como é sustentado numa lei atribuída a Sólon: “[...] Em todo o caso, não permitiu a prática indiscriminada e aleatória de doações, mas «somente quando não fossem feitas sob o efeito da doença, de drogas, de prisão ou por coação ou ainda por instigação de uma mulher»”⁹⁴⁰. Iseu também é outra fonte que mostra as situações de invalidade do processo sucessório. No *Sobre a herança de Ménecles*, o orador se defende da acusação de que a adoção aconteceu por intermédio da persuasão da ex-mulher, reforçando as perfeitas condições mentais e de saúde de Ménecles quando o adotou. Além disso, acrescenta que se fosse persuadido pela mulher o mais lógico seria que ela o convencesse a adotar um de seus dois filhos:

Por conseguinte, ser-vos-á fácil julgar que Ménecles não me adotou demente, nem seduzido por uma mulher, mas no seu perfeito juízo. Em primeiro lugar, a minha irmã, a respeito da qual este meu oponente construiu a maior parte do seu discurso, no sentido de que Ménecles me adoptou persuadido por ela, tinha sido dada em casamento muito antes de acontecer a minha adopção, de modo que se ele, persuadido por ela, tivesse adoptado um filho, ele teria adoptado um dos filhos dela, já que ela tinha dois.⁹⁴¹

Assim, ao ser considerado inválido, todo o processo sucessório já previamente estabelecido estaria cancelado. A divisão dos bens teria que passar por um novo processo, com a possibilidade da entrada de novos integrantes na partilha.

As referências à religiosidade se apresentam de diferentes maneiras na obra de Iseu. Não há qualquer menção ao termo *asebeia* e apenas uma utilização de *anosios*, no discurso *Sobre a herança de Nicóstrato* (19). Nessa passagem, ἀνοσιώτατος é utilizado

⁹³⁹ Iseu: *Sobre a herança de Ménecles*: 14.

⁹⁴⁰ Sólon: 49bR (Plutarco: *Vida de Sólon*: 21. 3-4). Tradução de Leão (2001). Esses elementos são retomados nos discursos de Demóstenes em que se afirma que uma pessoa poderia dispor de seu patrimônio em testamento “se não houver filhos varões legítimos, se não estiver fora do seu juízo por loucura, velhice, veneno, enfermidade, ou persuadido por uma mulher, ou ainda se estiver cativo por força ou por aprisionamento.” Demóstenes: *Contra Estéfano II*: 14. Tradução de Curado (2008). Cf. Demóstenes: *Contra Estéfano II*: 16; *Contra Olimpodoro*: 56. Curado: 2008: 9; 103.

⁹⁴¹ Iseu: *Sobre a herança de Ménecles*: 19. Tradução de Curado (2008).

para caracterizar o adversário que desrespeita a esfera religiosa, já que ele não realizou os ritos fúnebres e ainda pleiteia o direito de herdar todos os bens. O termo *eusebeia* tem duas ocorrências, em *Sobre a herança de Filoctémon*, logo após a apresentação de uma lei. Na primeira vez, está coordenado com *semna* (49, *σεμνὰ καὶ εὐσεβῆ*) para referir que a postura diante das deusas deve ser de veneração e piedade. Mais adiante, no mesmo parágrafo, utiliza *εὐσεβεῖν* para indicar que a lei foi criada para que os cidadãos sejam respeitosos com relação às deusas. Essa parte da argumentação serve para indicar que a mãe dos adversários era uma escrava que entrou de maneira inapropriada no templo das deusas Deméter e Perséfone e acompanhou o sacrifício durante as Tesmofórias, o que não era permitido para pessoas de sua condição, já que a celebração era restrita às atenienses casadas. Com essa argumentação, Iseu ressalta a impiedade cometida por um dos membros da família dos adversários, indicando, assim, que a ação movida por eles é baseada em interesses próprios e contrários aos da cidade, já que eles desrespeitam as convenções sociais.

Outro exemplo da utilização da participação do culto aos deuses está em *Sobre a herança de Quíron* (15-16). Nesse caso, o culto é utilizado como uma forma de reafirmar o parentesco com o morto e, assim, a legitimidade no recebimento da herança. Nesse trecho, é descrito o culto doméstico a Zeus Ctésio, “Zeus protetor dos bens”. Segundo o relato, o culto é executado com toda a família reunida, constituindo mais uma evidência de que a religião familiar reforça os laços de solidariedade dos membros do *oikos*. Nesse culto, também é o momento em que é feito o ritual de iniciação do herdeiro, através do qual ele se compromete a respeitar as celebrações familiares e a realizar o culto aos mortos depois do falecimento do *kyrios*. Essa parte é mais detalhada por Iseu, pois é importante para demarcar os laços de parentesco entre o morto e seu cliente. O orador ressalta que nesse ritual não era permitido participar nenhum escravo ou qualquer homem livre que fosse estranho à família. Todo o processo era feito pelo avô em companhia dos netos, o cliente e seu irmão mais novo. Eles auxiliavam na preparação da vítima sacrificial, do altar e da imolação. Além dessa cerimônia, os dois participavam de todos os rituais feitos pelo avô, desde os mais elaborados até aos mais modestos. Em todos, afirma que o patriarca rogava aos deuses saúde e fortuna para os netos. Ele também sempre os levava na celebração das Dionisíacas rurais. Todos esses elementos reforçam a tese defendida por Iseu, de que seus clientes eram filhos legítimos de sua filha legítima e por isso eram por direito os herdeiros da fortuna de Quíron:

E as mulheres do *demós*, depois disto, elegeram-na em conjunto com a mulher de Díocles Piteu para presidir às Tesmofórias e executar com ela as cerimónias habituais. O nosso pai, quando nós nascemos, apresentou-nos aos membros da fátria, jurando, de acordo com as leis vigentes, que na verdade nos introduzida nascidos de uma cidadã e de uma esposa legítima; nenhum dos membros da fátria se opôs, nem contestou que isto era verdade, ainda que eles fossem muitos e examinassem atentamente este tipo de coisas.⁹⁴²

O argumento religioso mais comum em Iseu era o dever com relação aos pais e principalmente o cuidado com os rituais fúnebres. No discurso *Sobre a herança de Cleónimo* é apresentada a preocupação com a realização dos rituais fúnebres (10). O parágrafo 19 aborda a relação conflituosa entre pais e filhos e abre a possibilidade de os filhos desrespeitarem os pais num momento de irritação. Sempre que isso acontecer deve ser seguido de um arrependimento, já que esse não é o comportamento esperado pela comunidade. No parágrafo 39, cita o dever com relação à família, que nesse caso específico se refere ao sustento do avô na velhice e às filhas órfãs de pai (epicleras). As opções para um parente próximo com relação às órfãs são duas: ou casa com elas ou arrajavam um casamento com um dote⁹⁴³. Segundo a argumentação do orador, essas ações são devidas primeiramente por causa dos laços sanguíneos, depois das leis e, por fim, da expectativa da cidade.

Se Poliarco, o pai de Cleónimo, nosso avô, fosse ainda vivo e se encontrasse privado do imprescindível, ou Cleónimo tivesse morrido deixando as filhas em dificuldade, seríamos nós obrigados pelo parentesco a cuidar na velhice do nosso avô e também a tomar nós próprios as filhas de Cleónimo como esposas ou dá-las em casamento a outros entregando um dote.⁹⁴⁴

O discurso *Sobre a herança de Ménecles* inicia com a acusação de que o adversário, o irmão do falecido, não respeita os deuses familiares e quer propositalmente deixar o defunto sem herdeiros (1). Um dos pontos defendidos por Iseu é que o desejo de adoção de Ménecles era baseado na preocupação da realização dos ritos fúnebres (10), juntamente com a preocupação de que tivesse alguém para cuidar dele na velhice. Adiante, próximo do final do discurso, esse tema é retomado, afirmando que ele cumpriu seus deveres como adotado, pois cuidou de Ménecles quando estava

⁹⁴² Iseu: *Sobre a Herança de Quíron*: 19. Tradução de Curado (2008).

⁹⁴³ Curado: 2008: 171. A autora ressalta que os juízes conheciam as leis relativas às obrigações familiares, já que o discurso omite alguns aspectos. Cf. Demóstenes: *Contra Macártato*: 51.

⁹⁴⁴ Iseu: *Sobre a herança de Cleónimo*: 39. Tradução de Curado (2008).

idoso e providenciou seu funeral (45). Mais uma vez, o adversário é acusado de querer ficar com a herança sem a merecer, pelo que ao pedir a anulação da adoção, a sua intenção era deixar o morto sem as homenagens religiosas:

Agora, porém, o meu adversário pretende deserdar-me da herança paterna, seja ela grande seja pequena, e privar o defunto da descendência e da continuação do nome, de forma que ninguém honre, em lugar do morto, nem o culto dos antepassados, nem lhe ofereça, cada ano, sacrifícios, pelo contrário, quer roubar-lhes as honras devidas.⁹⁴⁵

O discurso *Sobre a herança de Filoctémon* ressalta que um dos deveres do herdeiro é visitar a tumba do falecido e fazer as libações e sacrifícios (51). No último parágrafo (65), esse tema é retomado, indicando que a reivindicação pelo adversário do direito à herança de Filoctémon é inválida, pois nunca realizou os ritos fúnebres, um forte indício de que ele não seria o herdeiro legítimo por não cumprir com seus deveres.

Em *Sobre a herança de Apolodoro*, um sobrinho alega que a herança foi deixada em testamento para ele, pois Apolodoro já tinha sofrido grandes danos por parte de outros membros da família (4). Mais uma vez, a motivação para a instituição de um herdeiro é baseada na preocupação de ter alguém para realizar os rituais fúnebres e libações que devem ser feitas periodicamente (30). Apolodoro temia que sua tumba fosse negligenciada, por causa de sua rixa familiar.

Em *Sobre a herança de Astífilo*, Iseu apresenta argumentos contra os supostos herdeiros do morto, seu primo, de nome Cléon, e seu filho, que Cléon alega ter sido adotador por Astífilo antes de morrer. Cléon intenta uma ação pela herança em nome de seu filho que ainda era menor de idade. Astífilo faleceu em uma expedição em Metilene. De acordo com o irmão do falecido, e cliente de Iseu, Astífilo não adotou nenhum primo. O irmão, o parente masculino mais próximo, não estava em Atenas na ocasião da morte e por isso os ritos fúnebres foram realizados pelos membros da fratria. Diante dessa situação, o raciocínio apresentado por Iseu era que se o filho do primo fosse o herdeiro legítimo, iria se preocupar com o funeral de Astífilo e posteriormente com o culto aos antepassados, pois encontrar alguém capaz de realizar essas tarefas era a principal preocupação daqueles que buscavam um herdeiro (4 e 7). Como isso não foi constatado, o orador utiliza esse fato para demonstrar o desejo de Cléon em tirar

⁹⁴⁵ Iseu: *Sobre a herança de Ménecles*: 46. Tradução de Leão (2001).

proveito da situação (a ausência do irmão no momento da morte de Astífilo) e assim apropriar-se da fortuna, sem nunca ter tido muita intimidade com o morto.

Com relação à *hybris*, na obra de Iseu encontram-se doze referências ao termo. No discurso *Sobre a herança de Ménecles*, o orador a utiliza duas vezes. A primeira ocorrência dá-se na descrição da tentativa dos adversários de ultrajar Ménecles depois de morto, ao alegar a nulidade da adoção sob a acusação de que ele não estava em perfeita posse de suas faculdades mentais (15, ὑβρίζειν). Já a segunda (33, ὑβρίσαντες), também é utilizada para definir a ação dos adversários que tem como objetivo desrespeitar o morto, deixando-o sem parentes para cuidar dos rituais fúnebres, e também ultrajar o cliente, fazendo com que ele saia da casa e perca sua herança legítima.

Em *Sobre a herança de Pirro* igualmente há duas referências relativamente próximas, nos parágrafos 46 (ὑβριζομένην) e 48 (ὑβρίζεσθαι). Esse trecho trata de uma suposta filha de Pirro de nome File. File é casada com Xénocles e reivindica o valor da herança em nome de seus filhos. Em defesa de seu cliente, irmão de Êndios que primeiramente recebeu a herança de Pirro, mas que acabara de falecer, Iseu demonstra que File na verdade é uma filha ilegítima de Pirro e por isso não pode participar da partilha. Segundo o orador, se File fosse a única herdeira dos bens seria a *epikleros* e seu pai antes de morrer providenciaria os meios necessários para evitar que ela passasse dificuldades. Outro ponto levantado pelo orador era que se ela fosse uma filha legítima rapidamente conseguiria a reparação do ultraje no tribunal pela alegação de ser fruto de uma relação extraconjugal. Mas como não se defendeu da acusação de filha ilegítima, isso seria um forte indício que de ela não teria mecanismos para provar sua ligação legítima com Pirro.

Em *Sobre a herança de Nicóstrato*, novamente a *hybris* aparece relacionada com uma calúnia aos mortos ao se tentar desfazer o processo de adoção (11, ὑβρίζετο). Nessa parte, o orador explica que, se alguém fracassa num processo de reivindicação de uma herança, deve pagar uma multa para evitar que as leis sejam mal utilizadas e a ascendência seja ultrajada com mentiras oportunistas.

O discurso *Sobre a herança de Dioceógenes* trata da morte de Dioceógenes (II), que falece sem deixar herdeiros masculinos e tinha quatro irmãs. Seu tio Próximo tinha um filho de nome Dioceógenes (III), sobre o qual se alega que foi adotado como o único herdeiro dos bens. Quando os sobrinhos de Dioceógenes (II) alcançam a maioridade, tentam recuperar parte da herança. É no contexto de acusação a Dioceógenes (III) que

aparece a *hybris* para ressaltar os aspectos negativos do caráter do adversário. Ele é caracterizado de ultrajante e impuro (11, ὕβρεως καὶ μιαρίας) e de ter humilhado o demandante ao fazê-lo perder 40 minas (24, ὑβρισμένοϛ).

Em *Sobre a herança de Filoctémon* a referência à *hybris* aparece antes da citação sobre *eusebeia* já explicada anteriormente. A *hybris* ressalta o caráter negativo da mãe do adversário ao afirmar que seu comportamento é ultrajante tanto com relação aos familiares mais próximos quanto com outros membros da cidade (48, ὑβρίζει). Isso serve para preparar a narrativa da invasão ao templo.

O início do discurso *Sobre a herança de Quíron* é marcado pela *hybris* para indicar o comportamento dos adversários, os filhos de File, ao afirmar que Quíron não teve uma filha legítima e por isso os demandantes não teriam direito a herança (1, ὑβρίζουσιν). Os oradores mostram que a esposa de Quíron, irmã de Diocles, teve um papel importante para deixá-lo sem herdeiros, já que maquinou para fazer com que Quíron acreditasse que ainda poderia ter filhos, postergando assim um processo de adoção em vida:

Por esta fortuna Díocles, em colaboração com a sua irmã, desde há muito tempo que conspirava, logo depois que os filhos de Quíron morreram. Com efeito, Díocles não a deu em casamento quando ela ainda podia ter filhos de outro homem, para que não a separando de Quíron pudesse ele mesmo decidir dos seus bens como convinha, e persuadiu-a a ficar dizendo que acreditava estar grávida dele e que fingisse que tinha abortado espontaneamente, a fim de que Quíron, sempre com esperança de ter filhos, não adoptasse nenhum de nós; e ainda caluniava constatemente o nosso pai, acusando-o de conspirar contra os bens de Quíron.⁹⁴⁶

Próximo ao final do discurso a *hybris* é retomada duas vezes para caracterizar o comportamento dos adversários, que chegaram até mesmo a ser alvo de um processo por ultraje, mas que não foi adiante (41, ὕβρεως). Por fim, há uma solicitação aos juízes para obter o voto favorável e nesse apelo emocional pede para não ser ultrajado por eles ao ser privado da herança do avô (45, ὑβρισθέντα).

No final do último discurso do *corpus*, *Em defesa de Eufileto*, a *hybris* é utilizada para definir o ultraje sofrido por Eufileto por seus próprios companheiros do *demos* ao conspirarem para ele perder seus direitos de cidadania (12, ὑβρίσθη).

⁹⁴⁶ Iseu: *Sobre a Herança de Quíron*: 36. Tradução de Curado (2008).

Assim, em Iseu o uso dos argumentos religiosos é um importante aspecto para comprovar a legitimidade da adoção e o conseqüente direito de participar da herança. A demonstração do cumprimento dos rituais religiosos indica que o cliente não está apenas interessado em uma apropriação dos bens, mas sim no cuidado da continuidade do *oikos* que tinha acabado de receber. A constância dessa argumentação nos diferentes discursos permite inferir que tais elementos eram importantes na fabricação de apelos aos juízes, pois provocariam uma repercussão positiva neles. Esse ponto também é fundamental para despertar o sentimento de obrigação cívica nos juízes, uma vez que o sujeito que provoca uma falta religiosa no seio de sua própria família é capaz de realizar crimes mais terríveis com os seus concidadãos, desestruturando toda a cidade.

A *hybris* também é utilizada no apelo aos deveres cívicos principalmente ao se afirmar que é um ultraje a perda de um direito legítimo de um cidadão. Para não ter seu direito desrespeitado, e assim não ser ultrajado, o orador espera o voto favorável dos juízes assegurando ora a manutenção dos bens advindos do testamento ou uma nova partilha dos bens. Outro uso da *hybris* é na descrição do caráter negativo e nos atos nefastos decorrentes dele que provocam prejuízos em toda a cidade, *topos* que também será comum em Demóstenes.

9.5 Demóstenes e as contendas familiares

O desenvolvimento da retórica de Demóstenes está intimamente relacionado com os fatos de sua vida pessoal. O célebre orador nasceu entre 384 e 380⁹⁴⁷ e aos sete anos seu pai morre. Por ser menor e o único herdeiro do *oikos*, seu pai, que também se chamava Demóstenes, deixa sua fortuna aos cuidados dos tutores até que o filho atinja a maioridade. Como explicitado acima⁹⁴⁸, o critério para a escolha dos tutores deve ter sido guiado pelas pessoas que frequentavam seu *oikos*, já que dois eram parentes próximos, seus sobrinhos, Áfobo, juntamente com seu irmão menor, Demofonte, e o terceiro um amigo de infância chamado Terípides.

As informações sobre o valor dos bens do pai de Demóstenes advêm dos processos contra os tutores, presentes nos discursos *Contra Áfobo I, II e III* e *Contra Onetor I e II*. A enumeração mais específica dos bens da família é tratada nos parágrafos 9 a 11 do *Contra Áfobo I*. A partir desse trecho é possível avaliar a fortuna

⁹⁴⁷ Samaranch: 1969: 14; Usher: 2001: 171; Carlier: 2006: 35.

⁹⁴⁸ Cf. 9.

em aproximadamente 14 talentos, distribuídos por uma oficina de facas, com cerca de 30 escravos, e outra de móveis, com 20 trabalhadores, além de uma casa, móveis e objetos preciosos⁹⁴⁹.

O pai de Demóstenes deixa em testamento a determinação de que sua esposa case com seu sobrinho, Áfobo, com o dote de 8.000 dracmas, e de que sua filha, com apenas cinco anos na época, seja casada com seu outro sobrinho, Demofonte, com o dote de 12.000 dracmas (*Contra Áfobo III*: 31). Demofonte também era menor e os dois deveriam casar quando ela atingisse a idade apropriada, o que não ocorreu. Por isso, a irmã de Demóstenes casou-se com um primo do lado materno. O restante dos bens foi deixado para Demóstenes, que ficaria sob a guarda dos tutores até alcançar a maioridade⁹⁵⁰. Dessa maneira, percebe-se que diante da iminente morte, o pai realizou todos os preparativos para não deixar sua família desamparada e, com isso, criou condições para que Demóstenes se tornasse o chefe do *oikos*. Segundo o orador, todas as vontades do pai foram deixadas por escrito em um testamento, que desapareceu. Para ele, esse testamento seria uma peça fundamental para demonstrar a má administração dos tutores e sua perda não foi acidental, já que os tutores não desejavam prestar contas do que fizeram com o dinheiro deixado para o orador (*Contra Áfobo III*: 43).

Os tutores, para conseguirem o dinheiro relativo ao dote, venderam a maioria dos escravos da fábrica de facas, eliminando, dessa forma, o fator mais produtivo e rentável do patrimônio (*Contra Áfobo I*: 13). Eles também declararam a fortuna como sendo de 15 talentos, quantia ligeiramente maior do que realmente era⁹⁵¹. Com isso, a fortuna da família de Demóstenes passava a ser a maior de sua simoria e ele tornava-se responsável por manter o imposto da *proeisphora*, num total de três talentos. A morte do pai de Demóstenes coincide com o período de organização das finanças advindo com a criação da Segunda Confederação Ateniense, em 378/7. Os atenienses mais ricos foram reorganizados em cem simorias, correspondendo cada uma a um centésimo do capital, de quem se cobrava a *eisphora*, imposto de guerra instituído para cobrir despesas excepcionais. Em 362, diante das dificuldades de recolher o imposto foi instituída a *proeisphora*, segundo a qual os três membros mais ricos de cada simoria deveriam pagar antecipadamente o valor integral da *eisphora* para evitar o atraso do recolhimento.

⁹⁴⁹ Para o valor da fortuna de Demóstenes, vide a tabela desenvolvida por Carlier (2006: 38) e MacDowell (2009: 32).

⁹⁵⁰ Samaranch: 1969: 14; Carlier: 2006: 40.

⁹⁵¹ Carlier: 2006: 41.

O pagamento desses impostos acabou prejudicando ainda mais as finanças da família de Demóstenes (*Contra Áfobo III: 59*).

Mesmo adquirindo a quantia relativa ao dote, o casamento da mãe de Demóstenes com Áfobo não foi consumado. Logo após a morte do marido, ela, com suas crianças, abandonou o lar e se abrigou na casa da irmã com a permissão do cunhado. Outro fato que comprova a inexistência da união é o casamento de Áfobo com a filha de Filónides de Mélite⁹⁵² (*Contra Áfobo III: 48*). A permanência de Áfobo na casa de Demóstenes e a retirada e manutenção do dote durante todos os anos mesmo sem a realização do casamento é justificada pela expectativa de que a mãe do orador retornasse para casa, já que saíra por iniciativa própria. Nos documentos que possuímos não é possível esclarecer as razões para a ação da matriarca e nem se, além da questão financeira, haveria outros motivos para desavenças entre ambos.

Quando atinge a maioridade, em 366, Demóstenes submete-se à *dokimasia* e se inscreve no demo do pai. Nessa apresentação, pode-se notar o clima de tensão entre os tutores e Demóstenes, já que ele é apresentado por outro membro do demo e não pelos tutores, como seria esperado. Agora, o orador estava apto para receber legalmente os bens. Nesse momento, Áfobo sai da casa e Demóstenes se muda com sua mãe e sua irmã, que ainda não havia casado com o primo.

Dois anos após ter voltado para a casa que era de seu pai, ele inicia um processo contra seus tutores em 364/3, acusando-os de má administração do patrimônio. Não se sabe ao certo as razões para esse intervalo de dois anos. Há duas hipóteses⁹⁵³. A primeira é que Demóstenes estaria cumprindo a *efebia*, o serviço militar obrigatório. A segunda é que ele ficou se preparando para processar os tutores, frequentando a escola de retórica. A hipótese mais provável é que ele estava na *efebia*. Não se tem muitas informações sobre essa instituição ateniense. Segundo o relato do tratado aristotélico *Constituição dos Atenienses* (42.5), durante esse período os jovens ficavam isentos de qualquer tipo de encargo e não poderiam mover ações judiciais, com exceção de processos sucessórios ou de casos de transmissão de sacerdócio familiar.

Estando preparado para processar, qualquer que seja a razão, Demóstenes apresentou sua causa para a análise de árbitros privados, ação que deveria acontecer antes de submeter a ação ao tribunal. O primeiro parecer foi favorável a Demóstenes. Descontente, Áfobo exige que o caso seja avaliado por árbitros públicos, o que

⁹⁵² Demóstenes: *Contra Áfobo I: 56; Contra Onetor I: 15*.

⁹⁵³ MacDowell: 2009: 37.

acontece. Por mais uma vez, Demóstenes é favorecido. Insatisfeito com a decisão, Áfobo requer um julgamento no tribunal, cujos pronunciamentos constituem os discursos que serão analisados a seguir (*Contra Áfobo I e II e Contra Onetor I e II*).

Para impedir o julgamento, Áfobo tenta uma manobra juntamente com os seus amigos Trasíloco e Mídias com o processo de *antidosis* para prejudicar Demóstenes financeiramente, bem como impedi-lo de prosseguir com a ação judicial. Essa tentativa nos é narrada em *Contra Áfobo II: 17* e no *Contra Mídias: 78-79*.

Trasíloco, o irmão mais novo de Mídias⁹⁵⁴, foi encarregado da trierarquia, que consistia em equipar uma trirreme e financiar todos os seus gastos por um ano. Era a liturgia mais onerosa e recaía sobre os cidadãos mais ricos. Incentivado por Áfobo, Trasíloco leva à assembleia um processo de *antidosis*, alegando ser a fortuna de Demóstenes maior do que a sua, pelo que, dessa forma, ele estaria mais apto a ser o trierarca (*Contra Mídias: 78*).

Na *antidosis*, a pessoa processada tinha três opções: primeira, ela reconhecia que era mais rica do que a pessoa que estava com a liturgia e, nesse caso, mantinha seus bens e assumia a liturgia; segunda, o processado acreditava que quem estava movendo o processo era mais rico do que ele e fazia a troca de bens. Com isso, o processado assumia a liturgia e administrava os bens de quem moveu o processo⁹⁵⁵. Com a troca de bens, além do patrimônio todas as ações legais também eram transferidas. Na terceira, o processado reconhecia que quem estava proessando era mais rico e o tribunal deveria decidir quem era o mais apto para realizar a liturgia.

No caso de Demóstenes, se ele realizasse a troca de bens, perderia o direito de processar seus tutores. Diante desse quadro, o orador assume a trierarquia de Trasíloco, sem trocar de bens com ele, mesmo acreditando que o irmão de Mídias era mais indicado para exercer essa função. Durante a *antidosis*, Trasíloco, em companhia de Mídias, invade a casa de Demóstenes para realizar o inventário, o que era aceitável nesse tipo de processo. Durante a invasão, eles pronunciaram palavras ofensivas contra a mãe e a irmã do orador, que ainda era menor (*Contra Mídias: 79*).

Esse é o início de uma inimizade que marcará toda a trajetória de Demóstenes com uma série de processos um contra o outro. Demóstenes sai vitorioso do tribunal nos

⁹⁵⁴ Cf. 7.

⁹⁵⁵ Rhodes (1998: 150) enumera os autores que consideram a *antidosis* como troca de bens uma possibilidade autêntica. São eles: Harrison, MacDowell e Gabrielsen. Entretanto, esta interpretação é rejeitada por Gernet, Mossé e Todd.

processos contra os tutores, mas não consegue recuperar toda sua fortuna, como destaca o relato de Plutarco:

Assim que atingiu a idade devida, tomou a iniciativa de instaurar um processo aos seus tutores e de escrever discursos contra eles. Estes, por sua vez, inventaram muitos subterfúgios, tentando reabrir o processo, mas Demóstenes, ‘exercitando-se’, para usar a expressão de Tucídides, ‘em manobras não sem risco nem sem esforço’, ganhou a causa, sem, no entanto, conseguir fazê-los pagar sequer uma parte mínima da sua herança.⁹⁵⁶

Por isso ele precisou se dedicar à atividade de logógrafo, ofício essencial para o desenvolvimento de sua carreira política, pois permite o aprimoramento retórico e contatos para a formação de sua rede de amigos.

Dos processos movidos contra os tutores, apenas os relativos ao processo contra Áfobo chegaram até nós. Ele foi considerado por Demóstenes como o principal responsável pela perda do patrimônio. Também o processo em que Onetor está envolvido nos conta as consequências da briga judicial, já que é uma tentativa do orador de receber seus bens diante das manobras de Áfobo para esconder suas riquezas. Apresentaremos as referências à religiosidade e ao ultraje nesses dois conjuntos de discursos.

9.5.1 *Contra Áfobo*

No *corpus Demosthenicum* há três obras que indicam processos contra Áfobo; em dois ele é o réu e no terceiro ele é o acusador. Os discursos *Contra Áfobo I* e *Contra Áfobo II* correspondem aos de número 27 e 28, tratando do processo de dilapidação do patrimônio do pai de Demóstenes. O primeiro é a acusação e o segundo a réplica diante do discurso da defesa do réu. Dessa maneira, os discursos se complementam e permitem perceber os elementos acusatórios utilizados por Demóstenes. Já o *Contra Áfobo III*, de número 29, diz respeito a uma acusação de falso testemunho intentada pelo tutor. Ao contrário dos dois primeiros, esse é um discurso de defesa e nos indica os desdobramentos da primeira ação em torno da dilapidação do patrimônio.

O texto preservado do *Contra Áfobo I* provavelmente foi o preparado antecipadamente para ser apresentado no tribunal e não houve muitos acréscimos

⁹⁵⁶ Plutarco: *Vida de Demóstenes*: 6.1. Tradução de Várzeas (2010).

posteriores à apresentação⁹⁵⁷. Demóstenes se concentra na demonstração do estado da fortuna de seu pai antes e depois da administração dos tutores. Para isso utiliza uma grande riqueza de detalhes e de testemunhos, que promovem o contraste entre a riqueza vivida na sua infância e a condição precária em que se encontra no momento⁹⁵⁸. Para confirmar essa situação e conseguir atrair a simpatia dos juízes, Demóstenes afirma que sua condição era tão precária que não teria meios de pagar a multa caso não conseguisse um quinto dos votos, *epobelia* (*Contra Áfobo II*: 67).

Há muitos apelos emocionais no discurso, marcando o início com um pedido aos juízes, no sentido de que através deles conseguiria obter a justiça (*Contra Áfobo I*: 1). Depois segue uma narrativa com um resumo dos acontecimentos, nos parágrafos 4 a 5, no mesmo estilo de Iseu e Lísias⁹⁵⁹. Nos parágrafos 6 a 13, é preparada a exposição das provas com a apresentação da situação da administração dos bens antes e depois de Áfobo se tornar tutor. Ao longo dos parágrafos 17 a 59, tem-se a apresentação das provas da má administração com a exposição de testemunhos, principalmente acerca da produção das fábricas. Por fim o epílogo, parágrafos 60 até 69, é carregado de apelos emocionais aos juízes⁹⁶⁰, comparando o caráter de seus adversários, mas mantendo a atenção aos detalhes financeiros.

É no epílogo que encontramos as referências ao ultraje, não havendo ao longo do discurso citações a elementos religiosos. Isso se explica pela opção de Demóstenes em se concentrar na enumeração das riquezas e na péssima administração que levou à perda da fortuna. É para esse fim que utiliza a *hybris*. Sua primeira ocorrência é no parágrafo 65 para acusar os tutores de terem roubado o patrimônio de seu pai, bem como de terem cometido várias injustiças contra a família, como, por exemplo, fazendo-a arcar com uma liturgia sem terem condições. Nesse contexto, Demóstenes afirma que o pai se preocupou com o futuro de sua esposa e filha, deixando dotes respectivamente para as duas e dinheiro suficiente para a administração da tutela: “[...] mesmo tendo recebido os

⁹⁵⁷ MacDowell: 2009: 37.

⁹⁵⁸ A apresentação da pobreza da condição do orador é exagerada, ao contrapormos com outros relatos. Um exemplo é a necessidade do pagamento para a sobrevivência dos juízes em *As Vespas* (300-310), que segundo os idosos que compunham o coro era indispensável para suprir a alimentação, já que com o dinheiro recebido para julgar compravam pão, leite e lenha.

⁹⁵⁹ Usher: 2001: 173.

⁹⁶⁰ Segundo Usher (2001: 173) e excetuando o grande apelo emocional, a estrutura do discurso se assemelha em vários aspectos à técnica de Iseu. Uma explicação para essa carga emocional é o envolvimento direto com o caso e as lembranças da perda do pai, misturado com o desejo de justiça e a revolta diante do comportamento dos tutores.

nossos bens para os administrar com justiça, cometeram estes ultrajes (ὕβρικασι) contra nós”.⁹⁶¹

Mesmo com todas as condições favoráveis e cientes da vontade do morto, os tutores permitiram que a irmã do orador fosse privada do dote, razão que pode ser adiantada para ela ter se casado com o primo por parte de mãe, já que a família não teria condições para arranjar outro casamento. A apropriação inadequada dos dotes, a declaração mais elevada da fortuna da família na simoria e a má administração das oficinas são todos os elementos que constituem injustiças contra a família, formando o conjunto de ultrajes que ela sofreu. Por isso, no final do parágrafo, Demóstenes afirma que seus tutores são os verdadeiros inimigos da família, não se mostrando os parentes e os amigos que o pai esperava, constituindo isso uma forte evidência de que os laços de amizade entre as casas se desfizeram com a morte do patriarca.

Continuando seu apelo aos juízes, no penúltimo parágrafo mais uma vez retoma o tema do infortúnio que se abateu sobre sua família por causa da falta de comprometimento dos tutores e cita a *hybris* para caracterizar a ação deles e para finalmente pedir o voto favorável aos juízes:

É correto não ter compaixão (ἐλεεῖν) daqueles entre os homens que são injustos, mas sim daqueles que inesperadamente sofrem infortúnios; nem daqueles que roubam, mas sim de nós que estamos há muito tempo privados das posses que nosso pai nos deixou e sofreremos ultrajes (ὕβριζομένους) além do risco que corremos agora de perder os direitos cívicos (ἀτιμίας).⁹⁶²

O segundo discurso do processo contra Áfobo traz várias referências ao primeiro processo e é marcado pelo apelo emocional. É um discurso mais curto e continua com o mesmo tom acusatório contra o tutor. A argumentação se concentra em um ponto mais específico, o que indica que esse foi o elemento mais trabalhado pelo adversário no discurso anterior. De acordo com Áfobo, ele não foi o responsável pela dilapidação do patrimônio, já que a fortuna se perdeu, pois o avô materno de Demóstenes tinha uma dívida com a cidade e o dinheiro foi recolhido para pagamento dessa suposta dívida. A opção por essa argumentação por parte de Áfobo também indica a presença de uma rixa

⁹⁶¹ Demóstenes: *Contra Áfobo I*: 65. ὥστε καὶ δωρεὰς παρ' ἡμῶν προσλαβόντες ἵνα δικαίως ἐπιτροπεύσωσι, τοιαῦτ' εἰς ἡμᾶς ὕβρικασι.

⁹⁶² Demóstenes: *Contra Áfobo I*: 68. δίκαιοι δ' ἔστ' ἐλεεῖν οὐ τοὺς ἀδίκους τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ τοὺς παραλόγως δυστυχοῦντας, οὐδὲ τοὺς ὁμῶς οὕτως τἀλλότρη' ἀποστεροῦντας, ἀλλ' ἡμᾶς τοὺς πολὺν χρόνον ὧν ὁ πατήρ ἡμῶν κατέλιπεν στερομένους καὶ πρὸς ὑπὸ τούτων ὕβριζομένους καὶ νῦν περὶ ἀτιμίας κινδυνεύοντας.

com a família da mãe do orador, sobre a qual não se pode afirmar se foi estabelecida antes ou depois da tutoria.

Demóstenes, então, passa a se concentrar na refutação de que seu avô fosse devedor, acusando Áfobo de calúnia. Ao contrário do primeiro discurso, nesse não há referência à *hybris* e a referência religiosa se dá por meio do termo *anosios*, nos parágrafos 15 e 16. Nessa passagem, Áfobo é caracterizado como contrário aos ditames religiosos por não ter cumprido o testamento de seu pai, deixando a mãe e irmã do orador sem os casamentos apesar de ter recebido e gasto os dotes. Depois narra o incidente com Trasíloco e o restante do discurso lamenta sua má condição financeira.

Não conhecemos qual foi a defesa de Áfobo diante dos argumentos desenvolvido no segundo discurso de Demóstenes, mas sabemos que os juízes votaram a favor de Demóstenes. Os dois novamente fazem um novo discurso, agora para os juízes decidirem qual o valor da multa pecuniária. Áfobo propõe o pagamento de um talento, já que essa era a quantia que poderia pagar. Para convencer os juízes, Áfobo leva seu cunhado Onetor com os olhos repletos de lágrimas para testemunhar sua incapacidade de pagar um valor maior (*Contra Onetor I: 32*). Demóstenes propõe o pagamento de uma quantia bem mais elevada, de 10 talentos, mas que mesmo assim seria menor do que o total deixado por seu pai. Esse valor corresponderia a todas as posses de Áfobo. E mais uma vez, os juízes concordaram com Demóstenes (*Contra Áfobo III: 8*).

Para evitar o pagamento da dívida, Áfobo tenta mais uma manobra judiciária. Ele acusa Fano de ter prestado um falso testemunho favorável a Demóstenes, movendo uma *dike pseudomartyrion*. A intenção era que, caso ganhasse o processo, depois instauraria contra Demóstenes uma ação por corrupção de testemunho e a punição era o pagamento de uma multa com o valor tão alto quanto o que deveria pagar ao orador. Demóstenes prepara o discurso de defesa, que constitui o *Contra Áfobo III*. Ele atua como *synegoros* do *Contra Áfobo III* e a data do processo é de aproximadamente 362/1⁹⁶³, logo após a derrota de Áfobo no tribunal sobre o processo de dilapidação do patrimônio.

O debate em torno da autenticidade desse discurso foi intenso, principalmente ao longo dos séculos XIX e XX, já que se levantou a hipótese de que seria apenas um exercício retórico. A dúvida em torno dele é baseada principalmente na apresentação de quatro tutores para Demóstenes e não somente de três como nos anteriores. No

⁹⁶³ MacDowell: 2009: 45.

parágrafo 29, o pai de Demofonte, chamado Démon, também é listado como tutor. A hipótese mais provável para a menção de Démon, segundo MacDowell, defensor da autenticidade do discurso, é que, na época em que o pai de Demóstenes faleceu, Demofonte, que deveria casar com a irmã do orador, era um adolescente e como menor de idade precisava do pai para intermediar as transações legais⁹⁶⁴.

De qualquer maneira, o discurso é uma fonte valiosa para entender o procedimento dos testemunhos nos tribunais atenienses, em especial quando havia suspeita de que um falso testemunho foi encaminhado ao tribunal. Esse ato era considerado uma ofensa grave para a sociedade ateniense, já que representava a quebra direta de um juramento prestado diante da cidade e dos deuses.

O testemunho questionado por Áfobo é de Fano a respeito da oficina de facas. Nessa oficina, trabalhava um escravo de confiança de nome Mílias. Era ele quem melhor conhecia as finanças do empreendimento (*Contra Áfobo I*: 19; 22). De acordo com o testemunho de Demóstenes, seu pai pouco antes de morrer concedeu a liberdade a Mílias pelos serviços prestados à família, se tornando, assim, um homem livre. Mas ele continuou a morar na casa de Demóstenes e a trabalhar na fábrica de facas. Dessa forma, a liberdade do homem não pode ser constatada de maneira precisa e pelo conjunto da situação pode-se inferir que haveria uma grande possibilidade de o homem continuar a ser um escravo. Áfobo desejava obter o testemunho de Mílias a respeito da oficina, mas se ele realmente fosse um escravo, esse testemunho somente teria validade se obtido sob tortura e com a permissão do dono⁹⁶⁵.

Demóstenes nega a tortura a Mílias, afirmando que ele era um homem livre e que Áfobo conhecia sua condição de liberto (*Contra Áfobo III*: 31). Mas mesmo assim Demóstenes não o convoca para testemunhar, mas sim a Fano, outro funcionário da oficina, que comprova a presença de Áfobo no momento em que o pai de Demóstenes libertou o antigo escravo.

A narrativa sobre os fatos no *Contra Áfobo III* é breve, indicando que os juízes já conheciam e ainda recordavam das desavenças entre Demóstenes e Áfobo, bem como os testemunhos apresentados durante a disputa judicial anterior.

O início do discurso é marcado pela demonstração do caráter de Áfobo, para evidenciar que suas ações foram feitas de má fé e para isso pede o auxílio dos deuses para que os juízes o escutem com imparcialidade (*Demóstenes: Contra Áfobo III*: 1;

⁹⁶⁴ MacDowell: 2009: 45.

⁹⁶⁵ Cf. 3.5.

ῥῶν δὲ σὺν θεοῖς εἰπεῖν), apelo comum na retórica. A referência religiosa se concentra no caráter sagrado do juramento, que Áfobo desrespeita ao utilizar todos os subterfúgios para tentar esquivar-se ao pagamento que foi determinado no tribunal.

Em todo o discurso, Demóstenes apresenta várias opções ao testemunho do escravo Mílias, demonstrando que ele não seria uma peça chave para o processo e que apenas confirmaria a má administração de Áfobo. Uma dessas opções é a mãe de Demóstenes, que se oferece para jurar sob a cabeça de seus filhos a fim de confirmar que Áfobo conhecia a verdadeira condição de Mílias (*Contra Áfobo III*: 26, 33, 54, 55). As mulheres não poderiam prestar testemunho em tribunal, mas podiam prestar um juramento na presença de um árbitro. O juramento mais comum era sob a vida dos filhos o que continha uma grande carga emocional, uma vez que colocava em risco a continuidade da família com a possibilidade de morte dos herdeiros diante do perjúrio que desencadearia a ação de forças sobrenaturais⁹⁶⁶. Ao repetir por quatro vezes no discurso a disponibilidade de sua mãe para jurar, o orador dá um sentido de veracidade nas suas palavras, já que uma mãe não colocaria a vida de seus filhos em perigo tão grande, e se ela estivessem mentido, ele próprio seria o principal prejudicado.

9.5.2 *Contra Onetor*

Como não conseguiu escapar ao pagamento com o processo por falso testemunho, Áfobo tenta uma nova manobra judicial, mas dessa vez com o auxílio de seu amigo Onetor. Sobre Onetor sabe-se que, além de possuir uma considerável riqueza, por ser dono de uma propriedade avaliada em trinta talentos (*Contra Onetor I*: 10), também tinha bons conhecimentos retóricos. Frequentou a escola de Isócrates, que como já vimos era a mais cara de Atenas, e constava na sua lista como sendo um dos alunos de destaque⁹⁶⁷. Mas sua eloquência não foi suficiente para vencer Demóstenes no tribunal.

Na disputa judicial entre Onetor e Demóstenes, não é mencionado nenhum aspecto relacionado ao falso testemunho, o que indica que a argumentação do *Contra Áfobo III* era fraca e que rapidamente foi abandonada por Áfobo para se dedicar ao processo em que Onetor estava envolvido. *Contra Onetor I* e *Contra Onetor II*

⁹⁶⁶ Cf. 2.1.2.

⁹⁶⁷ MacDowell: 2009: 54.

correspondem aos discursos de número 30 e 31 do *corpus Demosthenicum* e tratam da tentativa de Demóstenes de conseguir uma fazenda como parte da dívida de Áfobo.

Depois de perder a ação contra Demóstenes, Áfobo se muda para Mégara, onde se torna meteco (*Contra Áfobo III*: 3). Suas visitas a Atenas eram constantes e passava grande parte do tempo em uma fazenda que anteriormente pertencia a Onetor. Onetor e Áfobo eram amigos e reforçaram essa aliança por meio do casamento do último com a irmã do primeiro.

Antes do casamento arranjado entre os amigos, a irmã de Onetor, cujo nome não é citado, era esposa de Timócrates, dono de uma fazenda avaliada em aproximadamente dez talentos (*Contra Onetor I*: 10). Somente a partir dos discursos de Demóstenes não se pode avaliar melhor a identidade de Timócrates, principalmente no que se refere a sua influência política, já que esse nome era muito comum em Atenas⁹⁶⁸, e por outro lado por não encontramos qualquer referência a ele em outras fontes.

A proposta do novo casamento entre a irmã de Onetor e Áfobo foi acordada pelos três homens envolvidos sem muitas objeções. Timócrates tinha interesse no divórcio, pois esperar casar com uma *epikleros* e, assim, ampliar seu patrimônio. O segundo matrimônio da irmã de Onetor aconteceu em 366, pouco antes de Demóstenes atingir a maioridade e iniciar os processos contra os tutores⁹⁶⁹.

Em razão do divórcio, Timócrates deveria devolver o dote a Onetor e esse valor seria repassado para Áfobo por causa do matrimônio. O valor do dote era de aproximadamente um talento. Timócrates alega não ter condições de pagar todo o dote de uma só vez. Os três homens acordam que o pagamento seria parcelado, devendo Timócrates pagar diretamente para Áfobo. Na perspectiva de Demóstenes, o acordo foi aceito por Áfobo por imaginar que perderia uma ação judicial caso o orador intentasse uma. Assim, se tivesse uma grande quantia de dinheiro em mãos rapidamente os juízes poderiam transferi-la para Demóstenes. O orador defendeu sua perspectiva ao longo dos dois discursos e a usou para reforçar o caráter de seu tutor, como um sujeito capaz das mais perversas manobras para se apropriar da riqueza alheia.

Como Áfobo se esquivava do pagamento de sua dívida, Demóstenes se dirige até sua propriedade para confiscá-la. O valor da terra juntamente com alguns escravos correspondia ao saldo devedor de dez talentos. Contudo a mesma propriedade era

⁹⁶⁸ MacDowell: 2009: 54.

⁹⁶⁹ MacDowell: 2009: 54.

reivindicada por Onetor sob a alegação de que Áfobo não tinha devolvido todo o dote após o divórcio com a sua irmã, pois tinham recentemente desfeito a união.

O processo envolvendo Demóstenes e Onetor aconteceu entre 362-60⁹⁷⁰ e é uma *dike exoules*⁹⁷¹, uma ação judicial em consideração à terra. Um intenso debate gira em torno desse procedimento, mas há um consenso sobre o aspecto de que é uma garantia legal para a execução de um veredito anterior, no qual o queixoso mantinha a legitimidade da posse de um bem que tinha entrado novamente em disputa. Há quatro situações em que poderia ser utilizado: a primeira, como uma ação movida por aquele que tem mais direito do que o atual proprietário; segunda, por um credor hipotecário; terceiro, por questão de herança e, por fim, por quem comprou um terreno da cidade. Sobre esse tipo de ação tem-se a lei atribuída a Sólon que indica que, quando alguém se apropria de um bem que já havia sido destinado a outro por medida judicial, a pessoa se torna devedora da cidade, pagando uma multa do mesmo valor do bem: “Também se apresenta ao 5º axon de Sólon: <<*dike exoules*: se alguém desapossa outrem dos bens que ganhou em processo, o valor em questão passa a devê-lo ao Estado e também ao particular, o mesmo a cada um deles>>”⁹⁷².

A principal defesa de Demóstenes sobre a reivindicação de Onetor se baseia no divórcio entre a irmã do adversário e Áfobo, cuja real existência é questionada. Se o divórcio não ocorreu, então Áfobo não deve nada para Onetor. Para o orador, o divórcio foi arranjado para parecer que Áfobo não tinha dinheiro, uma vez que deveria devolver o dote. A irmã de Onetor ainda continuava morando na fazenda com Áfobo, mesmo com o registro do divórcio apresentado ao arconte. Como a irmã de Áfobo não tinha realizado nenhum novo matrimônio era difícil uma mulher se separar para voltar a morar com seu antigo *kyrios*, nesse caso, seu irmão. O mais usual era que outro pretendente fosse rapidamente (ou inclusive previamente) escolhido, como aconteceu no divórcio dela com Timócrates.

Juntamente com a questão da veracidade do divórcio, Demóstenes questiona o pagamento do dote. Para ele, Áfobo nunca o recebeu e, por conseguinte, Onetor não tem nenhum direito sobre a fazenda. Nos dois discursos, o orador defende que uma trama foi armada por Áfobo e Onetor para prejudicá-lo financeiramente e não conseguir reaver o

⁹⁷⁰ MacDowell: 2009: 55.

⁹⁷¹ Harrison: 1971: 217-220; MacDowell: 1986: 154-155.

⁹⁷² Sólon: 36aR (*Schol. Gen. Hom. Il.* 21. 882). Tradução de Leão (2001).

patrimônio de seu pai. Outro indício da não existência de débito entre eles é que ambos continuam amigos, o que deveria ser improvável diante de uma dívida.

A raiva e o descontentamento de Demóstenes em mover outro processo ligado a Áfobo podem ser percebidos logo no início do discurso em que se utiliza a *hybris* para caracterizar a maneira como Onetor o recebeu na propriedade. Por causa de seu comportamento ultrajante, Onetor na visão de Demóstenes é merecedor das mais severas punições: “Mas fui expulso de maneira ultrajante (ὕβριστικῶς) por ele [Onetor] das terras que eram propriedade de Áfobo quando ele perdeu a ação jurídica contra mim”.⁹⁷³

Com essa operação, Demóstenes logo no começo do discurso explicita que tem direito sobre a propriedade, já que sua entrada não constitui nenhuma violação de direito e por isso não deveria ser tratado dessa maneira, sendo novamente uma vítima das maquinações de Áfobo. É curioso perceber que a posição de vítima e o uso da *hybris* foram utilizados pelo orador também quando estava numa situação reversa: a invasão de sua propriedade por Trasíloco e Mídias (*Contra Mídias*: 79). Assim, Demóstenes foi vítima da *hybris* dos irmãos e os expulsou legitimamente da sua propriedade⁹⁷⁴. O ultraje está ligado ao pronunciamento de palavras inapropriadas para a mãe e a irmã. Por causa disso, a *hybris* faz com que eles percam o direito legítimo de adentrar na propriedade para o inventário da *antidosis*, se tornando num importante argumento caso eles protestassem contra Demóstenes.

A *hybris* aparece novamente, próximo ao final do discurso, para indicar mais uma vez o comportamento de Onetor com Demóstenes. Ele o ultrajou quando o orador solicitou testemunhos que confirmassem o divórcio de Áfobo: “E não apresentou testemunhas para garantir que o dote tinha sido dado e nem entregou como prova as escravas que estariam ao corrente de que o divórcio da irmã era efetivo, mas reagiu à minha reclamação de maneira ultrajante e insolente (ὕβριστικῶς πάνυ καὶ προπηλακιστικῶς)”.⁹⁷⁵ A reação contrária à apresentação dos testemunhos, principalmente os obtidos sobre tortura, era esperada, já que eles confirmariam a continuidade da união entre Áfobo e a irmã de Onetor e dariam ganho de causa ao

⁹⁷³ Demóstenes: *Contra Onetor I*: 2. ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς γῆς, ἣν Ἄφοβος ἐκέκτηθ' ὅτ' ὠφλίσκανέ μοι τὴν δίκην, ὕβριστικῶς ὑπ' αὐτοῦ πάνυ ἐξεβλήθην.

⁹⁷⁴ Cf. 7 e 9.5.

⁹⁷⁵ Demóstenes: *Contra Onetor I*: 36; οὐτε μάρτυρας παρεχόμενος τὴν προῖχ' ὡς ἀπέδωκεν, οὐτ' εἰς βάσανον ἐκδιδούς τὰς συνειδυίας περὶ τοῦ μὴ συνοικεῖν τὴν ἀδελφὴν, ὅτι ταῦτ' ἤξιουν, ὕβριστικῶς πάνυ καὶ προπηλακιστικῶς οὐκ εἶα μ' αὐτῷ διαλέγεσθαι.

orador. O elemento diferenciador é o ultraje e a violência com que Onetor fez as objeções, comportamento que não era o esperado de um cidadão.

Não há referências a *eusebeia* ou *asebeia* e seus derivados. Ainda assim, o aspecto religioso é ressaltado quando se citam os juramentos, acrescentando que Onetor cometeu perjúrio sobre o dote. No *Contra Onetor I* (9-10), Onetor é acusado de mentir com relação ao recebimento do dote por Áfobo. Já no *Contra Onetor II* (8-9), ele é acusado de ter mentido sobre o valor do dote, que não era de um talento, mas de 8000 dracmas. Nesse momento, o orador utiliza o perjúrio para afirmar que Onetor não tinha escrúpulos, pois era capaz de ações tão condenáveis. Assim, no perjúrio não é ressaltada a capacidade de se atrair uma potência maléfica para si, mas as características de cidadão, indicando que uma pessoa que faz isso na esfera privada poderia causar grandes prejuízos na cidade.

9.6 Demóstenes logógrafo

Depois da análise dos discursos em que Demóstenes estava envolvido diretamente, passaremos à investigação de seu trabalho como logógrafo. Dedicaremos a nossa atenção a dois discursos – o *Contra Beoto* e o *Contra Macártato*. O primeiro apresenta uma disputa familiar e permite conhecer as relações conflituosas entre os meios-irmãos que recorreram aos tribunais para resolver suas contendas. O motivo da briga era pouco habitual: a garantia de uso de um nome perante os cidadãos. A partir dessa briga familiar é possível perceber a importância da ascendência para a constituição da identidade e do estatuto social da pessoa, já que o sujeito é reconhecido na pólis a partir da família a que pertence. Como veremos no discurso, não possuir o nome ligado à linhagem paterna poderia ser motivo para discriminação social. O outro discurso sobre o qual nos deteremos - *Contra Macártato*⁹⁷⁶ - trata de uma disputa por herança e utiliza os elementos do ultraje e da religiosidade de maneira muito semelhante à desenvolvida por Iseu.

⁹⁷⁶ Cf. 5.

9.6.1 *Contra Beoto*

Mantíteo contratou os serviços de Demóstenes no processo judicial contra seu meio-irmão Beoto, filho do mesmo pai, mas de mãe diferente. Há duas ações envolvendo a disputa familiar entre os dois. O *Contra Beoto I*, de número 39, é sobre a disputa pelo nome dado pelo patriarca. Beoto por ser mais velho acredita ter mais direito sobre o nome Mantias, nome do avô paterno e também do cliente de Demóstenes. *Contra Beoto II*, de número 40, é a respeito do direito ao dote das mães falecidas, já que aparentemente o pai ficou com o dote de ambas as mulheres. Entre os dois discursos não há grandes diferenças de estilo e também não há elementos contundentes para negar a autoria de Demóstenes⁹⁷⁷.

Mantíteo e Beoto são filhos de Mantias, político do demo de Tórico que se casou com uma jovem proveniente de uma distinta e rica família ateniense. Aparentemente antes desse matrimônio, ela já era casada e tinha um filho, chamado Cléon, e três filhas⁹⁷⁸. Da união com Mantias nasceram mais dois filhos. O mais velho recebeu o nome de Mantíteo. O caçula, de nome desconhecido, morreu na infância e logo depois a mãe também faleceu.

Antes de contrair essas núpcias, Mantias também se relacionava com uma mulher chamada de Plângon: “Ele teve relações com Plângon, a mãe destes indivíduos, pois então de que modo foi, não me compete.”⁹⁷⁹ Não é possível determinar com precisão a natureza do relacionamento estabelecido entre Mantias e Plângon, se eles eram efetivamente casados ou estavam em concubinato. Há real possibilidade de ele ter sido casado primeiro com Plângon e depois se haver divorciado para casar com a filha de Poliartos, motivado por interesses financeiros ou políticos.

O fato de Mantíteo referir a ela pelo primeiro nome indica que não seria uma mulher de respeito, uma vez que as mulheres respeitadas eram denominadas como filhas, esposas ou mães de determinado cidadão⁹⁸⁰ (*Contra Beoto I*: 8; 9). Deve-se também considerar a possibilidade de chamá-la pelo nome para desmerecer a ação judicial de Beoto, já que ele seria um filho ilegítimo de Mantíteo⁹⁸¹.

⁹⁷⁷ Usher: 2001: 261.

⁹⁷⁸ MacDowell: 2009: 66.

⁹⁷⁹ Demóstenes: *Contra Beoto II*: 8. Tradução de Curado (2008).

⁹⁸⁰ MacDowell: 2009: 69.

⁹⁸¹ Há um claro intuito de denegrir a imagem de Plângon. (Curado: 2008: 291) Cf. *Contra Beoto I*: 9; *Contra Beoto II*: 2, 8, 10, 11, 20, 27, 51, 61.

Com Plângon, Mantias teve dois filhos, o mais velho era Beoto e o outro chamado de Pânfilo, em referência ao avô materno. Plângon reclamava a legitimidade da paternidade e pedia o reconhecimento dos filhos para que fossem inseridos no mesmo demo de Mantias. O reconhecimento se deu somente pouco depois da separação, através de uma artimanha em que ela jurou no Delfínion que os filhos eram dele, o contrário do que tinha combinado com Mantias. Ela havia feito um acordo, em que normalmente aceitaria receber dinheiro e em troca não buscaria o reconhecimento de Mantias para seus filhos (*Contra Beoto II*: 11). No discurso um dos elementos que fizeram Plângon enganar Mantias foi sua beleza. Ela era caracterizada “como uma mulher de grande beleza” (*Contra Beoto II*: 27)⁹⁸². Isso o fez ficar completamente apaixonada por ela. Plângon com esperteza soube usar a situação e fazer com que Mantias sustentasse sua vida luxosa: “Plângon, a mãe destes indivíduos, que consigo os alimentava e também numerosas escravas, e ela mesma vivia com grande luxo”⁹⁸³.

Assim, o reconhecimento da paternidade se deu de forma tardia, já que acontecia logo após o nascimento. Em Atenas, após o décimo dia do parto, o pai reconhecia o filho e o erguia diante da fogueira dedicada a Héstia, no processo chamado *dekate*. Com 18 anos, o filho era registrado na fratria e posteriormente no demo. Segundo Beoto, o pai realizou a *dekate*, mas não o inscreveu nem na fratria, nem no demo quando ele completou 18 anos. O mesmo aconteceu com seu irmão. Para Mantíteo, o pai nem ao menos realizou a *dekate*, reafirmando assim a natureza ilegítima da relação do pai com Plângon (*Contra Beoto I*: 39).

Depois da morte do pai, Beoto reclamava que o seu nome verdadeiro era Mantíteo em referência ao avô paterno, pois ele era o filho mais velho (*Contra Beoto I*: 27). Beoto seria apenas um apelido dado numa brincadeira. Esse nome era ofensivo, pois os beócios eram vistos como estúpidos pelos atenienses⁹⁸⁴. A disputa entre os dois jovens gira então em torno da posse do nome do avô paterno e não do reconhecimento da paternidade, visto que isso foi realizado por Mantias antes de morrer.

A consequência direta do reconhecimento da paternidade era a participação na divisão de bens de Mantias, o que efetivamente aconteceu, já que cada filho tinha direito a um terço da herança (*Contra Beoto I*: 9). Esse fato é utilizado pelo orador para fazer um apelo emocionante a Beoto para que ele desistisse da causa, afirmando que ele já era

⁹⁸² Um grande poder é atribuído à beleza, capaz até mesmo de conduzir os comportamentos masculinos. Vide Curado: 2008: 299- 316, em que a autora analisa a influência da beleza através do caso de Helena.

⁹⁸³ Demóstenes: *Contra Beoto II*: 51. Tradução de Curado (2008).

⁹⁸⁴ MacDowell: 2009: 68.

reconhecido como filho e estava garantido o seu direito à sucessão e que inclusive participava dos rituais religiosos do *oikos* (*Contra Beoto I*: 34 a 36). Nesse apelo, ele ressalta que não desejava que membros da família se tornassem inimigos, o que acabou por se concretizar no *Contra Beoto II*, onde há referências à inimizade entre ambos e ao uso da força física para fazer ameaças.

Sobre o processo jurídico utilizado no *Contra Beoto I* não se tem clareza sobre qual seria a ação. Ela poderia ser uma *diadikasia*, ação em que os juízes optavam a favor de um dos reclamantes, ou uma *dike blabes*, uma ação por danos. Mas nenhuma das duas soluções é satisfatória para o que é apresentado no discurso⁹⁸⁵. Para MacDowell (2009: 70) não haveria um nome específico para a ação, correspondendo a um simples caso privado, uma *dike*.

Também não se tem certeza das razões que envolvem o pedido de troca de nomes pleiteado por Beoto, uma vez que a paternidade tinha sido reconhecida e ele participava do processo sucessório. Pode-se considerar que ele considerava o nome degradante ou que acreditava ter mais direitos por ser o mais velho. Seja qual for a motivação, Mantíteo em sua defesa enumera os diversos problemas resultantes caso os dois tivessem o mesmo nome (*Contra Beoto I*: 7-12). Um desses problemas era que poderiam ser confundidos no espaço público, podendo haver golpes e trapaças envolvendo o seu nome.

A intenção de alterar o nome é vista como uma ofensa para Mantíteo, já que cabe ao filho preservar o nome dado pelo pai, porquanto é por meio desse nome que ele teve acesso à cidadania e à participação na partilha dos bens. Ele afirma que o pai não concordaria com a atitude de Beoto e que a justificativa dada por ele (ser um nome ofensivo) não tinha sentido. É nesse contexto que aparece a *hybris*, que é utilizada para reproduzir a fala de Beoto explicando que esse nome o ultrajava: “Ora é isso mesmo que penso: ou junta teu nome ao de outro pai ou conserva aquele que ele te deu. Por Zeus! Dir-se-á que esse nome te foi dado para ultraje e insulto (ὕβρει καὶ ἐπηρείᾳ).”⁹⁸⁶

No último parágrafo, ao fazer o apelo aos juízes, utiliza a *eusebeia* solicitando a eles que sejam movidos por esse sentimento no momento do veredito, já que ao concederem o voto favorável a Beoto permitiram uma lei em que os filhos poderiam

⁹⁸⁵ Samaranch: 1969: 838; Falcó: 2007: 111.

⁹⁸⁶ Demóstenes: *Contra Beoto I*: 31-32. ταῦτὰ τοίνυν ταῦτ' ἐγὼ σ' ἀξιῶ, ἢ πατρὸς ἄλλου σεαυτὸν παραγράφειν, ἢ τοῦνομ' ἔχειν ὃ 'κεῖνος ἔδωκε σοι. νῆ Δί', ἀλλ' ὕβρει καὶ ἐπηρείᾳ τινὶ τοῦτ' ἐτέθη σοι.

escolher os nomes, contrariamente ao que dita a tradição, segundo a qual a decisão é da responsabilidade dos pais:

Portanto, é justo que o critério que observais quando se trata das vossas crianças seja, por piedade (εὐσεβῆς), aplicado também ao nosso caso. E assim que se decida segundo o critério mais justo, de acordo com as leis, com os juramentos (κατὰ τοὺς νόμους καὶ κατὰ τοὺς ὄρκους) e com anuência da outra parte, é o que estou a pedir, ó atenienses, de maneira moderada e justa, e não como o meu adversário, de forma imoderada e inusitada.⁹⁸⁷

Dessa maneira, a *eusebeia* é utilizada no argumento de defesa da manutenção da tradição, segundo a qual os filhos devem respeitar a decisão dos pais e a cidade tem o dever de preservar a ordem dentro da família.

Contra Beoto II narra a disputa a respeito do valor do dote das mães, mas o verdadeiro interesse reside na manutenção das propriedades de Mantíteo, principalmente a casa e os escravos que trabalhavam nela. Ao contrário do primeiro discurso, sua estrutura é mais convencional. Logo no início, o orador apresenta as emoções e hostilidades em decorrência da contenda anterior e no decorrer da narrativa acrescenta várias características de seus meio-irmãos que são capazes de caluniar e cometer perjúrio para atingir seus objetivos (*Contra Beoto II*: 32).

De acordo com Mantíteo, sua mãe casou com o dote de um talento, que agora deveria herdar em decorrência do seu falecimento. Esse valor era, aproximadamente, o da casa, e sua intenção era manter-se nela como uma equiparação ao dote. Contudo, Beoto e Pânfilo reclamavam o valor do dote de sua mãe e também queriam ficar com a casa.

Antes da disputa, os três irmãos viviam na casa até que Mantíteo com a sua filha resolveu sair temendo por sua integridade física (*Contra Beoto II*: 56-7). Não há qualquer referência nesse discurso aos argumentos religiosos e de ultraje, apesar de constar o medo provocado pela violência e o desvio do caráter dos irmãos.

⁹⁸⁷ Demóstenes: *Contra Beoto I*: 41. οὐκοῦν ὁ δίκαιον τῆ γνώμη τοῖς ὑμετέροις αὐτῶν παισὶν ὑπελήφατε, τοῦτο καὶ περὶ ἡμῶν εὐσεβῆς γνῶναι. ὥστε καὶ κατὰ τὴν δικαιοτάτην γνώμην καὶ κατὰ τοὺς νόμους καὶ κατὰ τοὺς ὄρκους καὶ κατὰ τὴν τούτου προσομολογίαν ἐγὼ μὲν μέτρι' ὑμῶν, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δέομαι καὶ δίκαι' ἀξιῶ, οὗτος δ' οὐ μόνον οὐ μέτρια, ἀλλ' οὐδ' εἰωθότα γίγνεσθαι.

9.6.2 *Contra Macártato*

No discurso há sete referências a *hybris*, que se concentram entre os parágrafos 70 e 80 (71, 72, 75, 77, 84). Essa parte ocorre logo após a citação das leis de homicídio e dos deveres dos parentes com relação ao morto, principalmente no que se refere aos cuidados funerários⁹⁸⁸. As referências estão relacionadas com uma forma de impiedade: arrancar as oliveiras.

A oliveira (*elaa*) era uma árvore sagrada, presente da deusa Atena à cidade. Além disso, era uma importante fonte econômica. Por essas características, o cultivo de oliveira sempre foi acompanhado de perto pela pólis. Era crime arrancar oliveiras da propriedade e quando isso acontecia deveria ser paga uma multa de 200 dracmas por cada árvore retirada. Também havia as oliveiras sagradas (*moriai*) que faziam parte do domínio da cidade e cujos frutos eram recolhidos sob a supervisão do Areópago. Quem destruísse essa propriedade poderia sofrer uma ação por impiedade (*graphe asebeias*). Além disso, tem-se um terceiro nome para denominar as oliveiras, *sekos*, dado às árvores das quais restava apenas o tronco.

Lísias, no discurso *Sobre a oliveira*, de número 7, defende seu cliente que se apresenta ao Areópago sob a acusação de ter destruído as oliveiras de sua propriedade. Ele alega que retirou do território recém adquirido apenas troncos (*sekoî*) de oliveiras queimadas e destruídas durante a invasão dos Lacedemônios. Também alega que, se tinha havido oliveiras no terreno, elas haviam sido arrancadas antes de ele o comprar. No discurso, o principal interesse para a remoção das oliveiras é econômico, verificando-se a intenção de ganhar dinheiro com a venda dos troncos:

Se eu tivesse feito uma tal coisa, que lucro poderia ter tido com a remoção [do olival] ou que prejuízo enfrentaria se o preservasse, e também o que faria eu às escondidas e o que sofreria sendo descoberto por vós? Pois toda a gente faz essas tais coisas não por ultraje (ὕβρεως), mas por causa do lucro.⁹⁸⁹

Também foi motivados por interesses próprios que Macártato e Teopompo, que usufruíram da propriedade de Hágnias II, destruíram as oliveiras nela presentes. Ambos são sempre caracterizados como dispostos a transgredir as leis, principalmente para

⁹⁸⁸ Cf. 3.2 e 9.1.

⁹⁸⁹ Lísias: *Sobre a Oliveira*: 12-13. εἶπερ τοιούτοις ἔργοις ἐπεχείρουν, καὶ ὃ τι κέρδος ἐγίγνετο τῷ ἀφανίσαντι καὶ ἥτις ζημία περιποιήσαντι, καὶ τί ἂν λαθῶν διεπραξάμην καὶ τί ἂν φανερὸς γενόμενος ὑφ' ὑμῶν ἔπασχον. πάντες γὰρ ἄνθρωποι τὰ τοιαῦτα οὐχ ὕβρεως ἀλλὰ κέρδους ἕνεκα ποιοῦσι.

lucrar rapidamente a partir da propriedade herdada. Para conseguir mais dinheiro, eles venderam a madeira dos olivais, arrancando-as pela raiz. Segundo o testemunho dos vizinhos da propriedade, eram mais de mil árvores que por sua boa qualidade eram admiradas (*Contra Macártato*: 69, 70).

A retirada das oliveiras é considerada um ultraje tanto ao morto quanto à cidade, numa clara indicação de que o ato ofende mais a coletividade da pólis, já que afeta diretamente um dos seus símbolos religiosos e uma de suas fontes de riqueza, do que um só indivíduo e por isso o esforço da pólis em impedi-lo: “Se então, senhores juízes, tivessem cometido somente contra o morto ultrajes (ὕβριζον), isso seria uma coisa terrível, embora menor. Mas agora, ao transgredirem as leis (παρανενομήκασιν), eles cometeram este ultraje (ὕβρικός) contra toda a cidade.”⁹⁹⁰ Primeiro, por representar a destruição de um patrimônio que era cuidado pelo morto, contingência que pode ser comprovada pelo fato de as árvores chamarem a atenção da vizinhança; segundo, por desprezar as leis cívicas, destruindo as oliveiras repletas de caráter sagrado.

A prova do ultraje se dá através da apresentação da lei que regulamenta o corte das oliveiras (*Contra Macártato*: 71). De acordo com o relato, os únicos casos em que era permitido arrancar uma oliveira em território ateniense eram: quando se estava ao serviço de um santuário, para fazer uma oferenda ao morto ou para fins particulares. Mesmo nesses casos somente poderiam ser retiradas no máximo duas oliveiras ao ano e deveria ser paga uma taxa de 100 dracmas, sendo que um décimo desse montante ia para o tesouro da deusa Atena. Quando não havia correspondência desses casos, a ação era apresentada aos arcontes e se a pessoa fosse condenada deveria pagar uma multa à cidade e à deusa.

Depois da apresentação da lei, o orador reafirma a seriedade com que a cidade tratava o assunto e aumenta a lista de delitos dos adversários, tanto em relação à família quanto à cidade. Ele clama para que os juízes os protejam dos ultrajes sofridos através da condenação de Macártato: “A lei portanto é bem severa. Mas ponderem agora, senhores juízes, aquilo que nós sofremos no passado desses homens, o ultraje (ὕβρεως) que deles recebemos”.⁹⁹¹

⁹⁹⁰ Demóstenes: *Contra Macártato*: 71. Εἰ μὲν τοίνυν, ὧ ἄνδρες δικασταί, τὸν τετελευτηκότα μόνον ὕβριζον ταῦτα διαπραξάμενοι, δεινὰ μὲν <ἄν> ἐποίουν, ἦτον δέ· νῦν δὲ καὶ εἰς ὅλην τὴν πόλιν ταυτὶ ὕβρικόςι καὶ παρανενομήκασιν.

⁹⁹¹ Demóstenes: *Contra Macártato*: 72. Ὁ μὲν νόμος οὕτος οὕτως ἰσχυρός. ἐκεῖνο δ' ἐνθυμείσθε πρὸς ὑμᾶς αὐτούς, ὧ ἄνδρες δικασταί, τί ποτ' οἴεσθ' ἡμᾶς πάσχειν ἐν τῷ παρεληλυθότι χρόνῳ ὑπὸ τούτων καὶ ὑπὸ τῆς ὕβρεως τῆς τούτων.

Além desse caso, a *hybris* também é utilizada para expressar o desrespeito quanto aos critérios de adoção, já que os adversários não realizam os deveres devidos aos mortos e à família. E mais uma vez a comprovação do comportamento ultrajante se dá por meio da apresentação de uma lei. No parágrafo 75, é demonstrada a lei em que é de responsabilidade do arconte zelar para que não ocorram ultrajes (ὕβριστής) contra os órfãos, epicleras, viúvas, casas sem herdeiros e grávidas⁹⁹². Caso se comprove essa situação cabe ao magistrado encaminhar a queixa ao tribunal e se o réu for condenado pode sofrer uma punição tanto com relação a sua pessoa quanto aos seus bens.

Depois, no parágrafo 77, ao prosseguir com suas acusações de descaso de Macártato com relação ao *oikos* do qual é herdeiro, caracteriza seu adversário como tendo realizado ultrajes (ὕβριστής). Isso porque mesmo tendo um filho homem e outros varões por parte da família paterna, escolhe para a continuidade do *oikos* de Hágrias um herdeiro descendente da linhagem materna. Dessa maneira, ele desrespeita as leis de adoção e de herança, segundo as quais o lado paterno tem preferência em todo o processo, sendo a linhagem materna a última alternativa, quando não haja nenhum herdeiro ligado à família do patriarca⁹⁹³.

O último parágrafo (*Contra Macártato*: 84) é marcado pelo apelo emocional aos juízes em que a *hybris* tem o papel fundamental de descrever as ações dos adversários contrárias a eles, mas também contra toda a cidade. O orador pede para que os juízes, na hora de votar, considerem o dever aos mortos e todas as leis que os protegem e garantem esse direito. Ao fazer isso evitariam que ele e o morto sofressem mais ultrajes (ὕβρισθέντα) e que os ancestrais fossem ainda mais desprezados (καταφρονουμένους) do que foram no passado, caso os adversários obtivessem a vitória no tribunal. Por fim, clama aos juízes para que seu voto seja conforme à justiça (δίκαια), principalmente às leis que defendem os mortos, aos juramentos realizados (εὖορκα) e ao que é vantajoso para eles (συμφέροντα), isto é, o interesse de defender a cidade e de respeitar os direitos devidos à família.

⁹⁹² Demóstenes (*Contra Lácrito*: 48) também apresenta o dever dos arcontes em proteger as epicleras, os órfãos e os progenitores na velhice.

⁹⁹³ Cf. 9. 3.

9.7 Apolodoro

Dentro do *corpus Demosthenicum*, há um conjunto de discursos que não foram escritos pelo orador e sua autoria é dada a Apolodoro, filho do rico banqueiro Pásion. Ele participava da política, pertencendo ao grupo político no qual Demóstenes também se enquadrava, e também ele estava habituado à prática jurídica, dada a quantidade de processos em que estava envolvido, seja como acusador seja como réu. Ao todo sete discursos são atribuídos a ele⁹⁹⁴: *Contra Estéfano I*, *Contra Estéfano II*, *Contra Timóteo*, *Contra Pólicles*, *Contra Calipo*, *Contra Nicóstrato* e a maior parte do *Contra Neera*, processo em que ele esteve envolvido como *synegoros*⁹⁹⁵. Esses discursos possuem características estilísticas e de vocabulário em comum que permitem atribuí-los a um mesmo autor. O aprimoramento retórico é inferior em comparação aos discursos elaborados por Demóstenes. Há repetições, argumentos deslocados e de menor impacto persuasivo.

Apolodoro é o responsável pela acusação em todos os discursos, exceto no *Contra Calipo*, em que se defende de uma acusação do mercador com o mesmo nome. Ele alega ter deixado uma grande soma de dinheiro na banca de seu pai, Pásion, e agora desejava o montante de volta. Como o pai já havia morrido, Apolodoro defende a banca afirmando que a quantia depositada já havia sido devolvida. Esse discurso corresponde ao mais antigo do *corpus Demosthenicum* e é datado de 369/8⁹⁹⁶. Com exceção do *Contra Neera*, todos os outros discursos datam do intervalo de 368 a 359, período que coincide com o início da carreira de logógrafo de Demóstenes.

Além dos discursos escritos por Apolodoro, também há no *corpus Demosthenicum* outros em que ele é o protagonista ou é próximo do envolvido. Foram escritos por Demóstenes como logógrafo. São eles *Sobre a coroa Trieráquica*, *Contra Cónon*, *Contra Cálicles* e *Contra Dionisodoro*⁹⁹⁷.

De todos esses discursos, o que gera maior debate é o *Contra Estéfano I* por causa da questão da autoria. Ele difere muito dos outros discursos escritos por Apolodoro, sendo atribuído a Demóstenes por sua qualidade técnica. Há também a hipótese de esse discurso ter sido escrito através de um sistema de parceria, sendo então a autoria repartida entre Demóstenes e Apolodoro. Mas isso corresponderia a um

⁹⁹⁴ Usher: 2001: 338; MacDowell: 2009: 99.

⁹⁹⁵ Cf. 7.

⁹⁹⁶ Usher: 2001: 339.

⁹⁹⁷ Usher: 2001: 338; MacDowell: 2009: 99.

trabalho de coautoria pouco habitual, em que o discurso desenvolvido pelo pupilo teria preferência sobre o do mestre, já que Apolodoro era dez anos mais velho do que Demóstenes⁹⁹⁸. Coincidentemente, esse também é o discurso de maior interesse para a pesquisa, já que contém mais referências à *hybris*, num total de oito, distribuídas no início e no final do discurso. Pelas características do discurso, há indícios bastante convincentes que permitem afirmar a autoria de Demóstenes e o interesse do orador em se aproximar de Apolodoro, já que este foi membro do Conselho entre 349 a 348 e posteriormente propôs mudanças sobre o uso do dinheiro do *theorikon*⁹⁹⁹.

Os discursos em que Apolodoro está presente constituem valiosas fontes para o entendimento das questões mercantis em Atenas, já que parte dos processos trata de empréstimos realizados pela banca de seu pai. Também são importantes para a compreensão da marinha ateniense, tanto a de cunho particular, que abastecia a cidade com mercadorias, quanto de cunho público, que defendia os interesses da cidade e era sustentada pelo serviço da trierarquia. Não se irá tratar em específico dos discursos que envolvem essas questões, já que eles apresentam um número pequeno de referências à *hybris* e nenhuma menção à piedade e seu antônimo¹⁰⁰⁰. O objeto de nosso interesse é a representação das relações familiares e do conflito em que Apolodoro estava envolvido. No *corpus Demosthenicum*, três discursos permitem reconstituir essa contenda: *Contra Estéfano I*, *Contra Estéfano II* e *A favor de Fórmion*. A análise será centrada sobre eles.

O pai de Apolodoro, Pásion, exercia a atividade de banqueiro destacando-se como figura pública no cenário ateniense, já que realizava diversos empréstimos marítimos. No passado, ele era um escravo que cuidava da banca de seu senhor. Ao conseguir a liberdade, continuou com o negócio de banqueiro e se estabeleceu em Atenas. Por seus serviços prestados à cidade, lhe foi concedida a cidadania. Casou-se com uma ateniense, chamada Arquipa, e teve dois filhos. O mais velho, Apolodoro, e o caçula, Pásicles. Na sua banca, como gerente trabalhava um escravo de nome Fórmion, que era de grande confiança de Pásion. Ele foi liberto e recebeu a cidadania em 360/1.

Não se tem muitos detalhes da vida familiar de Pásion antes de sua morte, mas pode-se inferir que as relações entre ele e seu filho mais velho não eram harmoniosas. Isso por causa do testamento que deixou ao morrer em 370/69. Antes de falecer, Pásion tomou várias medidas para que Apolodoro não assumisse imediatamente todos os

⁹⁹⁸ Usher: 2001: 339.

⁹⁹⁹ Samaranch: 1969: 933.

¹⁰⁰⁰ *Contra Nicóstrato* possui duas referências à *hybris* (1, ὑβρίζόμενος; 16, ὕβρεως.) e *Contra Dionisodoro* menciona uma vez o ultraje (12, ὑβριστικῶς).

negócios da família, já que nessa época ele era maior de idade. Ele deixou a cargo de Fórmion a administração da banca e também um dote para que ele cassasse com sua esposa. Fórmion seria o tutor do filho caçula, com apenas 10 anos, juntamente com outro amigo da família de nome Nícocles. Eles deveriam cuidar de toda a fortuna e a herança somente poderia ser repartida quando Pásicles atingisse a maioridade.

A atitude de Apolodoro após a morte do pai justifica a escolha paterna de não nomeá-lo como tutor de seu irmão e responsável pelos negócios da família. Nos dois anos seguintes, Apolodoro gasta de forma descontrolada o patrimônio que ainda não estava dividido. Os tutores, com medo de que a herança fosse dilapidada antes de Pásicles atingir a maioridade, resolvem não seguir as instruções do testamento e dividem a fortuna entre os filhos. Essa resolução, juntamente com os processos que se seguem, demonstram as tensões entre Apolodoro e sua família, que o considerava como imprudente e irresponsável. Não é possível determinar se essas características negativas de Apolodoro foram acentuadas pelo testamento do pai, que o deixava de fora de grande parte dos assuntos familiares, já que, como herdeiro mais velho, pela tradição cabia a ele ser o responsável e não Fórmion.

Apolodoro após a morte de seu pai inicia vários processos para receber dos devedores da banca de Pásion e também contra Fórmion, que agora estava casado com sua mãe.

No *corpus Demosthenicum*, o discurso *A favor de Fórmion*, de número 36, oferece o ponto de vista de Fórmion sobre a disputa, ressaltando as características negativas de Apolodoro. Esse discurso foi elaborado por Demóstenes como logógrafo e pronunciado por ele, como *synegoros* de Fórmion, pois este não teria condições físicas de se defender por ser muito velho e não saber falar o grego corretamente, já que era estrangeiro (*A favor de Fórmion*: 1; *Contra Estéfano I*: 30). Provavelmente, Fórmion solicitou os serviços de Demóstenes por já ter uma proximidade com a família, uma vez que o pai do orador tinha efetuado depósitos na banca antes de morrer. O fato de ele ter atuado como logógrafo para as partes rivais é confirmado pelo relato de Plutarco, que acrescenta que esse episódio denegriu sua imagem:

Diz-se também que o discurso de acusação proferido por Apolodoro contra o estrategista Timóteo por causa de dívidas, foi Demóstenes quem o escreveu, tal como os discursos de Fórmion e de Estéfano o que, como é natural, manchou a sua reputação. É que Fórmion contestou Apolodoro com um discurso de Demóstenes, que se comportou exatamente como

quem vende punhais vindos da mesma loja de armas a dois inimigos para eles se agredirem um ao outro.¹⁰⁰¹

Esse mesmo fato passou a ser utilizado por seu adversário Ésquines (*Sobre a falsa embaixada*: 165) para caracterizá-lo como uma pessoa não confiável, já que se vende para qualquer um dos lados.

O discurso *A favor de Fórmion* é uma *paragraphe* para impedir a continuidade da ação jurídica de Apolodoro em torno da disputa de onze talentos que foram aplicados pelo pai em hipotecas. Apolodoro reivindica essa quantia, afirmando que ela não foi entregue no momento da partilha, já que Fórmion por ser estrangeiro não poderia cobrar dívidas hipotecárias. O tom do discurso é severo com as atitudes de Apolodoro, sem chegar a ser violento e não há o uso de um vocabulário de inimizade. O voto dos juízes foi favorável a Fórmion. Apolodoro não conseguiu obter o mínimo de votos dos juízes, sendo condenado a pagar a *epobelia*.

Nesse discurso, não há qualquer argumentação baseada em princípios religiosos e a defesa se dá através da apresentação de contratos, testemunhos e leis para comprovar a boa administração de Fórmion na banca. Há também a afirmação de que ele estava seguindo a vontade póstuma de Pásion e que não devia nenhuma quantia a Apolodoro. Há ao todo três referências a *hybris*, nos parágrafos 30, 42 e 47.

A primeira vez em que a *hybris* vem referida é durante a explicação das ações de Pásion antes de morrer e de sua decisão de deixar Fórmion casado com sua esposa e encarregado dos negócios. No argumento desenvolvido por Demóstenes, ele explica que Pásion não cometeu nenhum ultraje contra si ou contra seus filhos (*A favor de Fórmion*: 30, ὑβρίζων) ao deixar seu testamento. Sua justificativa é baseada na reafirmação de que Pásion não foi o primeiro a ter essa precaução, já que a manutenção da riqueza é uma preocupação maior daqueles que conseguiram adquirir a cidadania por meio de sua fortuna, do que daqueles que já nasceram com ela. Por causa do comportamento irresponsável de seu filho, a única forma de preservar suas riquezas era por meio de Fórmion.

A segunda referência (*A favor de Fórmion*: 42, ὑβρίζοντα) remete aos gastos excessivos de Apolodoro e não seria justo, segundo o orador, Fórmion ter que ficar na miséria para contentar a *hybris* de Apolodoro. Nesse parágrafo, remete-se aos trabalhos de Apolodoro como trierarca, que gastou uma grande quantidade de dinheiro somente

¹⁰⁰¹ Plutarco: *Vida de Demóstenes*: 15. 1. Tradução de Várzeas (2010).

para ornamentar os navios. Com isso, o orador reforça que não há nenhum problema na realização das liturgias, mas que elas não podem se tornar mecanismo para a ostentação e exibição do sujeito, como fez Apolodoro e por isso a razão de sua *hybris*¹⁰⁰².

Já na última referência do texto (*A favor de Fórmion*: 47, ὑβρίζεις), remete mais uma vez ao comportamento inadequado de Apolodoro, só que não se referindo aos gastos excessivos, mas à postura com relação aos pais. Ele comete um ultraje contra os pais mortos, por desobedecer à sua vontade póstuma e também contra a cidade por mover um processo que tenta alterar o testamento.

O desfecho da causa é favorável a Fórmion e Apolodoro continua a disputa movendo um processo por falso testemunho contra Estéfano, que corresponde aos discursos *Contra Estéfano I* e *Contra Estéfano II*, de número 45 e 46 respectivamente. É importante ressaltar que o Estéfano desse processo não é o mesmo do *Contra Neera*. O Estéfano que mantinha relações com Neera pertencia ao demo de Eréadas, já o Estéfano que auxiliou Fórmion é do demo de Acarnas.

Estéfano testemunhou a favor de Fórmion que ele intimou Apolodoro para mostrar os argumentos que comprovariam a não autenticidade do testamento deixado por Pásion, o que não é feito por Apolodoro. Estéfano ainda confirma que Apolodoro estava presente quando o testamento de Pásion foi aberto. Caso vencesse essa causa, Apolodoro poderia também questionar todos os outros testemunhos favoráveis a Fórmion. Apolodoro moveu o processo questionando o verdadeiro conhecimento de Estéfano sobre o testamento, já que ele, supostamente, só teve acesso a uma cópia, que poderia ter sido adulterada, e não ao testamento original. Um dos pontos mais questionados por Apolodoro a respeito do testamento era a baixa probabilidade de uma senhora casar com seu ex-escravo. A ação foi movida logo após o discurso *A favor de Fórmion* e é datada de 348¹⁰⁰³.

O início do discurso é marcado por três usos da *hybris* em que se tem uma descrição dos acontecimentos e a preparação para o desenvolvimento dos argumentos. Logo no primeiro parágrafo, Apolodoro afirma que foi vítima de falso testemunho e de vários ultrajes de Fórmion (*Contra Estéfano I*: 1, ὑβριστικά). Adiante, ele reafirma que moveu contra Fórmion um processo de ultraje diante dos tesmótetes (*Contra Estéfano I*: 4, γραφήν δ' ὑβρεως γράφομαι πρὸς τοὺς θεσμοθέτας αὐτόν), logo depois de Fórmion

¹⁰⁰² Fisher: 1992: 113.

¹⁰⁰³ Samarach: 1969: 933.

ter contraído as núpcias com sua mãe¹⁰⁰⁴. Contudo, ele não afirma que o venceu em tribunal. O mais provável é que ele tenha iniciado um processo que logo abandonou ao verificar que não teria condições de ganhar.

A próxima menção da *hybris* se refere aos processos anteriores de Apolodoro contra Fórmion, que ele perdeu e nos quais foi condenado a pagar a *epobelia*. Ele afirma que foi ultrajado no tribunal (*Contra Estéfano I: 6*, ὑβρισθεῖς) e teve que abandonar os processos sem ter a devida condição de defender-se, o que espera fazer agora obtendo o voto favorável dos juízes no processo contra Estéfano.

Ao iniciar o discurso com a menção da *hybris*, o orador já demonstra uma preocupação com a construção da identidade dos adversários, em particular de Fórmion, utilizando uma característica negativa anteriormente atribuída a ele. Em *A favor de Fórmion* a *hybris* é o elemento do caráter de Apolodoro que impele o pai a não lhe conceder a primazia na administração da fortuna. Na sua acusação, Apolodoro utiliza a *hybris* para caracterizar o comportamento de Fórmion ao não lhe dar o dinheiro. Esse uso demonstra a versatilidade da *hybris* na criação de elementos que promovam a antipatia dos juízes perante os envolvidos.

O próximo uso da *hybris* se refere ao testamento e serve para desmerecê-lo, auxiliando na construção da perspectiva de que o testamento apresentado por Fórmion é falso. Ele não acredita que seu pai deixou um testamento que imputava a sua família condições tão vergonhosas e ultrajantes (*Contra Estéfano I: 39*, αἰσχύνην καὶ ὕβριν). Depois passa à exemplificação dessas condições: a má administração de sua fortuna e a prostituição da sua mãe, já que uma senhora foi entregue em matrimônio a um escravo.

Para a confirmação do falso testemunho e, por conseguinte, para a invalidade do testamento, Apolodoro apela para os laços familiares. Ele afirma que um falso testemunho por si só já é alvo de ódio por parte dos cidadãos, mas provoca ainda mais indignação quando envolve parentes próximos. Com isso, não apenas as leis escritas são desrespeitadas por Fórmion como também as obrigações estipuladas pelo parentesco (*Contra Estéfano I: 53*).

¹⁰⁰⁴ Fisher: 1992: 42, 95. O autor ressalta que nessa ação não está envolvida qualquer forma de violência ou de força e não deve ser considerada como uma ação de *hybris* e provavelmente ela não foi levada para o tribunal. A escolha do tema da *hybris* está ligada às condições política de Atenas na época. Por causa da situação militar, na cidade não estavam sendo julgados os casos privados (*dikai*). Por isso, a escolha de classificá-lo como uma *graphe*, para ser uma matéria de maior interesse público. Assim, nessa parte a utilização da *hybris* na forma verbal serve para ressaltar a humilhação infligida pelo insucesso na ação jurídica anterior.

Depois da exposição de vários testemunhos, novamente a *hybris* é citada associada ao tema da riqueza¹⁰⁰⁵. A riqueza é colocada como um dos critérios para se agir corretamente na cidade, e os atos nefastos provocados pelos ricos devem atrair maior indignação aos juízes, já que para os pobres a necessidade pode ser colocada como um forte atenuante. Dessa maneira, ele afirma que Fórmion mesmo tendo posses foi movido por cupidez, ambição e desejo de ultrajar (*Contra Estéfano I*: 67, αἰσχροκερδία καὶ πλεονεξία καὶ ὕβρει). Por essas características, Fórmion faz intrigas (o falso testamento) para se apropriar inadequadamente da riqueza de Pásion, o que é um desrespeito às leis dos atenienses.

O restante das citações da *hybris* se concentra no final do discurso¹⁰⁰⁶. Continuando com a exposição do caráter negativo de Fórmion, segue a exposição de vários testemunhos que comprovam as ações ultrajantes cometidas por seu adversário (*Contra Estéfano I*: 80, ὕβρεως), reforçando assim os crimes cometidos contra a cidade. Fórmion, na visão de Apolodoro, tem uma alma desvirtuosa e já cometia delitos antes de ser liberto. Nesse parágrafo, ele destaca os adultérios cometidos por ele e passa para a enumeração de outros crimes.

Já as duas últimas referências servem para reforçar os ultrajes que Apolodoro sofreu da parte de Fórmion (*Contra Estéfano I*: 83, ὕβρισθεῖς). Ele se prepara para justificar uma acusação que irá fazer contra seu irmão Pásicles. Apolodoro levanta a possibilidade de seu irmão, na verdade, ser filho de Fórmion, sendo esta a sua primeira traição contra o *oikos* de Pásion. Por essa razão, Pásicles não estaria disposto em entrar numa causa contra os ultrajes de Fórmion como faz Apolodoro (*Contra Estéfano I*: 84).

Para finalizar seu discurso, ele afirma que teria muito mais a acrescentar sobre os ultrajes que sofreu de Fórmion (*Contra Estéfano I*: 86, ὕβρισμαί), mas que seu tempo está se esgotando e se concentra agora na demonstração da não autenticidade do testamento apresentado pelo seu adversário.

Dessa maneira, na contenda familiar de Apolodoro a *hybris* desempenha um papel importante na caracterização dos envolvidos e principalmente serve para desenhar a relação que ambos possuem com o dinheiro. O mau uso das riquezas é um dos principais sintomas da *hybris* e é um perigo para a vida social, já que representa o

¹⁰⁰⁵ Cf. 7.

¹⁰⁰⁶ Fisher: 1992: 118. Nos parágrafos 80 a 86, segundo o autor a *hybris* é utilizada para ressaltar os ultrajes cometidos por pessoas de categorias inferiores, já que Fórmion seria um escravo da sua casa.

desdém pelos negócios públicos. A relação entre riqueza e *hybris* é eficiente na mentalidade ateniense por representar um risco para a cidade.

9.8 Cidadania: o dever com a cidade e o dever com a família

A exposição sobre passagens das tragédias, das comédias e dos discursos forenses demonstrou que a cidade tinha como uma das preocupações centrais a preservação da família, responsável pela manutenção das tradições. Para isso, criou mecanismos para defender os interesses familiares, principalmente quando a contenda familiar envolvia dinheiro, já que o interesse de preservação do *oikos* deveria sobrepujar os interesses particulares. Com essas medidas em defesa da família, a cidade também assegurava proteção a todos seus membros, em especial àqueles que estavam em maior vulnerabilidade, como os idosos, as crianças e as mulheres sem um *kyrios*.

Por isso, antes de ser um bom cidadão, a pessoa deve cumprir com seus deveres familiares e quando isso não acontecia era visto com desconfiança pelos seus pares, já que ao ser capaz de realizar essas ações contra sua própria família estaria disposto a cometer atos muito piores contra a cidade. Ésquines, em *Contra Timarco* (28), utiliza essa lógica para fazer um apelo aos juízes contra seu adversário¹⁰⁰⁷. Após a apresentação da lei contra maus tratos aos pais que pune os cidadãos com a proibição de se pronunciarem na assembleia, o orador reforça a necessidade dessa medida. Ele faz isso através de um questionamento aos juízes: como se poderia esperar que um cidadão tratasse com respeito os seus pares na cidade se não o tinha com os que eram merecedores dos melhores tratamentos - os pais e os deuses.

Na mesma lógica, Demóstenes, em *Contra Timócrates* (60), lista os piores delitos. Começa com a traição contra a pólis, seguida dos maus tratos aos pais e depois a contaminação da mácula decorrente do fato de um impuro frequentar lugares públicos. Na correlação dos três crimes, o dever de cidadania impõe uma boa conduta com relação à cidade, pressupondo assim o bem estar coletivo. As outras duas situações que poderiam colocar em risco a coletividade correspondiam a quebras das tradições e à iminência de um risco coletivo, já que se tem o perigo de a família se desmantelar e a ameaça ser influenciada negativamente pelo *miasma*.

¹⁰⁰⁷ Cf. 8.2.

Na qualificação dos delitos cometidos por Leócrates e apresentados por Licurgo, à traição cometida contra a cidade acresce uma longa lista de delitos tais como a destruição dos templos e o ultraje aos antepassados, já que os túmulos dos mortos foram profanados:

Por mim, Cidadãos, entendo que sobre todos estes crimes tão nefastos e lamentáveis o voto não pode ser senão um, pois de todos os artigos da acusação Leócrates é convencido culpado: de traição, uma vez que deixou a cidade entregue às mãos dos inimigos, de tentativa de derrubar a democracia, uma vez que não afrontou o perigo de perdermos a liberdade, de sacrilégio (ἀσεβεία), uma vez que pela sua parte foi culpado de os recintos sagrados serem saqueados e os templos destruídos, de ultraje aos antepassados, uma vez que não impediu a destruição dos túmulos e a interrupção dos rituais, de deserção e recusa a servir no exército, uma vez que não se apresentou aos estrategos para ser alistado.¹⁰⁰⁸

Dessa maneira, o bem estar da cidade dependia da forma como se mantinham as relações familiares e o cuidado aos seus mortos. Em Sólon, o respeito aos mortos decorre de uma veneração religiosa, já que os mortos ao terem contato com outras forças religiosas passam para o lado do sagrado, em contraponto com os humanos que pertencem ao profano e somente têm contato com o sagrado em situações específicas, tais como nos grandes festivais. Por isso, deveria ter cuidado ao se referir aos mortos:

Louva-se também a lei de Sólon que « proíbe que se diga mal dos mortos». Na verdade, é piedoso (ὄσιον) considerar sagrados (ιεροὺς) os que já passaram para o outro lado, justo deixar em paz os ausentes e cívico acabar com os ódios eternos. Dos vivos, proibiu que se falasse mal nos santuários, nos tribunais, nos edifícios dos magistrados e ainda durante a assistência aos jogos, prescrevendo que se pagasse três dracmas ao ofendido e mais duas ao erário público.¹⁰⁰⁹

Essa medida, como todas as outras de Sólon, tem um sentido prático evidente: acabar com as contendas entre os vivos que poderiam prejudicar a cidade. Complementando esse sentido, também foi proibida qualquer fala de potencial ofensivo em lugares públicos, já que com a proximidade das pessoas, era frequente que as diferenças fossem resolvidas a partir do embate físico. Assim, respeitar os mortos, e de certa maneira os vivos, não é apenas um dever religioso, mas também cívico.

¹⁰⁰⁸ Licurgo: *Contra Leócrates*: 147. Tradução de Segurado e Campos (2010).

¹⁰⁰⁹ Sólon: F32aR (Plutarco: *Vida de Sólon*: 21.1-2). Tradução de Leão (2001).

A utilização do argumento de dever aos mortos e de ultrajes contra eles se constitui em fortes elementos nos casos em que se disputava uma herança, já que para os juízes era essencial que quem estivesse disposto a cuidar do patrimônio se comprometesse com as obrigações decorrentes da continuidade do *oikos*.

Nos outros casos envolvendo questões financeiras na família, como no caso da tutela e dos dotes de Mantias, a preocupação do orador incidia sobre as demonstrações relacionadas com a área financeira. Essa opção em não explorar elementos religiosos pode ser compreendida pela ausência de risco relativamente à continuidade do *oikos* já que os herdeiros estavam bem definidos. Isso também irá determinar a maneira como será exposta a *hybris*, que serve para caracterizar os adversários e suas ações, porquanto estão mais preocupados com a acumulação de riquezas do que com os interesses da cidade e a manutenção das leis.

A utilização diferenciada desses elementos por Demóstenes não se deve ao fato de ele estar envolvido diretamente no caso ou de trabalhar como logógrafo, mas às condições pertinentes a cada situação. O tema da *hybris*¹⁰¹⁰ e da religiosidade não era aquilo que os juízes esperavam ouvir quando o assunto se tratava apenas de questões financeiras no interior da família. O pragmatismo grego impunha que a discussão deveria ser tecida através de dados e de suas comprovações, por isso a insistência de Demóstenes em apresentar a fortuna do pai. Por outro lado, quando o assunto envolvia a continuidade da família, os temas ganham novos espaços de intervenção, já que os juízes estão defendendo o interesse do morto. Como os discursos de Iseu e o *Contra Macártato* de Demóstenes evidenciam, a religiosidade tem um papel central nas disputas envolvendo a adoção.

¹⁰¹⁰ Fisher: 1992: 89. A gravidade da *hybris* no interior da família é utilizada para ressaltar as ações violentas e ultrajantes de um membro mais forte contra um que está mais desprotegido, como a relação entre tutor e aquele que está sob sua tutela. Segundo o autor, isso faz com que os menos favorecidos sejam obrigados a expor sua vergonha em busca da resolução do caso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ultraje e ofensa ao sagrado na caracterização negativa dos adversários em Demóstenes

O estudo da utilização dos argumentos da *asebeia* e da *hybris* se confunde com a própria história do desenvolvimento da pólis e da discussão pelos cidadãos dos valores e comportamentos que seriam considerados os mais apropriados para a democracia. A história dessas palavras demonstra a importância de se portar diante de seus pares como um bom cidadão, pois aquele que era considerado mau acabava rejeitado. Além disso, o método da história das palavras ajuda a entender quais eram os parâmetros utilizados por aquele grupo humano para se definir um bom cidadão, que envolvia não apenas um comportamento adequado com relação à cidade, mas também à família, ao grupo de amigos e à religião. Dessa forma, a aplicação desse método às noções de *asebeia* e de *hybris*, que normalmente são abordadas separadamente, permitiu entender a hierarquia de valores para os atenienses e a forma como esses homens esperavam que o mundo fosse organizado a partir da postura adequada dos cidadãos relativamente a diferentes facetas de sua vida, seja na esfera pública seja na esfera privada.

Não era intenção da pesquisa desdobrar-se sobre as transformações da *asebeia* e da *hybris* ao longo do tempo e também em toda a Grécia. A parte II da investigação pode parecer destoar desse objetivo central por abranger um tempo mais remoto ao objeto da pesquisa e também por considerar o pensamento desenvolvido fora de Atenas, por meio da análise do poeta arcaico de Mégara, Teógnis. Com a elaboração dessa parte não se pretendeu esgotar o assunto para o mundo arcaico e para o universo das tragédias, mas apresentar para o leitor dois exemplos pontuais de como essas noções operavam na mentalidade grega e, mais especificamente, na ateniense. Como se nota, desde o período arcaico, a *hybris* e a *asebeia* são noções com uma conotação negativa pelo prejuízo que podem provocar na coletividade. Esse aspecto também é reforçado nas tragédias, em que essas noções desempenham um papel importante na tomada de decisões por parte das personagens, conduzindo-as ao seu desfecho trágico. Dessa forma, a Parte II demonstrou que essas noções já tinham um significado para aqueles homens, eram ações nocivas à cidade e praticadas por pessoas consideradas más. O uso na retórica forense concorda com esse significado, como evidenciam os diversos exemplos presentes na Parte III.

O enfoque em Atenas e no universo dos oradores oferece um recorte capaz de demonstrar as concepções existentes sobre os comportamentos esperados dentro da democracia e a valorização da participação do sujeito no seio da família, no interior da cidade e nos rituais religiosos. Com o recorte também foi possível desnudar a importância dessas noções para o desenvolvimento da mentalidade grega e suas relações com a ideia de *kosmos*, bem como para os conceitos de justiça e seu contrário, a injustiça.

Partindo da ideia inicial de se aprofundar na concepção de injustiça em Atenas percebeu-se como a injustiça se apresenta através de uma diversidade de exemplos que são condenáveis diante dos olhos da sociedade. A injustiça norteou o relacionamento entre os homens na esfera pública e também as ações jurídicas que eles conduziram. Dentre essa diversidade de exemplos de injustiça, a pesquisa centrou-se em dois, a *asebeia* e a *hybris*, por estarem envoltos em motivações religiosas e políticas. Dessa forma, essas noções se mostram um recorte privilegiado para indicar como as esferas política, jurídica e religiosa estavam imbricadas na Atenas clássica, e também para explicitar a permanência de noções religiosas no campo jurídico. O uso das noções religiosas foi feito de maneira racional, mas isso não diminuiu a crença nelas. Assim, os juízes acreditavam na ruína da cidade decorrente de uma impiedade e de um ultraje, a primeira por ação divina e a segunda por um ato humano. A racionalidade se dá na maneira como essas noções são apresentadas para os juízes, escolhendo o momento apropriado para melhor se relacionar com a causa principal. A presença simultânea do religioso e do racional no âmbito jurídico é explicada pela tese de Veyne segundo a qual há uma heterogeneidade de programas de verdade que coexistem na mesma pessoa¹⁰¹¹. Um cidadão poderia ao mesmo tempo acreditar que uma injustiça era passível de punição divina e que as leis foram criadas pelos homens para punir os culpados, assegurando, dessa forma, o bom convívio entre os habitantes da cidade. Esses dois programas de verdade são válidos, pois são pensados com formas distintas de considerar uma questão e não necessariamente representam uma oposição de um com relação ao outro.

Pensar na condenação da *hybris* e da *asebeia* conduz à reflexão dos antônimos e de como esses pares opostos eram pensados dentro da cidade, aspectos que foram pontuados à medida que apareciam no discurso, dando uma ênfase maior para o oposto

¹⁰¹¹ Veyne: 1984: 102.

da *asebeia*. O contrário da *hybris* não é fácil de ser definido, mas se relaciona com atitudes de ponderação. Assim, em parte, pode-se afirmar que *sophrosyne* é o oposto da *hybris*. Para os atenienses o desejável era um ambiente de competição controlada em que os excessos não se revelassem e em que cada um pudesse demonstrar suas virtudes diante dos demais. A *eusebeia*, oposto da *asebeia*, era uma virtude cívica que desempenhava um papel muito importante para a manutenção dos laços de solidariedade da cidade, sendo então um fator de união da pólis. A piedade impelia os cidadãos a se portarem de forma correta diante dos ritos, preservando, assim, as tradições da cidade. O uso da prudência e da *eusebeia* também estão relacionados com a construção do *ethos* do orador e do adversário. Essas qualidades são utilizadas para rebaixar o inimigo através da exemplificação de como ele deveria ter agido na cidade e não o fez. Outro uso frequente é para ressaltar as qualidades do orador, mostrando-o como fiel aos princípios defendidos pela cidade. Para reforçar os comportamentos positivos da piedade e da prudência era necessária a punição da *asebeia* e da *hybris*. Assim, a punição de ambas é ao mesmo tempo uma proteção para a cidade e o reforço dos comportamentos que são esperados. Com a punição da primeira, busca-se resguardar a cidade de um possível castigo divino, e através da punição da segunda procura-se dar exemplos ao corpo de cidadãos dos comportamentos que serão ou não tolerados.

Na oratória de Demóstenes, o uso em conjunto dos argumentos da impiedade e do ultraje foi um instrumento hábil para prejudicar grupos e pessoas divergentes, apresentando-os como inimigos da cidade. Com isso, tais argumentos são utilizados para enumerar o desrespeito à pólis, e servem para reforçar o interesse coletivo sobre o particular, sendo a condenação do adversário apresentada como a melhor decisão dos juízes para a cidade. Quando a acusação principal não oferecia subsídios suficientes para reforçar o desrespeito à cidade, como por exemplo as ações de cunho privado envolvendo querelas familiares, os argumentos da *hybris* e da *asebeia* eram utilizados para tornar a causa mais pública.

No percurso investigativo das noções da *hybris* e da *asebeia* nas obras de Demóstenes percebe-se que elas foram escolhidas cuidadosamente pelo orador para compor o *ethos* negativo do adversário através do enriquecimento da acusação com fatores que não estão necessariamente ligados à ação principal, mas que são condenáveis aos olhos dos cidadãos. Por essa razão, a presença da *hybris* e da *asebeia* no *corpus Demosthenicum* se mostra mais articulada com o argumento principal do

orador do que propriamente uma com relação à outra. Dessa maneira, a relação entre essas noções só pode ser percebida através da análise cuidadosa do argumento principal e do percurso argumentativo escolhido pelo orador para apresentá-lo aos juízes. A possibilidade de compor diferentes acusações mostra a versatilidade dos termos e a consolidação deles como expressões de ações negativas e altamente prejudiciais à pólis. A recorrência desses usos na obra do orador serve basicamente para demonstrar a grande ameaça que o adversário representa para a coletividade.

A análise em conjunto das noções, buscando articulá-las com a acusação principal de cada discurso, fez com que não se percebessem grandes alterações no uso desses termos nos discursos em que Demóstenes escrevia em causa própria e nos outros em que ele trabalhava como logógrafo. A intensidade do uso desses termos será proporcional ao desejo do orador de mostrar que seu adversário é um inimigo da cidade. Outro fator que modifica a intensidade do uso dos termos é a acusação principal. Nos casos em que a acusação se relaciona mais diretamente com as noções de *asebeia* e *hybris*, como por exemplo nos discursos *Contra Cónon*, *Contra Mídias* e *Contra Neera*, há uma maior recorrência daquelas noções do que nas contendas familiares envolvendo dinheiro.

Ambas as noções são amplamente utilizadas nos casos em que a tradição da cidade está em perigo: assassinatos sem o devido julgamento, agressões, participação irregular ou uma má conduta no cumprimento dos ritos e das liturgias, apresentação de antigos crimes impunes, comportamento excessivo no jogo das rivalidades e qualquer situação que coloque em risco o *oikos* e também a cidade. Assim, cada discurso irá destacar alguma faceta da *hybris* e da *asebeia* que melhor se relaciona com a acusação principal. Mesmo assim, sempre é ressaltado o potencial destrutivo de ambas, com a ruína da cidade como consequência final, e por isso a necessidade de uma severa punição.

A presença das noções, mesmo quando a acusação não permitia que elas fossem tão exploradas pelos oradores, demonstra a dimensão política delas. A *hybris* expressa quais são as formas de agir compatíveis dentro da democracia e os limites aceitáveis dentro da competitiva sociedade ateniense. A rivalidade não deveria extrapolar para os níveis da agressão física, dos xingamentos verbais e das invasões ao *oikos*. A *asebeia* mostra a maneira incorreta de os homens se dirigirem ao sagrado. Ao se comportarem assim colocam em risco a própria segurança da coletividade, atraindo sobre ela forças sobrenaturais malélicas cujos resultados são imprevisíveis. Nos discursos de

Demóstenes, a *asebeia*, mais do que demonstrar essa desordem no campo religioso, também denuncia o comportamento errado do homem diante dos demais. Deve-se observar que o descumprimento do religioso está sempre acompanhado de uma má ação dentro da cidade. Dessa forma, se a pessoa é capaz de se comportar de forma tão desonrada diante dos deuses, para com os quais deveria ter temor e reverência, não se poderia dela esperar uma atitude melhor com relação aos outros homens.

Ao longo do século IV, há uma continuidade do uso dos argumentos da *hybris* e da *asebeia* como na retórica do século V, como mostra a comparação dos discursos de Demóstenes com os de Antifonte (*Acusação contra a madrasta de assassinato por envenenamento*, *Acerca do assassinato de Herodes* e *Acerca do coreuta*). Nos dois casos, retoricamente falando, as noções são utilizadas para demonstrar o risco que a pessoa representava para a pólis. Essa ideia já estava consolidada na mentalidade ateniense, como demonstra o registro arcaico e também os exemplos das tragédias, que enfatizam através desses termos a preocupação em se controlar uma conduta individual que pode desregular todo o coletivo.

Asebeia e *hybris* são claramente comportamentos negativos, e em nenhum caso seriam permitidos. Os casos de agressão exemplificam bem essa particularidade das noções. A agressão, apesar de ser um comportamento repudiado pela cidade, poderia ser tolerada em contextos específicos, como a rivalidade entre os jovens e a embriaguez, ambas demonstradas no *Contra Cónon*, ou mesmo diante do adultério da mulher como em *Sobre o assassinato de Eratóstenes* de Lísias. Mas a prática da *hybris*, mesmo diante dessas situações, não era tolerada e por isso a insistência do orador de evidenciá-la, como no primeiro discurso citado, ou escondê-la, como no segundo caso. Por essas características, dentre os comportamentos injustos essas noções se tornaram as armas retóricas eficazes, pois não é possível encontrar nenhuma desculpa para a sua prática e nenhum aspecto que atenua a culpa do praticante.

Estudar as noções de *asebeia* e *hybris* é buscar entender a forma como os atenienses lidavam com a injustiça e seu esforço para contê-la, já que na retórica forense, quando a justiça vem citada é para comprovar que ela foi ferida e que há uma necessidade de restabelecê-la através do voto dos juízes. Dessa maneira, mais do que falar de justiça e de como praticá-la, os discursos de Demóstenes são recheados de exemplos de injustiças e de como elas causam reações diferentes dentro do corpo de cidadãos. Perceber as injustiças é mergulhar nas práticas cotidianas. Já ficar centrado no

conceito de justiça é muitas vezes voltar-se para o ideal que um grupo estipula para si mesmo, uma prática que nem sempre é alcançada.

A análise focada na dupla de injustiça *asebeia* e *hybris* demonstra o cuidado e a riqueza de detalhes utilizados na construção de uma acusação, permitindo um novo olhar sobre os discursos forenses. A partir das noções percebe-se o lugar central que a coletividade tinha para o ateniense e a preocupação em conter qualquer aspecto que seja prejudicial à cidade. Com a utilização dessas noções evoca-se o prejuízo causado pelo desequilíbrio, o desrespeito e a inquietação, aspectos comuns a ambas. A *asebeia* é o desrespeito dos homens com relação aos deuses, provando um desequilíbrio nas esferas humanas e divinas. Já a *hybris*, no contexto judiciário, se refere basicamente ao desrespeito dos homens a seus semelhantes, impulsionado pela vontade de realizar seus desejos imediatos sem considerar o outro, provocando um desequilíbrio nas relações estipuladas pela cidade. Para reverter o quadro de desequilíbrio provocado pelo adversário era aconselhada aos juízes a severa punição para o bem maior da cidade.

Com o percurso investigativo trilhado até aqui, se espera ter despertado o interesse para a investigação de outras ações injustas apresentadas no contexto forense, buscando entender o motivo de sua escolha no argumento do orador, bem como perceber o impacto que poderiam causar no cotidiano ao desestruturar alguns elementos vitais para os cidadãos, como no caso da *asebeia* e da *hybris*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Dicionários

Dicionário da civilização grega (2004) Claude Mossé. Tradução de Carlos Ramalhete, com colaboração de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Dicionário da mitologia grega e romana (2005) Pierre Grimal. Tradução de Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 5a ed.

Dicionário grego-português Vol. 1 (2006) [Equipe de coordenação Daisi Malhadas, Maria Celeste Consolin Dezotti, Maria Helena de Moura Neves]. Cotia: Ateliê Editorial.

Dicionário grego-português Vol. 2 (2007) [equipe de coordenação Daisi Malhadas, Maria Celeste Consolin Dezotti, Maria Helena de Moura Neves]. Cotia: Ateliê Editorial.

Dicionário grego-português Vol. 3 (2008) [equipe de coordenação Daisi Malhadas, Maria Celeste Consolin Dezotti, Maria Helena de Moura Neves]. Cotia: Ateliê Editorial.

Dicionário grego-português Vol. 4 (2009) [equipe de coordenação Daisi Malhadas, Maria Celeste Consolin Dezotti, Maria Helena de Moura Neves]. Cotia: Ateliê Editorial.

Dicionário grego-português Vol. 5 (2009) [equipe de coordenação Daisi Malhadas, Maria Celeste Consolin Dezotti, Maria Helena de Moura Neves]. Cotia: Ateliê Editorial.

Dictionnaire etymologique de la langue grecque: histoire des mots (1983-1984) Pierre Chantraine. Paris: Klincksieck.

Índice de nomes próprios gregos e latinos (1995) Maria Helena de Teves Costa Ureña Prieto, João Maria de Teve Costa Ureña Prieto, Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica e tecnológica.

The Oxford Classical Dictionary (2003) Edited by Simon Hornblower and Antony Spawforth. Oxford: Oxford University Press. Third edition revised.

Traduções e comentários

ANDÓCIDES.

VIDAL, G. R. (1996) *Discursos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

ANTIFONTE.

GAGARIN, M.; MACDOWELL, D. M. (1998) *Antiphon & Andocides*. Austin: University of Texas Press.

RIBEIRO, L. F. B. (2008a) *Testemunhos, fragmentos, discursos*. São Paulo: Edições Loyola.

APOLODORO.

KAPPARIS, K. A. (1999) *Against Neaira*. Berlin; New York: De Gruyter.

ONELLEY, G. B. (2011) *Contra Neera*. Introdução, Notas e índice de Ana Lúcia Curado. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

ARISTÓFANES.

BRANDÃO, J. S. (1976) *As Nuvens*. Rio de Janeiro: Grifo.

JESUS, C. M. (2009) *As Vespas*. Coimbra: FESTEIA – Tema Clássico, 2ª ed.

KURY, M. G. (2004) *As Vespas, As aves, As rãs*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 3ª ed.

ARISTÓTELES.

FONSECA, I. B. B. (2003) *A retórica das paixões*. São Paulo: Martins Fontes. 2ª Ed.

JÚNIOR, M. A.; ALBERTO, P. F.; PENA, A. N. (2005) *Retórica*. 2ª Ed., revista. Prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.

KURY, M. G. (1985) *Política*. Brasília: Editora UNB. (Série Biblioteca Clássica UNB).

LEÃO, D. F. (2011) *Constituição dos Atenienses*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 3ª Ed.

PIRES, F. M. (1995) *A constituição de Atenas*. São Paulo: Hueitec.

SAMARANCH, F. P. (1967) *As virtudes e os Vícios*. Madrid: Aguilar. 2 ed.

DEMÓSTENES.

CARY, C.; REID, R. A. (1985) *Demosthenes Selected Private Speeches*. Cambridge: Cambridge University Press.

EIRE, A. L. (2007) *Discursos políticos I*. Madrid: Editorial Gredos.

EIRE, A. L. (1980-1985) *Discursos políticos II*. Madrid: Editorial Gredos.

FALCÓ, J. M. C. (1983) *Discursos privados I*. Madrid: Editorial Gredos.

- FALCÓ, J. M. C. (2007) *Discursos privados II*. Madrid: Editorial Gredos.
- GERNET, L.; HUMBERT, J. (1959) *Contre Midias; Contre Aristocrate*. Paris: Belles Lettres. (Plaidoyers politiques, Tome 2).
- MACDOWELL, D. M. (2002) *Against Meidias*. London: Bristol Classical Press.
- MASPERO, F. (1994) *Contro Midia; Contro Conone*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- SAMARANCH, F. P.; BONET, J. P. (1969) *Elocuencia Griega. Demóstenes y Esquines: Discursos Completos*. Madrid: Aguilar.

ÉSQUILO.

- PULQUÉRIO, M. O. (1992) *Persas*. Coimbra: INC.
- PULQUÉRIO, M. O. (2001) *As Coéferas*. Coimbra: Liga de amigos de Conimbriga.
- PULQUÉRIO, M. O. (2008) *Agamêmnon*. Coimbra: FESTEIA – Tema Clássico. 2ª ed.
- TORRANO, J. (2004) *Oresteia*. São Paulo: Iluminuras FAPESP.
- TORRANO, J. (2009) *Tragédias*. São Paulo: Iluminuras FAPESP.
- SCHÜLER, D. (2007). *Os sete contra Tebas*. Porto Alegre: L&PM.

ÉSQUINES.

- BRUNA, J. (1997) *Eloquência grega e Latina*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- SAMARANCH, F. P.; BONET, J. P. (1969) *Elocuencia Griega. Demóstenes y Esquines: Discursos Completos*. Madrid: Aguilar.

ESOPO.

- FERREIRA, N. H. (2009) *Fábulas*. Coimbra: FESTEIA – Tema Clássico.
- VIANNA, A. C. (2007) *Fábulas de Esopo*. Porto Alegre: L&PM.

EURÍPIDES.

- LOURENÇO, F. (2005) *Hipólito*. Coimbra: FESTEIA – Tema Clássico.
- VIEIRA, T. (2009) *Electra*. Cotia: Ateliê Editorial.
- SCHÜLER, D. (2008) *As fenícias*. Porto Alegre: L&PM.
- BARBOSA, T. V. R. (2012). *Medeia*. Belo Horizonte: UFMG.

HOMERO.

- LOURENÇO, F. (2008) *Ilíada*. Lisboa: Cotovia.
- LOURENÇO, F. (2011) *Odisséia*. São Paulo: Penguin Classic Companhia das Letras.

SCHÜLER, D. (2007) *Odisséia*. Porto Alegre: L&PM.

ISEU.

LÓPEZ, M. D. J. (2002) *Discursos*. Madrid: Editorial Gredos.

ISÓCRATES.

BRUNA, J. (1969) *Eloqüência grega e latina*. São Paulo: Editora Cultrix.

LÍSIAS.

BODIN, L. (1930) Sur l'olivier. In *Extraits des orateurs attiques*. Paris: Hachette.

BRUNA, J. (1997) *Eloqüência grega e latina*. Rio de Janeiro: Ediouro.

TODD, S. C. (2000) *Lysias*. Austin: University of Texas Press.

LICURGO.

SEGURADO E CAMPOS, J. A (2010) *Oração Contra Leócrates*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

PLATÃO.

BINI, E. (1999) *As Leis*. Bauru: Edipro.

MALTA, A. (2008) *Apologia de Sócrates, precedido de Êtífron e seguido de Críton*. Porto Alegre: L&PM.

DORION, L. (1997) *Euthyphron*. Paris: GF Flammarion.

PLUTARCO.

FIALHO, M. C. Z.; RODRIGUES, N. S. (2010) *Vidas Paralelas – Alcibíades e Coriolano*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

LEÃO, D. F.; BRANDÃO, J. L. L. (2012) *Vidas Paralelas – Sólon e Públicola*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

VÁRZEAS, M. (2010) *Vidas Paralelas – Demóstenes e Cícero*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

SÓFOCLES.

FERREIRA, J. R. (2005) *Filoctetes*. Coimbra: FESTEIA – Tema Clássico.

FIALHO, M. C. Z. (1996) *Édipo em Colono*. Coimbra: FESTEIA – Tema Clássico.

- NEVES, P. (2007) *Édipo Rei*. Porto Alegre: L&PM.
- VIEIRA, T. (2009) *Electra*. Cotia: Ateliê Editorial.
- SCHÜLER, D. (2007) *Antígona*. Porto Alegre: L&PM.
- PEREIRA, M. H. R. (2003) *Antígona*. Coimbra: FESTEIA – Tema Clássico. 2ª Ed.

SÓLON.

- LEÃO, D. F. (2001) *Sólon: Ética e Política*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

TEOFRASTO.

- MALHADAS, D. (1978) *Os Caracteres*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária.
- DITADI, G. (2005) *Della Pietà*. Este: Isonomia.

TEÓGNIS.

- ONELLEY, G. B. (2009) *Theognidea: a ideologia aristocrática nos Theognidea*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense; Coimbra: Imprensa Universidade de Coimbra.

Estudos

Livros

- ADRADOS, F. R. (1975) *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza Editorial.
- ADKINS, A. W. H. (1972) *Moral values and political behavior in ancient Greece from Homer to the end of the Fifth Century*. London: Chatto & Windus.
- ALMEIDA, J. A. (2003) *Justice as an aspect of the polis idea in Solon's political poems: a reading of the fragments in light of the researches of new classical archaeology*. Leiden: The Netherlands, Koninklijke Brill.
- BAUMAN, R. A. (1990) *Political trials in ancient Greece*. London: Routledge.
- BENVENISTE, É. (1995a) *O vocabulário das instituições indo-européias*. Tradução de Denise Bottmann e Eleonora Bottmann. Campinas: Editora Unicamp. (Volume 1)
- BENVENISTE, É. (1995b) *O vocabulário das instituições indo-européias*. Tradução de Denise Bottmann e Eleonora Bottmann. Campinas: Editora Unicamp. (Volume 2)
- BERTRAND, J. M. (2005) *La violence dans les mondes Grec et Romain*. Paris: Publications de la Sorbone.
- BLUNDELL, M. W. (1991) *Helping friends and harming enemies: a study in Sophocles and Greek ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOEGEHOLD, A. L.; CAMP, J. M.; CROSBY, M.; LANG, M.; JORDAN, D. R.; TOWNSEND, R. F. (1995) *The Lawcourts at Athens: Sites, Buildings, Equipament, Procedure an Testemonia. The Athenian Agora*, 28. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens.

BURKERT, W. (1993) *Religião grega na época Clássica e Arcaica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

CARAWAN, E. (2007) *Oxford readings in the Attic orators*. Oxford: Oxford University Press.

CARLIER, P. (2006) *Démosthène*. Paris, Fayard.

CARTLEDGE, P.; MILLET, P. (ed.). (1998) *Kosmos: essays in order, conflict, and community in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.

CARTLEDGE, P.; MILLETT, P.; TODD, S. (2002) *Nomos. Essays in Athenian Law, politics and society*. Cambridge: Cambridge University Press.

COHEN, D. (1994) *Law, sexuality and society: The enforcement of morals in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.

COHEN, D. (1997) *Law, violence and community in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.

COHEN, D.; GAGARIN, M. (ed.) (2005) *The Cambridge companion to ancient greek law*. Cambridge: Cambridge University Press.

CURADO, A. L. (2008) *Mulheres em Atenas*. Lisboa: Sá da Costa Editora.

DABDAB TRABULSI, J. A. (2001) *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

DABDAB TRABULSI, J. A. (2004). *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

DABDAB TRABULSI, J. A. (2006) *Participation directe et démocratie grecque. Une histoire exemplaire?* Besançon: Presses universitaires de Franche- Comté.

DERENNE, E. (1930) *Les procès d'impieété intentés aux philosophes a athènes au V^{me} et IV^{me} siècles avant J.-C.* Paris -Liège: Vaillant Carmanne.

DETIENNE, M. (1984) *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor.

DODDS, E. R. (2002) *Os gregos e o irracional*. Tradução Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta.

- DOVER, K. (1974) *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*. Oxford: Blacwell.
- EVANS, N. (2010) *Civic Rites. Democracy and religion in ancient Athens*. Los Angeles: University of California Press.
- FERREIRA, J. R.; LEÃO, D. F. (2010) *Dez grandes estadistas atenienses*. Lisboa: Edições 70.
- FINLEY, M. I. (1985) *Política no mundo antigo*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor.
- FINLEY, M. I. (1988) *Democracia: antiga e moderna*. Tradução de Waldéa Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal.
- FINLEY, M. I. (1989) *Usos e abusos da história*. Tradução de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes.
- FISHER, N. R. E. (1992) *Hybris. A study in the values of honour and shame in ancient Greece*. Warminster: Aris & Phillips.
- GAGARIN, M. (2008). *Writing Greek law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GAGARIN, M. (ed.) (2011) *Speeches from Athenian law*. Austin: University of Texas Press.
- GERNET, L. (1982a) *Droit et institutions en Grèce antique*. Paris: Champs Flammarion.
- GERNET, L. (1982b) *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Champs Flammarion.
- GERNET, L. (2001) *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. Paris: Albin Michel.
- GERNET, L.; BOULANGER, A. (1987) *Le génie grec dans la religion*. Paris: Albin Michel.
- HARRIS, E. M.; LEÃO, D. F.; RHODES, P. J. (eds) (2010) *Law and drama in ancient Greece*. London: Duckworth.
- HARRISON, A. R. W. (1969) *The law of Athens*. Vol. I. Oxford: The Clarendon Press.
- HARRISON, A. R. W. (1971) *The law of Athens*. Vol. II. Oxford: The Clarendon Press.
- JAEGER, W. (2003) *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução Arthur M. Parreira; [adaptação do texto para a edição brasileira Mônica Stahel M. da Silva; revisão do texto grego Gilson Cesar Cardoso de Souza]. São Paulo: Martins Fontes. 4ª ed.

- LESKY, A. (1995) *História da literatura grega*. Tradução Manuel Losa. Lisboa: Fundação Calouse Gulbenbian.
- LUPU, E. (2005) *Greek sacred law. A collection of news documents (NGSL)*. Boston: Brill Leiden.
- MACDOWELL, D. M. (1986) *The law in classical Athens*. New York: Cornell University Press.
- MACDOWELL, D. M. (2009) *Demosthenes the orator*. Oxford: Oxford University Press.
- MALTA, A. (2000). *O resgate do cadáver: o último canto d'A Iliada*. São Paulo: Humanitas, FFLCH, USP.
- MARTIN, G. (2009) *Divine talk. Religious argumentatoin in Demosthenes*. Oxford: Oxford University Press.
- MOULINIER, L. (1952) *Le pur et l'impur dans la pensée des grecs: d'Homère à Aristote*. Paris: C. Klincksieck.
- MOSSÉ, C. (1979) *Atenas: a história de uma democracia*. Tradução de João Batista da Costa. Brasília: Editora UNB.
- MOSSÉ, C. (1985) *As instituições gregas*. Tradução de Antônio Imanuel Dias Diogo. Lisboa: Edições 70.
- MOSSÉ, C. (1990) *O processo de Sócrates*. Tradução de Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- MURRAY, O; PRICE, S. (1991) *The Greek city from Homer to Alexander*. Oxford: Clarendon Press.
- NILSSON, P. M. (1949) *A history of Greek religion*. Oxford: The Clarendon Press. 2 ed.
- OGDEN, D. (ed.) (2007) *A companion to Greek religion*. Oxford: Blackwell Publishing.
- PARKER, R. (1996) *Miasma: pollution and purification in early Greek religion*. New York: Claredon Press.
- PEREIRA, M. H. R. (1988) *Estudos de história da cultura clássica*. I Volume – Cultura Grega. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 6ª ed.
- PEREIRA, M. H. R. (2009) *Hélade. Antologia da cultura grega*. Porto: Edições ASA. 9ª Ed.
- PERNOT, L. (2000) *La rhétorique dans l'Antiquité*. Paris: Libraire Generale Française.

- PHILLIPS, D. D. (2004) *Athenian political oratory*. London: Routledge.
- RHODES, P. J. (1985) *A commentary on the Aristotelian Athenian Politeia*. Oxford: Oxford University Press.
- ROBISON, E. W. (ed.) (2004) *Ancient Greek democracy. Readings and sources*. Malen: Backwell Publishing.
- ROMILLY, J. (2002) *La loi dans la pensée grecque: des origines à Aristote*. Paris: Belles Lettres. 2e ed.
- SAUNDERS, A. N. W. (1970) *Greek political oratory*. Middlesex: Penguin Classics.
- SEALEY, R. (1999) *The justice of the Greeks*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- SIPIORA, P.; BAUMLIN, J. S. (2002) *Rhetoric and kairos. Essays in history, theory, and praxis*. Albany: State of New York Press.
- SILVA, M. F. S. (2005) *Ésquilo. O primeiro dramaturgo europeu*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- USHER, S. (2001) *Greek oratory. Tradition and originality*. Oxford: Oxford University Press.
- VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. (1999) *Mito e tragédia*. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado, Filomena Yoshie Hirata Garcia e Maria da Conceição M. Cavalcante. São Paulo: Perspectiva.
- VERNANT, J. P. (1973) *Mito e pensamento na Grécia antiga. Estudos de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: Paz e Terra. 2ª ed.
- VERNANT, J. P. (1986). *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Difel.
- VERNANT, J. P. (1992) *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução de Constança Marcondes César. Campinas: Papirus.
- VERNANT, J. P. (org.) (1994) *O homem grego*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença.
- VERSNEL, H. S. (ed.) (1981) *Faith, hope and worship. Aspects of religious mentality in the ancient world*. Leiden: Brill.
- VEYNE, P. (1984). *Acreditaram os gregos nos seus mitos? Ensaio sobre a imaginação constituinte*. Tradução de Horácio Gonzalez e Milton Meira Nascimento. São Paulo: Brasiliense.

WOHL, V (2010) *Law's cosmos. Juridical discourse in Athenian forensic oratory*. Cambridge: Cambridge University Press.

WORTHINGTON, I. (ed.) (1994) *Persuasion: Greek rhetoric in action*. London: Routledge.

WORTHINGTON, I. (ed.) (2007) *A companion to Greek rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing. (Blackwell companions to the ancient world).

ZAIMAN, L. B. (2001) *Le commerce des dieux. Eusebeia: essai sur la piété en Grèce ancienne*. Paris: La Découverte.

ZAIMAN, L. B. (2010) *Os gregos e seus deuses. Práticas e representações religiosas da cidade na época clássica*. Tradução de Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Edições Loyola.

ZAIMAN, L. B.; PANTEL, P. S. (2006) *Religion in the ancient Greek city*. Cambridge: Cambridge University Press.

Capítulos de Livros

BARTHES, R. (1975) A Retórica Antiga. In COHEN, J. (org). *Pesquisas de Retórica*. Petrópolis: Vozes, 147-221.

BRASETE, M. F. (2005) A Electra euripidiana: um drama de matricídio. In MORA, C. M. (coord.) *Vt par delicto sit poena: crime e justiça na Antiguidade*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 83-107.

CANTARELLA, E. (2005) Violence privée et procès. In BERTRAND, J. M. *La violence dans les mondes Grec et Romain*. Paris: Publications de la Sorbone, 340-347.

CORNELLI, G. (2011) Parte III – A imortalidade da alma e metempsicose. In CORNELLI, G. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 109-158.

CURADO, A. L. (2005) História de um crime feminino (Antipho 1). In MORA, C. M. (coord.) *Vt par delicto sit poena: crime e justiça na Antiguidade*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 109-125.

CURADO, A. L. (2011) Introdução. In ONELLEY, G. B. *Contra Neera*. Introdução, Notas e índice de Ana Lúcia Curado. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 9-72.

FELTON, D. (2007) The Dead. In OGDEN, D. (ed.) *A companion to Greek religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 86-99.

FIALHO, M. C. (2010) Rituais de Cidadania na Grécia Antiga. In LEÃO, D. F.; FERREIRA, J. R.; FIALHO, M. C. *Cidadania e paideia na Grécia antiga*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 111-144.

FOXHALL, L. (1998) The politics of affection: emotion attachments in Athenian society. In CARTLEDGE, P.; MILLET, P. (ed.) *Kosmos: essays in order, conflict, and community in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 52-67.

GAGARIN, M. (1979) The Athenian Law against Hybris. In BOWERSOCK, G. W. (ed.) *Arktouros. Hellenic studies presented to Bernard M. W. Knox on the occasion of his 65 birthday*. Berlin, New York: de Gruyter, 229- 236.

GAGARIN, M. (2003) Athenian homicide law: case studies. In LANNI, A. (ed.) *Athenian law in its democratic context* (Center for Hellenic Studies On-Line Discussion Series). www.stoa.org.

GAGARIN, M. (2005) La violence dans les plaidoyers attiques. In BERTRAND, J .M. *La violence dans les mondes Grec et Romain*. Paris: Publications de la Sorbone, 365-376.

LEÃO, D. F. (2004) Matéria religiosa: processos de impiedade (asebeia). In LEÃO, D. F.; ROSSETTI, L. e FIALHO, M. C. (eds.) *Nomos. Direito e sociedade na antiguidade clássica / Derecho y sociedad en la antigüedad clásica*. Coimbra e Madrid: Imprensa da Universidade de Coimbra e Ediciones Clásicas, 201-226.

LEÃO, D. F. (2012) Paulo de Tarso e a justiça dos homens. Helenismo e impiedade religiosa nos Actos dos Apóstolos. In RAMOS, J. A.; PIMENTEL, M. C.; FIALHO, M. C.; RODRIGUES, N. S. (ed.) *Paulo de Tarso: Grego e Romano. Judeu e Cristão*. Coimbra: Classica Digitalia, 101-113.

MAFFI, A. (2005) De la loi de Solon à loi d'Illion ou comment defender la démocratie. In BERTRAND, J. M. *La violence dans les mondes Grec et Romain*. Paris: Publications de la Sorbone, 137-161.

MORA, C. M. (2005) Considerações sobre a justiça criminal no mundo greco-romano. In MORA, C. M. (coord.) *Vt par delicto sit poena: crime e justiça na Antiguidade*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 7-21.

MUÑOZ, F. G. H. (2006) Demóstenes, Ésquines y el Teatro. In CALDERÓN, E.; MORALES, A.; VALVERDE, M. (eds.) *Koinòs Lógos. Homenaje al profesor José García López*. Murcia: Universidade de Murcia, Servicio de Publicaciones, 425-430.

RHODES, P. J. (1998) Enmity in fourth-century Athens. In CARTLEDGE, P.; MILLET, P. (ed.) *Kosmos: essays in order, conflict, and community in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 144-161.

SILVA, M. F. (2010) Euripides' Orestes: The Chronicle of a Trial. In HARRIS, E. M.; LEÃO, D. F.; RHODES, P. J. (eds.) *Law and drama in ancient Greece*. London: Duckworth, 77-93.

SOMMERSTEIN, A. H. (2010) Orestes' trial and Athenian homicide procedure. In HARRIS, E. M.; LEÃO, D. F.; RHODES, P. J. (eds.) *Law and drama in ancient Greece*. London: Duckworth, 25-38.

SOURVINOU-INWOOD, C. (1991) What is *polis* religion? In MURRAY, O.; PRICE, S. *The Greek city from Homer to Alexander*. Oxford: Clarendon Press.

THOMAS, R. (2005) Writing, Law, and Written Law. In COHEN, D.; GAGARIN, M. (ed.) *The Cambridge companion to ancient greek law*. Cambridge: Cambridge University Press, 41-60.

TODD, S. (2002) The purpose of evidence in Athenian courts. In CARTLEDGE, P.; MILLETT, P.; TODD, S. *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society*. Cambridge: Cambridge University Press, 18-40.

VIAN, P. (1994) La religion grecque à l'époque archaïque et classique. In PUECH, H. C. (dir.) *Histoire des religions*. Encyclopédie de la Pléiade. Linhugé: Aubin, 489-577. (vol. 1)

Artigos

ADAMS, C. D. (1912) Are the political "speeches" of Demosthenes to be regarded as political pamphlets? *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 43, 5-22.

ADKINS, A. W. H. (1982) Laws versus claims in early Greek religious ethics. *History of Religions*, 21, 3, 222-239.

EVERY, H. C. (1982) One Antiphon or two? *Hermes* 110, 2, 145-158.

BACELAR, A. (2006). As medidas de um conceito: ocorrências de *hýbris* no *Ájax* de Sófocles. *Clássica (Brasil)* 19, 2, 234-244.

BADIAN, E.; HESKEL J. (1987) Aeschines 2.12-18: a study in rhetoric and chronology. *Phoenix*, 41, 3, 264-271.

BARBOSA, T. V. R. (2009) As rinhas de galo como exercício para a postura da *persona* trágica. *Biblos*, n.s., 7, 245-261.

BRAUW, M. (2001/2002) Listen to the laws themselves: citations of laws and portrayal of character in Attic oratory. *The Classical Journal*, 97, 2, 161-176.

BOER, W. D. (1973) Aspects of religion in classical Greece. *Harvard Studies in Classical Philology*, 77, 1-21.

BURKE, E. M. (1997) "Contra Leocratem" and "de Corona": political collaboration? *Phoenix* 31, 4, 330-340.

BURKE, E. M. (2002) The early political speeches of Demosthenes: elite *bias* in the response to economic crisis. *Classical Antiquity*, 21, 2, 165-193.

- CAIRNS, D. L. (1996) Hybris, dishonour, and thinking big. *The Journal of Hellenic Studies*, 116, 1-32.
- CALHOUN, G. M. (1918) The status of Callistratus in the litigation over the estate of Conon [Demosthenes], XLVIII, 31, 43 ff. *Classical Philology*, 13, 4, 410-412.
- CANTARELLA, E. (1990) "Neaniskoi" Classi di età e passaggi di status nel diritto ateniese. *Mélanges de l'Ecole française de Rome Antiquité T.* 102,1, 37-51.
- CARAWAN, E. (1993). The Tetralogies and Athenian homicide trials. *The American Journal of Philology*, 144, 2, 235-270.
- CAREY, C. (1994) Legal space in classical athens. *Greece & Rome*, 41, 2, 172-186.
- CAREY, C. (1996). Nomos in attic rhetoric and oratory. *The Journal of Hellenic Studies*, 116, 33-46.
- CATALDO, H. G. (2006) Dikē y ubris en contrapunto en la poética de Solón. *Analecta: Revista de humanidades*, 1, 1, 59-92.
- CAWKWELL, G. L. (1969) The crowning of Demosthenes. *The Classical Quarterly New Series*, 19, 1, 163-180.
- COHEN, D. (1991) Sexuality, violence and the athenian law of 'hybris'. *Greece & Rome*, 38, 2, 171-188.
- CONNORS, R. J. (1986) Greek rhetoric and the transition from orality. *Philosophy & Rhetoric*, 19, 1, 38-65.
- COOK, B. L. (2009) Athenian terms of civic praise in the 330s: Aeschines vs. Demosthenes. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 49, 31-52,
- CORRÊIA, D. (2009) Justiça arcaicas: os conceitos de (in)justiças nos 'Trabalhos e os dias' de Hesíodo. *Alétheia. Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*, 2, 1, 1-14.
- CROOK, J. A. (1996) Legal history and general history. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 41, 31-36.
- CSAPO, E. (1993a) Deep ambivalence: notes on a Greek cockfight (Part I). *Phoenix*, 47, 1, 1- 28.
- CSAPO, E. (1993b) Deep ambivalence: notes on a Greek Cockfight (Parts II-IV). *Phoenix*, 47, 2, 115-124.
- DARBO-PESCHANSKI, C. (1992) Questions de temps entre historiographie et droit grec. *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, 47, 6, 1097-1112.
- DICKIE, M. W. (1978) *Dike* as a moral term in Homer and Hesiod. *Classical Philology*. 73, 2, 91-101.

- DESMOND, W. (2005) The hybris of Socrates: a Platonic 'revaluation of values' in the Symposium. *Yearbook of the Irish Philosophical Society*, 43-63.
- DOVER, K. J. (1950) The chronology of Antiphon's speeches. *The Classical Quarterly*, 44, 44-60.
- DUÉ, C. (2001) Achilles' golden amphora in Aeschines' *Against Timarchus* and the afterlife of oral tradition. *Classical Philology*, 96, 33-77.
- DYCK, A. R. (1985) The function and persuasive power of Demosthenes' portrait of Aeschines in the speech 'On the Crown'. *Greece & Rome*, 32, 1, 42-48.
- EDWARDS, M. J. (2000) Antiphon and the beginnings of Athenian literary oratory. *Rhetorica: a journal of the history of rhetoric*, 18, 3, 227-242.
- EFSTATHIOU, A. (2007) Euthyna procedure in 4thc. Athens and the case *On the False Embassy*. *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*, 10, 113-135.
- EUBEN, J. P. (1982) Justice and the *Oresteia*. *The American Political Science Review*. 76, 1, 22-33.
- FERREIRA, J. R. (1989) Atenas, uma democracia? *Línguas e Literaturas. Revista da Faculdade de Letras do Porto*, 6, 171-187.
- FIALHO, M. C. (2004) *Os Persas* de Ésquilo na Atenas do seu tempo. *Máthesis*, 13, 209-225.
- FISHER, N. R. E. (1976) "Hybris" and dishonour: I. *Greece & Rome*, 23, 2, 177-193.
- FISHER, N. R. E. (1979) "Hybris" and dishonour: II. *Greece & Rome*, 26, 1, 32-47.
- FONSECA, Í. B. B. (1990) O gênero deliberativo na oratória grega: a Terceira Filipica de Demóstenes e a Retórica de Aristóteles. *Clássica*, 3, 67-75.
- FORSTER, E. S. (1943) Guilty or not guilty? Four Athenian trials. *Greece & Rome*, 12, 34, 21-27.
- FOWLER, B. H. (1958) Demosthenes 54: a topographical note. *Classical Philology*, 53, 3, 174-175.
- FREDAL, J. (2001) The language of delivery and the presentation of character: rhetorical action in Demosthenes' *against Meidias*. *Rhetoric Review*, 20, 3/4, 251-26.
- FREITAS, A. F. R. de (1999) Palavra: signo ideológico. *Biblioteca on-line de ciência da comunicação* (<http://www.bocc.ubi.pt/>).
- FRONTISI-DUCROUX, F. (1992) Un scandale à Athènes: faire le comos sans masque. *Dialogues d'histoire ancienne*, 18, 1, 245-256.

- GAGARIN, M. (1974) *Dike* in archaic Greek thought. *Classical Philology*, 69, 3, 186-197.
- GAGARIN, M. (1990) The nature of proofs in Antiphon. *Classical Philology*, 85, 1, 22-32.
- GAGARIN, M. (2003) Telling stories in Athenian law. *Transactions of the American Philological Association*, 133, 2, 197-207.
- GRIBBLE, D. (1997) Rhetoric and history in [Andocides] 4, *against Alcibiades*. *The Classical Quarterly, New Series*, 47, 2, 367-391.
- GONZÁLEZ, J. A. G. (2001) El silencio herodoteo y los procesos de asébeia en época de Pericles, *Baetica*, 23, 425-42.
- HALLIWELL, S. (1991). The uses of laughter in Greek culture. *The Classical Quarterly, New Series*, 41, 2, 279-296.
- HANSEN, M. H. (2010). The Concepts of *Demos*, *Ekklesia*, and *Dikasterion* in Classical Athens. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 50, 499–536.
- HARDING, P. (1987) Rhetoric and politics in fourth-century Athens. *Phoenix*, 41, 1, 25-39.
- HARRIS, E. M. (1988) When was Aeschines born? *Classical Philology*, 83, 3, 211-214.
- HARRIS, E. M. (1989) Demosthenes' speech *against Meidias*. *Harvard Studies in Classical Philology*, 92, 117-136.
- HERRMAN, J. (2009) Hyperides' *Against Diondas* and the rhetoric of revolt. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 52, 175- 185.
- HERRERAS, E. (2008) La idea de la justicia em la obra de Esquilo. *Daimon. Revista de Filosofía*, 45, 55-70.
- HESK, J. (2007) Despisers of the Commonplace: Meta-topoi and Para-topoi in Attic Oratory. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 25, 4, 361-384.
- HÖLKESKAMP, K. (1992) Arbitrators, lawgivers and the codification of law in Archaic Greece. *Mètis. Anthropologie des mondes grec anciens*, 7, 1-2, 49-81.
- HORVÁTH, L. (2009) Hyperidea. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 52, 187-222.
- HUDSON-WILLIAMS, H. L. (1951) Political speeches in Athens. *The Classical Quarterly, New Series*, 1, 1/2, 68-73.
- HUMPHREYS, S. C. (1971) The Work of Louis Gernet. *History and theory*, 10, 2, 172-196.

HUMPHREYS, S. C. (1988) The discourse of law in archaic and classical Greece. *Law and History Review*, 6, 2, 465-493.

HYDE, W. W. (1918) The homicide courts of ancient Athens. *University of Pennsylvania Law Review and American Law Register*, 66, 7/8, 319-362.

HYDE, W. W. (1917). The Prosecution of Lifeless Things and Animals in Greek Law: Part I. *The American Journal of Philology*, 38, 2, 152-175.

HYDE, W. W. (1917b) The prosecution of lifeless things and animals in Greek law: Part II. *The American Journal of Philology*, 38, 3, 285-303.

KANE, F. I. (1986) *Peitho* and the Polis. *Philosophy & Rhetoric*, 19, 2, 99-124.

KING, D. B. (1955) The appeal to religion in Greek rhetoric. *The Classical Journal*, 50, 8, 363-371.

KONSTAN, D. (2000) Pity and the law in Greek theory and practice. *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*, 3, 125-145.

KURIHARA, A. (2003) Personal enmity as a motivation in forensic speeches. *The Classical Quarterly, New Series*, 53, 2, 464-477.

LATTIMORE, S. (1987) Two men in a boat: Antiphon, *on the Murder of Herodes* 42. *The Classical Quarterly*, 37, 2, 502-504.

LAURIOLA, R. (2008) Sophocles' *AIAX*: *hybris*, foolishness and good sense. A comparison with *ANTIGONE*. *Emérita. Revista de Lingüística y Filología Clásica (EM)* LXXVI, 2, 217-229.

LAZENBY, J. F. (1995) The archaia moira: a Suggestion. *The Classical Quarterly, New Series*, 45, 1, 87-91.

LEÃO, D. F. (2002) Sólon e a lei sobre a neutralidade em tempo de *stasis*. *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, 4, 25-37.

LEÃO, D. F. (2005a) O Horizonte legal da *Oresteia*. *Humanitas*, 57, 3-38.

LEÃO, D. F. (2005b) Sólon e a legislação em matéria de direito familiar. *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*, 8, 5-31.

LEÃO, D. F. (2009) A response to athina dimopoulou apoxenousthai: *atimia* in Roman times? *Symposion*, 21, 241-246.

LEDUC, C. (1994) Citoyenneté et parenté dans la cite des Athéniens. *Métis. Anthropologie des mondes grec anciens*, 9-10, 51-68.

- LEWIS, J. D. (2001) “Dike”, “Moirá”, “Bios” and the limits to understanding in Solon 13 (West). *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*, 4, 113-135.
- LEWIS, J. D. (2009) Solon of Athens and the ethics of good business. *Journal of Business Ethics*, 89, 123-138.
- LLAMOSAS, V. M. (2008) Insultos e invective entre Demóstenes y Esquines. *Minerva*, 21, 33-39.
- LOOMIS, W. T. (1972) The nature of premeditation in Athenian homicide law. *The Journal of Hellenic Studies*, 92, 86-95.
- LORAUX, N. (1986) La main d’Antigone. *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 1, 2, 165-196.
- MACDOWELL, D. M. (1975) Law-making at Athens in the fourth century B.C. *The Journal of Hellenic Studies*, 95, 62-74.
- MACDOWELL, D. M. (1976a) *Hubris* in Athens. *Greece & Rome*, 23, 14-31.
- MACDOWELL, D. M. (1976b) Bastards as Athenian citizens. *The Classical Quarterly, New Series*, 26, 1, 88-91.
- MACURDY, G. H. (1942). Apollodorus and the speech *against Neaera* (Pseudo-Dem. LIX). *The American Journal of Philology*, 63, 3, 257-271.
- MARTINS, P. R. (2009) Modelos de anti-embaixadas: Demóstenes e Aristófanes em paralelo. Qual o papel do embaixador na Grécia clássica? *Alétheia. Revista de estudos sobre Antigüidade e Medievo*, 2, 1-14.
- MANVILLE, B. (1980) Solon’s law of stasis and atimia in archaic Athens. *Transactions of the American Philological Association*, 110, 213- 221.
- MAXWELL-STUART, P. G. (1975) Three words of abusive slang in Aeschines. *The American Journal of Philology*, 96, 1, 7-12.
- MAYHEW, R. (1996) Impiety and political unity: Aristotle, *Politics* 1262a25-32. *Classical Philology*, 91, 1, 54-59.
- MICHELINI, A. (1978) *Ubris* and Plants. *Harvard Studies in Classical Philology*, 82, 35-44.
- MINER, J. (2003) Courtesan, concubine, whore: Apollodorus' deliberate use of terms for prostitutes. *The American Journal of Philology*, 124, 1, 19-37.
- MIRHADY, D. C. (1996) Torture and rhetoric in Athens. *The Journal of Hellenic Studies*, 116, 119-13.
- MILLER, H. W. (1936) Isaeus' vocabulary. *The Classical Journal*, 31, 7, 442-444.

- MEILLET, A. (1906) Comment les mots changent de sens. *L'année sociologique*, 9, 1-38.
- MONTIGLIO, S. (1994) Prises de paroles, prises de silence dans l'espace athénien. *Politix*, 7, 26, 23-41.
- MORFORD, M. P. O. (1966) Ethopoiia and character-assassination in the Conon of Demosthenes. *Mnemosyne, Fourth Series*, 19, 3, 241-248.
- MORROW, G. R. (1937). The murder of slaves in Attic law. *Classical Philology*, 32, 3, 210-227.
- MORRISON, J. S. (1963) The "Truth" of Antiphon. *Phronesis*, 8, 1, 35-49.
- MOSLEY, D. J. (1971) Diplomacy and Disunion in Ancient Greece. *Phoenix*, 25, 4, 319-330.
- MOSSÉ, C. (1974) Les procès politiques et la crise de la démocratie athénienne. *Dialogues d'histoire ancienne*, 1, 207-236.
- MOSSÉ, C. (1979) Comment s'élabore un mythe politique: Solon, "père fondateur" de la démocratie athénienne. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 34e année, 3, 425-437.
- MOSSÉ, C. (1987) Égalité démocratique et inégalités sociales. Le débat à Athènes au IVème siècle. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*. 2, 1, 165-176.
- MOST, G. W. (1993) A cock for Asclepius. *The Classical Quarterly, New Series*, 43, 1, 96-111.
- MUÑOZ, F. G. H. (1989) EYNOIA como elemento estructural del discurso sobre *La Corona*. *Minerva*, 3, 173-188.
- O'SULLIVAN, L. L. (1997) Athenian impiety trials in the late fourth century BC. *The Classical Quarterly*, 47, 1, 136-152.
- PAGOTTO-EUZEPIO, M. S. (2008) Isócrates: Retor Socrático. *Notandum librum*, 10, 57-68.
- PERNOT, L. (2002) La survie de Démosthène et la contestation de la figure de l'Orateur dans le monde gréco-romain. *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 146, 2, 615-636.
- PERNOT, L. (2006) The rhetoric of religion. *A journal of the history of Rhetoric*, 24, 3, 235-254.
- PHILLIPS, D. D. (2007) *Trauma ek pronoiias* in Athenian Law. *Journal of Hellenic Studies*, 127, 74-105.

- RHODES, P. J. (2009) Hyperides' *Against Diondas*: two problems. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 52, 223-228.
- RHODES, P. J.; MITCHELL, L. G. (1996) Friends and enemies in Athenian politics. *Greece & Rome*, 43, 11-30.
- RIBEIRO, L. F. B. (2008b) Um Antifonte múltiplo. *Anais de Filosofia Clássica*, 2, 4, 96-106.
- ROBERTSON, H. G. (1967) The *hybristes* in Aeschylus. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 98, 373-382.
- ROCHER, L. S. (2001) Fortaleza e crisis: la idéa de democracia en el corpus político demosténico. *Dialogues d'histoire ancienne*, 27, 2, 45-62.
- ROCHER, L. S. (2007-2008) Condicionamientos democráticos y sistema judicial ateniense. *Veleia. Revista de prehistoria, historia antigua, arqueología y filología clásicas*, 24-25, 2, 939-953.
- ROCHER, L. S. (2011) Riqueza, impiedade y *hybris* en el *Contra Midias* de Demóstenes. *Emérita. Revista de Lingüística y Filología Clásica (EM)*, 79, 1, 55-98.
- RODGERS, V. A. (1971) Some thoughts DIKH. *The Classical Quarterly*, 21, 2, 289-301.
- ROWE, G. O. (1966) The Portrait of Aeschines in the oration *on the Crown*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 97, 397-406.
- ROWE, G. O. (1972) A problem of quotation in Demosthenes' embassy speech. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 103, 441-449.
- ROWE, G. O. (1993) The many facets of *hybris* in Demosthenes' *Against Meidias*. *The American Journal of Philology*, 114, 3, 397-406.
- ROWE, G. O. (1994). The Charge against Meidias. *Hermes*, 122, 1, 55-63.
- ROWE, G. O. (2000) Anti-Socratean sentiment in Demosthenes' "Against Androtion". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 49, 3, 278-302.
- RUBINSTEIN, L. (2009). Argumentation in Hypereides *Against Timandros*. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 52, 149-159.
- RUDHARDT, J. (1960) La définition du délit d'impicité d'après la législation attique. *Museum Helveticum*, 17, 87-105.
- RUDHARDT, J. (1964) Sur la possibilité de comprendre une religion antique. *Numen*, 11, 3, 189-211.

- RUDHARDT, J. (1992) De l'attitudes des Grecs à l'égard des religions étrangères. *Revue de l'histoire des religions*, 209, 3, 219-238.
- RYDBERG-COX, J. A. (2003) Oral and written sources in Athenian forensic rhetoric. *Mnemosyne, Fourth Series*, 56, 6, 652-665.
- SCAFURO, A. (2004) The role of the prosecutor and Athenian legal procedure (Dem. 21.10). *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*, 7, 113-133.
- SCHMITZ, T. A (2000) Plausibility in the Greek orators. *The American Journal of Philology*, 121, 1, 47-77.
- SEALEY, R. (1984) The Tetralogies ascribed to Antiphon. *Transactions of the American Philological Association*, 114, 71-85.
- SEALEY, R. (2006) Aristotle, Athenaion Politeia 57.4: trial of animals and inanimate objects for homicide. *The Classical Quarterly*, 56, 2, 475-485.
- SEALEY, R. (1983) The Athenian courts for homicide. *Classical Philology*, 78, 4, 275-296.
- SILVA, A. C. (2010) Antifonte, Aspásia e Sócrates no *Menéxeno* de Platão. *Revista Eletrônica Antiguidade Clássica*, 5, 59-68.
- STUKEY, H. J. (1936) Purity in Fifth and Fourth century religion. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 67, 286-29.
- TARKON, T. A. (1977) Theognis 237-254: a reexamination. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 26, 99-114.
- TREVETT, J. (1990) History in [Demosthenes] 59. *The Classical Quarterly, New Series*, 40, 2, 407-420.
- TODD, S. C. (1990) The use and abuse of the Attic orators. *Greece & Rome*, 37, 2, 159-178.
- TODD, S. C. (2009) Hyperides *Against Diondas*, Demosthenes *on the Crown*, and the rhetoric of political failure. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 52, 161-174.
- UCCIARDELLO, G. (2009) Hyperides in the Archimedes palimpsest: palaeography and textual transmission. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 52, 229- 252.
- VASCONCELOS, H. (2009) O desrespeito das leis sociais e a ruína humana no *Hipólito* de Eurípides. *Revista Archai*, 2, 31-42.
- VIDAL-NAQUET, P. (1960) Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs. *Revue de l'histoire des religions*, 157, 1, 55-80.

VISSER, M. (1984) Vengeance and Pollution in Classical Athens. *Journal of the History of Ideas*, 45, 2, 193-206.

VISION, G. (1987) Antiphon. *Analysis*, 47, 2, 124-128.

VLACHOS, G. (1993) La République des Athéniens. État de droit et de justice. Le témoignage de Démosthène. *Revue internationale de droit compare*, 45, 4, 843-885.

VLASTOS, G. (1946) Solonian justice. *Classical Philology*, 41, 2, 65-83.

WILLI, A. (2008) "nosos" and "hosie": etymological and sociocultural observations on the concepts of disease and divine (dis)favour in ancient Greece. *The Journal of Hellenic Studies*, 128, 153-171.

WEBSTER, T. B. L. (1954) Personification as a mode of greek thought. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17, 1/2, 10-21.

WHITEHEAD, D. (2009) Hypereides' Timandros: observations and suggestions. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 52, 135-148.

WOLPERT, A. O. (2003) Adresses to the jury in the attic orators. *The American Journal of Philology* 124, 4, 537-555.

WOOTEN, C. W. (1988) Clarity and obscurity in the speeches of Aeschines. *The American Journal of Philology*, 109, 1, 40-43.

WORMAN, N. (2004) Insult and oral excess in the disputes between Aeschines and Demosthenes. *The American Journal of Philology*, 125, 1, 1-25.

WORTHINGTON, I. (2003) The length of an Athenian public trial: a reply to professor MacDowell. *Hermes*, 131, 3, 364-371.

YUNIS, H. (2000) Politics as literature: Demosthenes and the burden of the Athenian past. *Arion, Third Series*, 8, 1, 97-118.

Monografias, dissertações e teses

ANDRÉ, A. (2009) A crise do sistema poliáde: a redefinição da identidade ateniense nos discursos de Isócrates e Demóstenes (séc. V e IV a.C.). Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal do Espírito Santo.

COSTA, C. V. A. M. (2008) Direito e literatura: a compreensão do direito com escritura a partir da tragédia grega. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

GOMES, C. E. S. L. (2007) *Themis e Dikê em Hesíodo*: afirmação de uma ideologia camponesa ante os reis "comedores-de-presentes" na Grécia Arcaica (século VII a. C.). Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal Fluminense.

LEITE, P. G. (2009) *Contra Mídias*: a utilização da impiedade por Demóstenes. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal de Minas Gerais.

SANTOS, E. C. (2010) Demóstenes *Fílípicas* I e II. Estudo introdutório tradução e comentário. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade de Coimbra.

SILVA, A. C. (2005b) A arte da contradição na primeira *Tetralogia* de Antífonte. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal de Minas Gerais.

SMITH, A. C. (2009) Controlling Miasma: The cult practices of Greek Craftspeople from the Archaic through Hellenistic Periods (6th – 2nd c. BCE). Washington University in St. Louis.

LÉXICO

Agos. Indicativo de uma impureza, mácula ou profanação.

Anchisteia. Filiação legítima resultante de um casamento. Constitui os laços de sangue, aqueles com maior grau de parentesco (pais, filhos, irmãos, tios etc). Esses laços davam alguns direitos, como por exemplo, na questão da sucessão, e também impunha limites para a reclamação da herança, seja do lado materno ou paterno. Também significava deveres, tais como aos pais cabe oferecer educação e alimentação aos filhos e estes devem respeitar seus genitores, assegurando também o sustento na velhice.

Antidosis. A ação apresentada à assembleia para troca de bens, movida quando um cidadão julgava que o outro estava mais apto a realizar a liturgia por ter melhores condições financeiras. Sobre esse procedimento as opiniões são divergentes, já que há especialistas que negam a possibilidade de haver uma troca de fortunas. Nossa principal fonte é o discurso *Contra Mídias* de Demóstenes que narra a ação movida contra ele por Trasíloco.

Anosios. Desrespeito às normas humanas e divinas e aos deveres que são estipulados pela obediência ao sagrado.

Apogoge. O acusador prende o suspeito numa prisão pública. Esse procedimento pode ser utilizado com relação a homicídios, principalmente quando o suposto homicida está andando em lugares públicos com o risco de contaminá-los (Demóstenes: *Contra Aristócrates*: 80). Também é utilizado para uma série de outros delitos quando o sujeito é preso em flagrante delito, como por exemplo o roubo. A *apogoge* utilizada por casos de roubo recebe o nome de *apogoge lopodyton* e é demonstrada no *Contra Cónon*, pois Ctésias rouba as vestes de Aríston depois de surrá-lo.

Asebeia. Impiedade. Alteração do sentimento de *eusebeia* que conduz a uma ação que provoca uma desordem na relação entre homens e deuses. O crime de impiedade é um grave risco para a cidade, pois afeta diretamente seus pilares: o sentimento religioso, as

relações familiares e as relações dentro da pólis. Tais atos poderiam dar origem a processos judiciais (*graphe asebeias*).

Ate: Confusão mental que conduz a uma cegueira que influencia a tomada de decisão do sujeito. Em alguns suportes literários, como os poemas homéricos, é representada como sendo enviada por Zeus aos homens e por isso é associada à ideia de castigo divino. Nas tragédias de Ésquilo é demonstrada como uma força sobrenatural (*daimon*) capaz de influenciar o homem e também como o instrumento para a ruína.

Atimia. Desonra. Levava à perda de direitos, que pode estar conjugada com o exílio. Na maioria dos casos, denota a perda dos direitos cívicos. No período arcaico, a *atimia* significava a perda total ou parcial dos direitos da pessoa, num sentido mais amplo que a perda de direitos na esfera cívica. Por isso, a pessoa poderia sofrer agressões e até mesmo ser morta, e os atos estar conforme a legalidade. Com o tempo, a perda dos direitos cívicos foi prevalecendo na ideia de *atimia*, sendo esse sentido o mais difundido no período clássico.

Coregia. Liturgia responsável pela preparação dos grupos que concorriam aos festivais dramáticos. O responsável, corego, deveria custear, equipar e organizar o coro, que é composto pelos coreutas.

Dike. Justiça. O termo também é utilizado para designar os processos privados, em que somente a parte lesada tinha direito de recorrer à justiça. Os casos privados *dike idia* são chamados somente de *dike*.

Dike aikeias. Ação privada contra a agressão física. A pena poderia ser revertida em um pagamento pecuniário.

Dike blabes. Ação privada por danos, prejuízos ou perdas. Pode ser tanto física quanto moral e por isso pode ser utilizada no caso de xingamentos.

Dike exoules. Garantia de que o veredito seria executado. Em um litígio anterior, o queixoso já tinha ganhado no tribunal a garantia sobre um bem em disputa (terra, dinheiro ou outra coisa). Através desse dispositivo, as pretensões deixavam de ser

unicamente do particular e passava também a ser interesse da pólis. O valor a ser entregue a cidade, correspondia ao do bem em disputa. Isso funcionava como uma penalidade pelo não cumprimento das obrigações antes definidas pelo tribunal.

Dike phonou. Ação privada contra o homicídio. O querelante deveria ser o parente masculino mais próximo. Na ausência desse parente, membros da fratria poderiam mover a ação.

Dokimasia. Processo de verificação para confirmar se o cidadão está apto para determinado cargo, se cumpriu seus deveres durante o exercício de seu cargo ou se poderiam falar na assembleia.

Efebria. Serviço militar que o jovem ateniense cumpria por dois anos ao completar dezoito anos, após se inscrever no demo dos pais. Somente depois do cumprimento é que o jovem poderia ser considerado efetivamente cidadãos. Sobre essa instituição tem-se o relato na *Constituição de Atenas* (42), mas se acredita que as práticas descritas pelo tratado aristotélico sejam uma criação relativamente recente para a época, não refletindo as práticas do período arcaico ou clássico.

Eisangelia. O nome *eisangelia* era utilizado em diferentes delitos contra a cidade, cuja punição deveria ser imediata, pois a colocava em risco iminente. Tem-se registro de que esse procedimento jurídico foi utilizado contra maus tratos de órfãos e parentes, impiedade (caso da mutilação dos Hermes) e sacrilégios, má conduta de magistrados e árbitros, ofensas em que ainda não há legislação e principalmente contra traidores. Consistia em uma denúncia feita à assembleia ou ao conselho e a lei que regulamente o uso da *eisangelia* está preservada no discurso de Hiperides, *Em defesa de Euxenipo*, parágrafos 7-8. Não se tem registro seguro do uso desse procedimento antes do final do século V, tornando-se comum no século IV.

Eisphora. Imposto excepcional recolhido em tempos de guerra, frequente no século IV, devido aos custos da guerra contra Filipe, do qual participavam inclusive os metecos. Os contribuintes estavam agrupados em simorias e cada uma deveria oferecer o mesmo valor do imposto, sendo que os maiores encargos recaíam sempre sobre os mais ricos.

Eleos. Compaixão. Sensação de pena diante do sofrimento alheio que é considerado injusto ou então que é passível de acontecer com a própria pessoa. Sentimento que gera uma identificação e uma proximidade com o outro.

Enages. Aquele que é perseguido pelas Erínias. A pessoa está sob o peso de uma maldição ou de uma vingança.

Epikleros. Situação em que a mulher se tornava herdeira universal dos bens do *oikos*. A situação somente acontecia quando já se havia esgotado toda a possibilidade de um herdeiro masculino, seja da via paterna ou materna conseguir a herança. Quando aconteciam esses casos, poderia se recorrer ao casamento com o familiar mais próximo, o mais comum era o matrimônio com o tio paterno, tornando-se, assim, o novo *kyrios* do *oikos*. Na ausência do casamento, a epiclera ficava sob a responsabilidade de um tutor, normalmente indicado pelo pai em testamento, que deveria cuidar da administração da casa e do sustento da mulher até ao seu casamento.

Epobelia. Em alguns casos privados, o querelante deve pagar um sexto do valor que está em causa para o opositor. A *epobelia* também está presentes nas *paragraphai*. A *epobelia* era empregada quando não se conseguia obter um quinto dos votos.

Euthynai. Prestação de contas do magistrado ao deixar um cargo.

Eusebeia. Piedade. Sentimento que conduz a uma série de comportamentos que são considerados necessários para a manutenção da religiosidade. Refere-se ao cumprimento dos ritos cívicos, cultos aos ancestrais, o respeito à família e à pólis. Através da piedade se desenvolvia o sentimento de solidariedade, pois eram estipulados os comportamentos socialmente aceitos e esperados pelo grupo.

Graphé. Procedimento judiciário, sendo o mais comum as ações públicas que poderiam ser conduzidas por qualquer cidadão com posse de seus direitos civis. Tais processos envolviam os casos que eram uma afronta direta e um risco maior à pólis. A ação deveria ser apresentada por escrita.

Graphe hybreos. Ação pública contra ultraje. A lei referente à *hybris* está preservada no discurso *Contra Mídias* (47) de Demóstenes e também no *Contra Timarco* (16) de Ésquines, sendo que a lei presente no último discurso é considerada interpolação posterior. No trecho de Ésquines é valorizado o ultraje realizado contra crianças e escravos. A lei especifica que qualquer um pode submeter aos temóstetas uma ação contra quem ultrajou qualquer pessoa, seja criança, homem, mulher ou escravo.

Graphe asebeias. Ação pública contra impiedade, segundo a qual qualquer cidadão poderia processar o outro que cometesse uma afronta à esfera divina. Não se possui o registro dessa lei. Estudiosos levantam a hipótese de que sua redação seria próxima à da *graphe hybreos*, de maneira que não há uma enumeração explícita dos crimes que seriam condenados por essa lei.

Graphe goneon kakoseos. Ação pública por maus tratos aos pais ou avós. Essa ação protegia em vida das agressões físicas e após a morte assegurava o cumprimento dos rituais religiosos. Apesar de se referir diretamente a uma questão de ordem privada, a ação pública garantia que o direito fosse cumprido, já que por ser idoso, o ofendido poderia ter dificuldades de encaminhar um processo. A pena para esse crime era a *atimia*.

Graphe paranomon. Ação pública de ilegalidade. Uma lei ou decreto aprovado pela assembleia poderia ser revogado, desde que o querelante demonstrasse que a medida era contrária aos interesses da cidade e, dessa forma, ilegal. O caso mais bem documentado dessa ação é a querela entre Ésquines e Demóstenes a respeito da coroação do último, como também representa o uso dessa ação como arma política no século IV.

Graphe xenias. Ação pública contra a pessoa que exerce irregularmente a cidadania por ser estrangeiro.

Hieros. Sagrado. Tudo aquilo que é consagrado à esfera divina.

Hoboulomenos. Direito de iniciar um processo. No início do desenvolvimento do direito, a condução do processo caberia ao *kyrios*. Com as reformas de Sólon, o direito de iniciar ao processo foi estendido a quem tivesse posse dos direitos cívicos, o que

provocou uma ampliação do acesso a justiça. Na Atenas, no período clássico, esse tipo de processo ficou conhecido como *graphe*, que pode ser conduzido por qualquer cidadão.

Hosios. Expressão de religiosidade que marca o respeito aos comportamentos que são permitidos e recomendados pelos preceitos divinos e pelas normas humanas. A ideia de reverência e temor aos deuses não é tão marcada quanto na palavra *eusebeia*.

Hybris. Ultraje. Clara intenção de prejudicar o outro por meio do rebaixamento do estado em que se encontra. Já no agente, a ação provoca um sentimento de superioridade.

Logógrafo. Hábeis retores que vendiam seus discursos. O discurso deveria ser decorado pelo cliente e então pronunciado no tribunal. Lísias, Demóstenes e Iseu são oradores que exerceram essa atividade.

Miaros. Portador do *miasma*. É aquele que está manchado por um crime de sangue e, por isso, é impuro.

Miasma. Mácula, proveniente da alteração de um pressuposto divino, como por exemplo a que decorre do homicídio. A mácula tem um poder grande de contaminação e espalha sua influência negativa por toda a comunidade se não for rapidamente expurgada pelos rituais de purificação.

Phonos hekousios ou *ek pronoias*. Assassinato deliberado ou com intenção. É considerado homicídio intencional, quando o acusado tem a intenção de machucar a vítima e a morte é decorrente dessa ação, mesmo que não tenha a intenção inicial de matá-la.

Phonos akousios. Homicídio sem a intenção de matar.

Probole. Literalmente significa propor algo à assembleia. O caso era ouvido na assembleia antes de seguir para o tribunal. No sistema judiciário ateniense há três tipos de *probole*: um contra tudo que ofende a boa ordem das cerimônias religiosas, outro

relativo aos sicofantas e o último contra aqueles que induziram voluntariamente o povo em erro. Possuímos somente o registro do primeiro tipo no discurso *Contra Mídias*.

Probouleuma. Decisões tomadas na *Boule* e que para ter validade deveriam ser submetidas a votação na assembleia. Dessa maneira, a iniciativa de novas propostas e o que seria votado estavam controlados pelo conselho.

Psephisma. Decreto. Na maioria das vezes, era votado pela assembleia e tinha um campo de atuação mais restrito que o *nomos*, por se aplicar a um caso particular.

Trauma ek pronoias. Intenção deliberada de causar dano.

Sismoria. Grupo de cidadãos de quem era cobrado a *eisphora*. Depois de 357, esse sistema de cobrança também foi ampliado à trierarquia.

Synegoros. Caso a pessoa se sentisse despreparada para o discurso do tribunal poderia pedir para que seu tempo fosse dividido com um parente ou um amigo próximo. Apolodoro é o *synegoros* que auxilia Teomnesto na acusação contra Estefano e Neera no *Contra Neera*.

Tesmóteta. Legislador. Eram em número de seis e tinham como função redigir e publicar as leis. Além disso, era de sua responsabilidade julgar alguns processos públicos e privados que não eram julgados nos tribunais da Heliéia. Eram sorteados anualmente e a lista de suas atribuições é registrada no tratado aristotélico *A constituição de Atenas* (59). Dentre elas pode-se citar: definir os dias em que os tribunais poderiam julgar; apresentar aos tribunais as ações de traição e de ilegalidade, bem como a prestação de contas dos estrategos e o exame da *dokimasia*.