

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

Priscilla Gontijo Leite

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ESTRUTURAS EDITORIAIS
SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

DIRETOR PRINCIPAL
MAIN EDITOR

Delfim Leão
Universidade de Coimbra

ASSISTENTES EDITORIAIS
EDITORIAL ASSISTANTS

Elisabete Cação, João Pedro Gomes, Nelson Ferreira
Universidade de Coimbra

COMISSÃO CIENTÍFICA
EDITORIAL BOARD

Ana Lúcia Carmo Almeida do Amaral Curado
Universidade do Minho

Filipe Hernández Muñoz
Universidad Complutense de Madrid

Francisco de Oliveira
Universidade de Coimbra

Marta Isabel de Oliveira Várzeas
Universidade do Porto

Frederico Lourenço
Universidade de Coimbra

TODOS OS VOLUMES DESTA SÉRIE SÃO SUBMETIDOS A ARBITRAGEM CIENTÍFICA INDEPENDENTE.

Ética e retórica forense:

asebeia e hybris na
caracterização dos adversários
em Demóstenes

Priscilla Gontijo Leite

Universidade de Coimbra

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

TÍTULO TITLE

ÉTICA E RETÓRICA FORENSE: *ASEBEIA* E *HYBRIS* NA CARACTERIZAÇÃO DOS ADVERSÁRIOS EM DEMÓSTENES

ETHICS AND FORENSIC RHETORIC: *ASEBEIA* AND *HYBRIS* IN THE CHARACTERIZING OF THE OPPONENTS IN DEMOSTHENES

AUTOR AUTHOR

Priscilla Gontijo Leite

EDITORES PUBLISHERS

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

www.uc.pt/imprensa_uc

Contacto CONTACT

imprensa@uc.pt

Vendas online ONLINE SALES

<http://livrariadaimprensa.uc.pt>

Coordenação Editorial EDITORIAL COORDINATION

Imprensa da Universidade de Coimbra

Conceção Gráfica GRAPHICS

Rodolfo Lopes, Carlos Costa, Nelson Ferreira

Infografia INFOGRAPHICS

Nelson Ferreira

Impressão e Acabamento PRINTED BY

Simões & Linhares, Lda. Av. Fernando Namora, n.º 83
Loja 4. 3000 Coimbra

ISSN

2182-8814

ISBN

978-989-26-0844-0

ISBN Digital

978-989-26-0845-7

DOI

<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0845-7>

Depósito Legal LEGAL DEPOSIT

384117/14

Annablume Editora * Comunicação

www.annablume.com.br

Contacto CONTACT

@annablume.com.br

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
www.fct.pt
POCI/2010

© Novembro 2014

Annablume Editora * São Paulo
Imprensa da Universidade de Coimbra
Classica Digitalia Unversitatis Conimbrigenis
<http://classica.digitalia.uc.pt>
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
da Universidade de Coimbra

ÉTICA E RETÓRICA FORENSE: *ASEBEIA* E *HYBRIS* NA CARACTERIZAÇÃO DOS ADVERSÁRIOS EM DEMÓSTENES

ETHICS AND FORENSIC RHETORIC: *ASEBEIA* AND *HYBRIS* IN THE CHARACTERIZING OF THE OPPONENTS IN DEMOSTHENES

AUTOR AUTHOR

Priscilla Gontijo Leite

FILIAÇÃO AFFILIATION

Universidade de Coimbra

RESUMO

O intuito desta investigação é analisar o uso dos termos *asebeia* e *hybris* nos discursos forenses presentes no *corpus Demosthenicum*. Ambos os conceitos 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 nos discursos por meio da recorrência de diversas situações, tais como homicídios, agressões, mau uso da cidadania, rivalidades políticas e disputas familiares. O estudo foi dividido em três partes. A primeira é dedicada à discussão das questões metodológicas; a segunda, ao tratamento das noções de *asebeia* e *hybris* no período arcaico e clássico; por fim, a terceira se refere ao uso dessas noções no mundo dos oradores, principalmente em Demóstenes. A terceira parte é dividida em sete capítulos, cada um dedicado a um uso específico dessas noções. Demóstenes escolheu com cuidado quando utilizar as noções de *asebeia* e *hybris* 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. Assim, as noções de *asebeia* e *hybris* são amplamente utilizadas nos casos em que a tradição da cidade está em perigo.

PALAVRAS-CHAVE

Demóstenes, retórica, *hybris*, *asebeia*

ABSTRACT

The aim of this study is to analyze the use of the terms *asebeia* and *hybris* in the forensic discourses contained at the *corpus Demosthenicum*. Both of these concepts play an important role in the discourse to describe negatively the character of the opponent and to assign a greater guilt to the offense committed. The efficiency of these terms in attracting the sympathy of the judges in the discourses is proven by their recurrence about various situations, such as homicide, assault, misuse of citizenship, political rivalries and family quarrels. This study was divided into three parts. The first is devoted to a discussion of the methodological issues, the second deals with the notions of *asebeia* and *hybris* in the Archaic and Classical period and, finally, the third is about the use of such notions in the world of the speakers, mostly in Demosthenes. The third part is divided into seven chapters, each of them is dedicated to a specific use of such notions. Demosthenes has chosen carefully the use of the notions of *asebeia* and *hybris* to compose the negative *ethos* of the opponent. He has done that by enriching the prosecution with factors that are not necessarily connected to the main legal action, but are reprehensible in the eyes of citizens. Thus, both of these notions are widely used in cases where the tradition of the city is in danger.

KEYWORDS

Demosthenes, rhetoric, *hybris*, *asebeia*.

AUTORA

Doutora em Mundo Antigo pela Universidade de Coimbra com a tese "Ética e retórica forense: *asebeia* e *hybris* na caracterização dos adversários em Demóstenes", sendo aprovada com Distinção e Louvor por unanimidade. Mestre em História pela Universidade Federal de Minas Gerais com a dissertação "Contra Mídias: a utilização da impiedade por Demóstenes". Possui graduação em História com habilitação em licenciatura pela Universidade Federal de Minas Gerais. Participou de projetos para a divulgação da cultura helênica, tais como "Prometeu Libertado" e "Trupersa, trupe de tradução em teatro antigo". Tutora do curso de Especialização em Estudos Clássicos promovido pela Universidade de Brasília. Possui artigos publicados em diversas revistas científicas brasileiras e participou de congressos no Brasil e no exterior. Os principais interesses de pesquisa são: religiosidade grega, retórica em Demóstenes, sistema judiciário e concepção de cidadania em Atenas.

AUTHOR

PhD in Ancient World, Universidade de Coimbra with the thesis "Ethics and forensic rhetoric: *asebeia* and *hybris* in the characterizing of the opponents in Demosthenes", that being passed with Distinction and Honors unanimously. Master in History at the Universidade Federal de Minas Gerais with the dissertation "Against Midias: the use of impiety by Demosthenes." Graduated in History at the Universidade Federal de Minas Gerais. Participated in projects for the promotion of Hellenic culture, such as "Prometeu Libertado" and "Trupersa, trupe de tradução em teatro antigo." Tutor of the specialization in classical studies promoted by the Universidade de Brasília. Has published articles in several Brazilian journals and participated in conferences in Brazil and abroad. The main research interests are: Greek religion, rhetoric in Demosthenes, judiciary system and the conception of citizenship in Athens.

SUMÁRIO

NOTA PRÉVIA	11
INTRODUÇÃO	13
PARTE I - QUESTÕES METODOLÓGICAS	
Capítulo 1 - <i>Hybris</i> e <i>asebeia</i> : intercâmbios e revelações	23
1.1. O estudo das palavras: a história das palavras	23
1.1.1. A importância da palavra no contexto ateniense	25
1.2.2. História das palavras e a compreensão de uma realidade	29
1.2. Direito e Sociedade	33
1.3. A religião grega antiga	38
1.4. Opções de tradução	44
1.4.1. As Fontes	48
PARTE II - A CONSTITUIÇÃO DA <i>HYBRIS</i> E DA <i>ASEBELA</i> NA MENTALIDADE ATENIENSE: UM BREVE PERCURSO DO ULTRAJE E DA IMPIEDADE	
Capítulo 2 - <i>Hybris</i> e <i>asebeia</i> na poesia arcaica e nas tragédias	53
2.1. <i>Adikeia</i> , <i>hybris</i> e <i>asebeia</i> no mundo arcaico	56
2.1.1. <i>Hybris</i> em Sólon: ultraje e sua relação com a injustiça	59
2.1.2. Os atos dos homens inferiores em Teógnis: impiedade e ultraje como males da cidade	71
2.1.3. A poesia arcaica e os conflitos da cidade: a justiça como superação da <i>hybris</i>	83
2.2. Impiedade e ultraje no mundo trágico	84
2.1.1. A <i>hybris</i> nas tragédias	87
2.1.2. <i>Hybris</i> , ofensa aos deuses e a perda dos homens: os perigos à vida coletiva	88
2.3 <i>Hybris</i> e <i>asebeia</i> como indicativos da transposição da <i>moira</i>	104
PARTE III - <i>HYBRIS</i> E <i>ASEBELA</i> NO MUNDO DOS ORADORES	
Capítulo 3 - O homicídio em Atenas	109
3.1. <i>Miasma</i> e purificação	116
3.2 A vingança privada e a punição pública: o processo de institucionalização da justiça na pólis ateniense	121
3.3 Os tribunais de assassinato na Atenas Clássica	130
3.3.1. Areópago	133
3.3.2. Paládion	136
3.3.3. Delfnion	136
3.3.4. Pritaneu	139
3.3.5. Freato	142
3.4. Homicídio e impiedade	142

3.5. Os testemunhos dos escravos	145
3.6. A intencionalidade do assassinato	148
3.7. Assassinos: purificação, vingança e a institucionalização da justiça	149
Capítulo 4 - Impurezas e assassinatos: o desequilíbrio da ordem sagrada e profana em Antífonte	151
4.1. Aspectos religiosos nas <i>Tetralogias</i>	157
4.2. Injustiça e aspectos religiosos nos outros discursos de Antífonte	172
4.3. Antífonte e as percepções da imbricação entre retórica, religião e direito	180
Capítulo 5 - Assassinos: uso da impiedade e do ultraje no ataque aos adversários	183
5.1. <i>Contra Andrôcion e Contra Timócrates</i>	188
5.2. <i>Contra Aristócrates</i>	199
5.3. Assassinos e o desvio do caráter	205
Capítulo 6 - <i>Hybris</i> e violência: análise do <i>Contra Cónon</i>	209
6.1. A violência exacerbada e o caráter ultrajante	209
6.2. O galo e o riso: a violência simbólica	212
6.2.1. A figura do galo na mentalidade grega	212
6.2.2. Cónon e a imitação do galo	225
6.2.3. O riso da audiência	225
6.3. A violência como uma das facetas da <i>hybris</i>	228
Capítulo 7 - O desrespeito ao sagrado como elemento definidor do mau cidadão em Demóstenes: o caso de Mídias e Neera	231
Capítulo 8 - Rivalidades no jogo político e utilização dos mecanismos democráticos para atingir os adversários	259
8.1. A expansão macedônica e as posições políticas de Demóstenes e Ésquines	266
8.2. <i>Contra Timarco</i> : o ultraje ao corpo e o mau exercício da cidadania	268
8.3. A embaixada e as acusações de desserviço à pólis	285
8.4. O caso da Coroa e a disputa pelo reconhecimento do melhor cidadão	298
8.5. Inimizade, <i>hybris</i> e <i>asebeia</i>	309
Capítulo 9 - Disputas familiares: a preservação do <i>oikos</i> e a manutenção da ordem da pólis	311
9.1. A religião familiar e o dever de culto aos mortos	318
9.2. A representação das disputas familiares e do dever dos filhos no teatro	325
9.3. O conflito familiar na vida jurídica	334
9.4. Iseu e as disputas sucessórias: os problemas da adoção e o dever de cuidar dos mortos	337
9.5. Demóstenes e as contendas familiares	345
9.5.1. <i>Contra Áfobo</i>	349
9.5.2. <i>Contra Onetor</i>	353
9.6. Demóstenes logógrafo	357
9.6.1. <i>Contra Beoto</i>	357
9.6.2. <i>Contra Macártato</i>	361

9.7. Apolodoro	363
9.8. Demóstenes e as contendas familiares	370
CONSIDERAÇÕES FINAIS - Ultraje e ofensa ao sagrado na caracterização negativa dos adversários em Demóstenes	373
BIBLIOGRAFIA	379
LÉXICO	401
<i>INDEX LOCORVM</i>	407
<i>INDEX NOMINVM</i>	413

(Página deixada propositadamente em branco)

NOTA PRÉVIA

O presente trabalho é o resultado do esforço investigativo durante o doutoramento em Estudos Clássicos na Universidade de Coimbra no período de 2009 a 2013. Nessa trajetória, recebi o apoio de inúmeras pessoas que auxiliaram das mais diversas maneiras. A todas elas expresso minha graditão e que minhas atitudes demonstrem mais que minhas palavras o quanto são importantes no caminho que sigo.

Agradeço à Universidade de Coimbra pelo suporte ao longo desses anos e principalmente ao Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos que possibilitou o acesso a uma riquíssima bibliografia. Não me resta dúvida de que sem esse apoio o trabalho não teria a mesma qualidade. A passagem por Coimbra foi essencial para o meu crescimento intelectual e pessoal e por isso sou grata a todos.

Agradeço especialmente ao Doutor Delfim Ferreira Leão, por ter aceitado me orientar, pelas leituras atentas do texto, pelo diálogo constante, pela atenção, pela paciência e pela sagacidade em lidar com a questão da distância, pois a maior parte da tese eu escrevi em outro continente.

Meu muito obrigada a todos os membros da banca pela leitura atenta e bons conselhos. Ao Doutor Francisco de São José de Oliveira, agradeço a forma criteriosa como conduziu os trabalhos. Ao Doutor Filipe Hernández Muñoz, pela disponibilidade de viajar para estar presente na banca, pelas indicações de leituras e a avaliação cuidadosa do texto. À Doutora Ana Lúcia Carmo Almeida do Amaral Curado por fazer avançar minha reflexão com seus comentários pertinentes. À Doutora Marta Isabel de Oliveira Várzeas e ao Doutor Frederico Bio Lourenço, pela leitura e avaliação do trabalho e pela oportunidade de diálogo.

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 associado às 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, instituindo santuários e outros lugares específicos onde Dioniso se manifestaria na cidade.¹⁷⁵ No período clássico, a cidade dedicará quatro grandes festas ao deus: as Dionísias Rurais, 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 às tragédias e comédias, vinham pessoas dos cantos mais remotos da Ática e visitantes de toda a Hélade.¹⁷⁶

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 promover um distanciamento da realidade e ao mesmo tempo provocar a verossimilhança na audiência, o 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 demonstrarem as ações que seriam louváveis e condenáveis no contexto democrático e também ao reforçarem as punições recebidas por aqueles que agiram de forma equivocada.

A *moira*, nas tragédias, não significa uma fatalidade inevitável.¹⁷⁷ Ela mostra aos homens a consciência da sua mortalidade e as limitações do seu

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.

¹⁷⁶ Pereira: 1988: 337-349.

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

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 ações.¹⁷⁸ As relações das personagens com seus destinos variam de peça para peça e entre os autores, algumas personagens, porém, apresentando-se 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 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 este representar um risco à ordem estabelecida na cidade, como ilustra Sófocles, em *Édipo Rei*, nos versos 873 a 880:

A desmedida (“Υβρις) engendra o tirano (τύραννον). Quando a desmedida (ύβρις) 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*, remoção inevitável, segundo o alerta do coro.

Além de falar as consequências da *hybris*, os coros também discorrem acerca de suas causas. Entre elas está o excesso de riqueza e de prosperidade, que, da 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

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

¹⁷⁹ Tradução de Neves (2007).

de um grandioso exército, se lança à 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 suscetíveis 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.

A ruína não se restringe à 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 terão 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 clássico.¹⁸¹ 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 auxiliarem na definição de quais ações podem ser classificadas como *hybris*, já que tais tragédias possuem diversos exemplos. Dentre os vários casos, podem-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

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

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.

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 quebra do equilíbrio de uma ordem pré-existente (*kosmos*) estabelecido pelo destino (*moira*) e que não pode ser desfeito impunemente.¹⁸³

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

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 Ésquilo.¹⁸⁴ 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

¹⁸³ Gernet: 2001: 214.

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

¹⁸⁵ Jaeger: 2003: 302.

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 das justiças 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 realizada pelos homens contém o traço da própria imperfeição humana e, por isso, pode ser parcial, movida por sentimentos e até 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 injustiça.¹⁸⁶ 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-se.¹⁸⁷ 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 de Ésquilo, é a figura divina de maior destaque, pois ele é o guardião da justiça e o protetor da ordem,

¹⁸⁶ Adrados: 1975: 141.

¹⁸⁷ Zaidman: 2001: 113-114.

fazendo o necessário para sua manutenção.¹⁸⁸ 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, pelo exílio, ou por outra punição. Na *Oresteia*, tem-se 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 esquiana, 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 deuses.¹⁸⁹

Outro tema importante na obra de Ésquilo, como na cultura grega em geral, é a *hybris*, que representa qualquer excesso humano que prejudique 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 à esfera divina trazê-lo novamente à 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*) na personagem que a 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 trágico.¹⁹⁰ 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 deuses.¹⁹¹ A noção de *ate* descreve no aspecto da determinação divina o que *hybris* descreve no aspecto da iniciativa

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

¹⁸⁹ Adrados: 1975: 147.

¹⁹⁰ Lesky: 1995: 276.

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

humana: o homem mortal seduzido pela opulência do poder se deixa levar para além dos limites permitidos pela prudência.¹⁹²

Nas tragédias, as personagens não são completamente boas nem más e a vitória nunca é plena, já que o excesso pode levar à ruína. As tragédias *Persas*, *Agamêmnon* e *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. Essas três personagens, que são os governantes, estão envolvidas 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 longínquas.¹⁹⁴ 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

¹⁹² Torrano: 2009: 42.

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

¹⁹⁴ Silva: 2005: 84.

preferível à vida delas.
Quantos infortúnios padece
a cidade devastada!
Raptos, matança,
incêndios, lençóis de fumo envolvem a cidade.
Loucas tempestades de Ares, domador de povos,
emporcalham (μαίινων) 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 combate.¹⁹⁶ 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 dessas personagens diferente com relação à guerra.¹⁹⁷ 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 suplica para que o seu filho retorne em segurança; Clitemnestra faz um diante da vitória de Agamêmnon e de seu regresso triunfal.¹⁹⁸

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

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 à 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.

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, podem-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 ritual.²⁰⁰

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*, os presságios e as profecias de Cassandra alimentam temores sobre o genocídio praticado em Troia.

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:

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

²⁰⁰ Silva: 2005: 20-21.

Ó Zeus, ó terra, ó deuses (θεοί) pátrios,
ruína e a poderosa Erínia (Ἐρινύς) 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

Étéocles 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 feminil.²⁰²

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 pela vitória, 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 vitória.²⁰³

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 Polínicos, Antígona²⁰⁵ se mantém fiel à piedade tradicional e decide cuidar

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

²⁰² Ésquilo: *Sete contra Tebas*: 181-187. Tradução de Schüller (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.

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, pode-se supor que esse final foi elaborado a partir do sucesso da *Antígona* de Sófocles. Para não prolongar o debate, irá se considerar 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

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, 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 (Antífonte: *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 o jovem não iniciou os golpes, então sua reação foi em legítima defesa, estando assim em comum acordo com a lei ateniense (Antífonte: *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 juizes, que poderiam considerar legítima a morte em consequência de uma briga quando o próprio morto era o responsável por iniciá-la.⁴⁷⁷

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 (Antífonte: *Tetralogia III*: 4. 2). No discurso, a defesa caracteriza o morto como um “desmedido e embriagado” (ὕβριζων καὶ παροινῶν, Antífonte: *Tetralogia III*: 4. 6). O terceiro ponto é que a morte foi provocada pelo médico que não soube ministrar o tratamento correto (Antífonte: *Tetralogia III*: 2. 3).

Depois de apresentar todos esses pontos de defesa, o orador 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 juizes deveriam inocentar o jovem para que eles e a cidade continuassem puros: “Sabendo dessas coisas e deixando cair sobre eles essa impiedade (ἄσέβημα), tornai-vos puros de culpa e absolvei-me pia e justamente (δσίως καὶ δικαίως), pois desse modo todos os cidadãos estaremos totalmente puros”.⁴⁷⁸

Na parte final no discurso de réplica da defesa, novamente é retomado

⁴⁷⁵ Cf. 3.3.

⁴⁷⁶ Antífonte: *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.

⁴⁷⁸ Antífonte: *Tetralogia III*: 2. 9. Tradução de Ribeiro (2008a).

o perigo da contaminação na condenação de um inocente. Ele reforça que o dever da vingança cabe à 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 (ἀνοσίωϋς), 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 à 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 próprio desenvolvimento. 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 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 assassino.⁴⁸⁰

Para Carawan, o tratamento das questões religiosas nas *Tetralogias*, principalmente no que se refere à ameaça de contaminação e a vinganças

⁴⁷⁹ Antifonte: *Tetralogia III*: 4. 10-11. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴⁸⁰ Carawan: 1993: 263.

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 morto.⁴⁸¹ 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 à 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 das doutrinas 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 danos provocados pelo assassinato, seja pela defesa, seja pela acusação.⁴⁸² 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 impiedade.⁴⁸³ O apelo aos juízes concerne em obedecerem à obrigação moral e religiosa se tornando os vingadores das vítimas de homicídio. E, caso fossem desrespeitosos no cumprimento da punição do assassino, poderiam sofrer perseguições do fantasma do morto⁴⁸⁴, o que, como se sabe pela tradição religiosa, era restrito apenas à família. Esse elemento ganha sentido se percebido no contexto do exercício das antilogias.

A perturbação causada pelo fato de um morto não ter sido 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

⁴⁸¹ Carawan: 1993: 266.

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.

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 mesmos 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 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 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 à 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 madrasta.⁴⁸⁷ No

⁴⁸⁶ Platão: *As Leis*: Livro IX: 865 d-e. Tradução de Bini (1999).

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

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* envolve.⁴⁸⁹ 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:

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 (ἄνοσιώτερον) 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 (ἐλεῖσαι) de seu próprio marido, e que o arruinou ímpia (ἄνοσίωζ) 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

medo do abandono e do 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.

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).

cabe à 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 madrastra: “Eu vos rogo que vos torneis vingadores dos mortos, vítimas de injustiças (ἡδίκημένω) 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 Mitileneus.⁴⁹³ Helos de Mitilene 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, jogado seu corpo no mar, para ocultar o crime.

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 veredito 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 a 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, após o homicídio, que é um tipo de crime que promove a modificação do *oikos*

⁴⁹² Antifonte: *Acusação contra a madrastra de assassinato por envenenamento*: 21. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴⁹³ Gagarin & MacDowell: 1998: 48.

⁴⁹⁴ Antifonte: *Acerca do assassinato de Herodes*: 5. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁴⁹⁵ Antifonte: *Acerca do assassinato de Herodes*: 10. Tradução de Ribeiro (2008a).

e por consequência 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 a 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 cidade.⁴⁹⁶

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 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 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

⁴⁹⁶ Helos afirma que caso fosse condenado injustamente pelo homicídio ele estaria privado dos maiores bens para os homens: acesso à 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 (ἱερῶν καὶ ὁσίων) 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).

⁴⁹⁷ Cf. 3.5.

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*:

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 (δσίως διακειμένους τὰ πρὸς τοὺς θεούς).⁴⁹⁸

Adiante, o orador utiliza a *asebeia* como uma referência ao assassinato e à 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 (άνόσιον), 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 (άσεβημάτων).⁴⁹⁹

Já no último parágrafo do discurso, há a única referência a *eusebeia*, que serve para reforçar os apelos a 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, absolvi-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

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).

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 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-se 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-se assim uma ênfase maior aos preceitos divinos, que devem ser considerados em primeiro lugar, antes dos 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 (ἀσεβῶν) e transgride 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 relembra aos juízes os aspectos religiosos relacionados com o julgamento, os sacrifícios e os juramentos e

⁵⁰¹ Antifonte: *Acerca do Coreuta*: 3. Tradução de Ribeiro (2008a).

⁵⁰² Antifonte: *Acerca do Coreuta*: 5. Tradução de Ribeiro (2008a).

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 condenação indevida de um inocente, que é vista como uma impiedade, seguindo-se 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 εἷς 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 nem 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 madrastra 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 (ἀδικιώτατόν) 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).

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 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.⁶⁹⁶

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 porque 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 discurso.⁶⁹⁷

Nos dois discursos, também se apresenta a tentativa de seus adversários imputarem injustamente uma acusação de homicídio, acrescentando-se a lista de delitos cometidos por eles. No *Contra Mídias*, Demóstenes é acusado por seu adversário do assassinato de Nicodemo.⁶⁹⁸ 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.”⁶⁹⁹

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 invés do verdadeiro culpado, Aristarco. Para comprovar sua

⁶⁹⁶ Demóstenes: *Contra Neera*: 113. Tradução de Onelley (2011).

⁶⁹⁷ Cf. 6.1.

⁶⁹⁸ Cf. 8.2.

⁶⁹⁹ Demóstenes: *Contra Mídias*: 104. ἀλλ' ὃ καὶ δεινόν, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, καὶ σχέτλιον καὶ κοινὸν ἕμιον' ἀσέβημα, οὐκ ἀδίκημα μόνον, τούτῳ πεπραχθαι δοκεῖ, τοῦτ' ἔρω.

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 (ἀσεβής καὶ μιαρὸς) e capaz de falar e fazer qualquer coisa.”⁷⁰⁰

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 morte.⁷⁰¹ 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 o próprio Mídias acreditava nela, pois ele não impediu Demóstenes de participar dos ritos públicos (115).⁷⁰² 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.⁷⁰³

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 quanto no divino, como, por exemplo, acontece com as festas.⁷⁰⁴ Dessa forma, nenhum cidadão ciente da culpa de um homicida o

⁷⁰⁰ Demóstenes: *Contra Mídias*: 104. Οὕτω τοίνυν οὗτός ἐστ' ἀσεβής καὶ μιαρὸς καὶ πᾶν ἄν ὑποστὰς εἰπεῖν καὶ πράξει.

⁷⁰¹ Cf. 5.1.

⁷⁰² 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.

⁷⁰³ Tradução de Ribeiro (2008a).

⁷⁰⁴ Cf. 3.1.

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 ἄσεβήματα) e não encontrareis nenhum lugar onde ele não tenha praticado muitos atos merecedores da morte.”⁷⁰⁵ 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 tentado 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.⁷⁰⁶

Dessa forma, logo no início do discurso, Estéfano é apresentado como uma pessoa sem escrúpulos, capaz de várias artimanhas para conseguir seus objetivos e 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 as temáticas do ultraje e do desrespeito (às leis e às mulheres, respectivamente no *Contra Mídias* e no *Contra Neera*), é utilizada 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.

⁷⁰⁵ Demóstenes: *Contra Mídias*: 130. ἔστι δὲ ταῦτα παντοδαπά, καὶ ὑβρεις πολλαὶ καὶ περὶ τοὺς οἰκείους κακουργήματα καὶ περὶ τοὺς θεοὺς ἄσεβήματα, καὶ τόπος οὐδεὶς ἐστὶν ἐν ᾧ τοῦτον οὐ θανάτου πεποιηκὸτ' ἄξια πόλλ' εὐρήσετε.

⁷⁰⁶ Demóstenes: *Contra Neera*: 9. Tradução de Onelley (2011).

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 (ὅσιαν καὶ δικαίαν).”⁷⁰⁷ 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 impiedade.⁷⁰⁸

A associação entre os termos *adikein* e *asebein* é possível, pois são duas ações que estão relacionadas com a ideia de prejuízo à cidade.⁷⁰⁹ 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 pública 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 de punição dos adversários, estando isso de acordo, primeiramente, com os deuses e, depois, com os outros cidadãos:

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.⁷¹⁰

Dessa forma, no último parágrafo dos dois discursos, aparece ressaltada a impiedade, demonstrando-se uma intencionalidade dos oradores em valorizar

⁷⁰⁷ Demóstenes: *Contra Mídias*: 227. Πάντων οὖν εἵνεκα τῶν εἰρημένων, καὶ μάλιστα τοῦ θεοῦ χάριν περὶ οὗ τὴν ἑορτήν ἀσεβῶν οὗτος ἐάλωκεν, τὴν ὅσιαν καὶ δικαίαν θέμενοι ψῆφον τιμωρήσαθε τοῦτον.

⁷⁰⁸ MacDowell: 2002: 18.

⁷⁰⁹ Gernet & Boulanger: 1987: 70.

⁷¹⁰ Demóstenes: *Contra Neera*: 126. Tradução de Onelley (2011).

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 incapazes 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 se intentou aqui 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 selecionados cuidadosamente, de forma que as palavras empregadas possam determinar o delito, mas principalmente o caráter dos envolvidos. Demóstenes e Apolodoro apresentam o polo 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.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO 8

RIVALIDADES NO JOGO POLÍTICO E 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 Aríston.⁷¹¹

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 complexas.⁷¹² 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.

A amizade na vida pública desempenhava 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

⁷¹¹ Cf. 6.1.

⁷¹² Rhodes & Mitchell: 1996: 11-13.

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 tem 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 embaixada infiel* e *Contra Ctesifonte*, apresentando-os nessa ordem, obedecendo à cronologia das obras. A data provável do *Contra Timarco* é de 346⁷¹³, *Sobre a embaixada infiel* de 343⁷¹⁴ 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 uma nova pesquisa.

O recorte (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 posição política defendida pelo adversário. E o segundo uso, similar aos dos 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. O insulto é dito com o intuito de ofender alguém, num processo de depreciação de suas características ou de seus atos. No campo

⁷¹³ Samaranch: 1969: 1169; Curado: 2008: 464.

⁷¹⁴ Carlier: 2006: 142; Eire: 2007: 287.

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 expressam um desejo de que algo de ruim aconteça com o adversário, podendo evocar forças sobrenaturais malélicas, lançando uma maldição sobre ele. Analisando 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 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 domínio.⁷¹⁵

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 passiva.⁷¹⁶

Todas essas categorias foram utilizadas por Demóstenes e Êsquines para se insultarem. Agora será utilizada a contenda sobre a coroação de Demóstenes para se exemplificar, de forma breve, o uso de diversos tipos de insultos ao longo dos discursos, insultos, injúrias e ofensas que auxiliam a construção da argumentação dos oradores. No *Contra Ctesifonte*⁷¹⁷, depois de apresentar as razões para a ilegalidade da proposta de Ctesifonte, Êsquines concentra a argumentação numa série de ataques a seu inimigo político e pessoal Demóstenes. Para isso, ele inicia com a exposição de aspectos da vida particular de 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, Êsquines descreve o exagero de Demóstenes com seus gastos

⁷¹⁵ Gernet: 2001: 396.

⁷¹⁶ Cohen: 1997: 78.

⁷¹⁷ Cohen: 1997: 79-80.

peçoais, 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 o 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), 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 por apanhar publicamente de seu inimigo sem reagir, e para finalizar a narrativa do fato Ésquines afirma que ele ainda carrega as marcas do golpe de Mídias (212). Nesse ponto, o orador 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 seriam 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 começar a traçar um paralelo entre sua vida e a de seu inimigo. Nessa operação, ele procura engrandecer as próprias qualidades, tais como: a origem respeitável da sua família; a educação de qualidade recebida na infância; o cumprimento dos seus deveres como cidadão, realizando

INDEX NOMINVM

- adikein*: 234, 256
adikia: 43, 44, 47, 56
adikos: 60, 66, 74, 79
Afidna: 255
Afrodite: 40-42, 118, 223
Agamêmnon: 27, 88, 90-93, 103, 110, 112, 127, 128 (n.324), 134, 329, 330
Agamêmnon (Trag.): 16, 55, 56, 91-6, 225
agathoi: 67, 73-77
Agorácrito: 28
Alceu: 74 (n.143)
Alcibíades: 248-251
Anaxágoras: 194
Andócides: 59 (n.96), 105, 111 (n. 264), 175, 217, 238
Andrócion: 119, 143, 188-199, 206, 269 (n.735)
Anfípolis: 268, 290, 301
Anfissa: 268, 302, 305, 306
anosios: 15, 45, 46, 161, 162, 173, 179, 202, 204, 340, 351, 401
antidosis: 278 (n.757), 307, 347-8, 356, 401
Antifonte: 11, 17, 111, 113, 117-120, 125, 131, 133, 134, 136, 141, 145-147, 149, 150, 151-182
Antígona: 94-95, 103 (n. 247), 112, 326, 327, 328, 331 (n.914)
Antígona (Trag.): 31 (n.23), 36, 89, 94 (n.204), 112, 115, 291
apogoge: 193, 214, 315, 401
Apolo: 127
Apolodoro: 18, 19, 184 (n.517), 187, 231, 232, 235, 237, 238, 242, 244-246, 251, 252, 255, 257, 259, 336, 363-370, 405
Aquiles: 77, 113, 114, 123, 124
Argos: 329
Aristarco: 143, 253, 254, 283
Aristócrates: 188, 119-205
Aristófanes : 28, 111, 131, 225 (n.630), 316, 325, 332, 334
Aristogítton: 188, 199- 205, 294
Árison: 35, 166 (n.468), 187, 209-210, 212-218, 220, 225, 259, 262, 401
Aristóteles: 26, 27, 36, 43-45, 47, 62 (n.106), 121, 122, 131, 133, 135, 140, 141 (n.378), 157, 228, 263, 311, 414, 318
Árquias: 250, 251
Arquíloco: 74 (n.143)
Ártemis: 41-42, 301
Asclépio: 224
Asebeia: 13-19, 23, 24, 32, 33, 38-46, 48, 49, 53-55, 73, 77, 82, 88, 104, 105, 150, 157, 161, 165, 167, 176, 188,

- 193, 199, 204, 206, 207, 228, 231, 239, 273 (n.746), 293, 296, 297, 309, 340, 356, 373, 374, 375, 376, 377, 401
- Atenas: 13, 14, 17, 25, 34, 54, 59, 64, 67, 76, 85, 92 (n.197), 110-112, 123 (n.308), 126, 129, 131, 133, 136, 141, 143 (n.385), 145, 151, 174, 176, 189, 190, 195, 196, 199-204, 211, 220, 221, 231, 242, 245, 247 (n.684), 248 (n.687), 249, 252, 265, 267, 268, 277, 280, 282, 288-293, 296, 297, 300-302, 305 (n.824), 306 (n.326), 307, 309, 310, 321-323, 324 (n.891), 327, 337, 342, 353, 354, 358, 365, 368 (n.1102), 373, 374, 404
- atimia*: 28, 62, 63, 259, 270, 298, 315, 402, 404
- Atossa: 92, 93, 99, 100, 102, 103, 330
- Atrometo: 294
- Autoclides: 278 (n.756)
- Beócia: 293, 296
- Beoto: 357-361
- Berisades: 199
- boule*: 190, 191, 196, 197, 254 (n.702), 405
- Cadmeia: 267
- Cadmo: 94, 117
- Cálias: 265
- Caridemo: 200, 201, 204
- Cedónides: 278 (n.756)
- Cefisódoto: 261
- Cersobleptes: 199, 200, 301
- Cléon: 242-243
- Cleónimo: 341
- Clitemnestra: 87, 90-92, 127, 128, 134, 225
- Cólofon : 75
- Colono: 118 (n.228), 327
- Contra Agorato* (Lys.): 141
- Contra Andrócion* (Dem.): 18, 49, 105, 111 (n.264), 119, 143, 183, 187-199, 206, 269 (n.735), 276
- Contra Aristócrates* (Dem.): 18, 49, 59, 81, 131, 133, 136, 137, 139, 140, 142, 149, 183, 188, 199-205, 206, 401
- Contra Beoto I* (Dem.): 49, 357-361
- Contra Beoto II* (Dem.): 49, 357-361
- Contra Ctesifonte* (Esq.): 19, 49, 236, 260, 261, 298-310
- Contra Evergo e Mnesibulo* (Dem.): 143, 183, 184, 187
- Contra Macártato* (Dem.): 49, 126, 183, 184, 187, 317, 372, 341 (n.941), 357, 361-363
- Contra Mídas* (Dem.): 18, 35, 49, 55, 105, 110, 111 (n. 260), 123 (n.308), 143, 147, 169 (n.477), 183, 187, 188, 193, 199 (n.570), 210 (n.592), 212, 213 (n.598), 217, 219, 220 (n.617), 226, 228, 231, 233-236, 238-240, 242, 246-248, 253, 255-256, 260, 272, 273, 275, 276, 278 (n.757), 281, 310, 347, 348, 356, 376, 401, 404, 405
- Contra Neera* (Dem.): 18, 55, 105, 134 (n.347), 183, 187, 188, 231, 234, 237-240, 245, 246, 250, 252, 255-257, 364, 367, 376, 405
- Contra Timarco* (Esq.): 19, 35, 49, 194 (n.555), 253, 260, 262, 264 (n.728), 266, 268-285, 299, 314 (n.850), 316 (n.856), 370, 404
- Contra Timócrates* (Dem.): 18, 49, 119, 130, 143, 183, 187-199
- Corinto: 112, 242, 326
- Creonte: 31 (n.23), 87, 89, 94-95 (n.205), 103, 112, 115, 295
- Ctésias: 209-212, 214, 217, 401
- Ctesifonte: 259, 260, 261, 265, 298-310
- Dario: 93, 97-102, 330
- Delfinión: 131, 132, 136-139, 163, 358
- Deméter: 224, 250, 340
- Demofonte: 345, 352
- Demóstenes: 13, 14, 16, 17-20, 23, 28,

- 32, 35, 37, 48, 49, 59, 64, 81, 105, 109, 111, 126, 130, 133, 140, 142, 143, 150, 155, 157, 169, 182-184, 186-189, 192-194, 197, 199, 200, 202, 203, 205, 206, 209-213, 217, 219, 221, 222, 225-228, 231-240, 245-250, 253-247, 259-271, 273-276, 280-283, 285-310, 313, 317, 336-339, 345-357, 363, 366, 367, 370, 372, 375-377, 401, 404, 405
- Dídimo: 153
- dike aikeias*: 184, 213, 214, 218, 402
- dike blabes*: 359, 402
- Diocéogenes: 343
- Díocles: 341, 344
- Diodoro: 190-192, 195, 197, 198, 130, 143, 188, 189
- Dioniso: 85, 223, 232, 233, 239, 241, 243, 244, 245, 247, 251, 300, 323, 324, 325
- dokimasia*: 254 (n.702), 318, 402, 405
- Drácon: 34, 124-126, 129, 148, 149, 184, 201
- Édipo: 86, 87, 110, 115, 118 (n.288), 127 (n.319, n.320), 325-328
- efebia*: 209, 220, 347, 402
- Efialtes: 129, 135
- Egisto: 87, 225, 329, 330
- eisangelia*: 184, 193, 194, 402-403
- eisphora*: 189, 197, 403
- ekphora*: 321
- Electra: 112 (n.266), 329-331, 334
- Elpenor: 113, 114
- enages*: 116, 403
- ephetai*: 125, 136
- epikleros*: 335, 343, 403
- epobelia*: 282, 349, 366, 368, 403
- Epónimo: 313
- Eratóstenes: 137, 138
- Erínias: 81, 115, 116, 127, 128, 149, 315, 320, 403
- Esopo: 224, 225, 313
- Esparta: 250, 265 (n.732), 267
- Ésquilo: 14-16, 48, 49, 55, 57, 80, 88-90, 92, 94 (n.204), 96, 99, 103, 104, 112, 126, 128, 129, 149, 156, 225, 329, 401
- Ésquines: 19, 27 (n.13), 35, 37, 49, 81, 140, 189, 210, 236, 253, 259 -310, 337, 366, 370, 404
- Estéfano (demo de Acarnas): 366-370
- Estéfano (demo de Eréadas): 18, 187, 232, 233, 241-243, 251, 252, 244, 255, 257
- Estrepsíades: 333-334
- Etéocles: 87, 91, 92, 94, 103, 110, 115, 326
- etbos*: 18, 19, 26, 29, 112, 174, 177, 205, 206, 228, 231, 297, 375
- Eubeia: 220, 231, 232, 290, 301, 307, 337
- Eubulo: 200, 231, 232, 295
- Euclides: 317
- Euctémon: 189, 190-192, 195-198
- Eufileto (*Em defesa de Eufileto*): 344
- Eufileto (*Sobre o assassinato de Eratóstenes*): 137-139
- Eumólpidas: 193, 251
- eunomia*: 57, 61, 62, 64, 65, 67-70, 83, 306 (n.826)
- Eurípides: 40, 41 (n.54), 86, 112, 128 (n.324), 326, 329-331, 334
- Êuticles: 200
- Êutifron: 143, 144,
- Eutino: 186
- Evéon: 169 (n.477), 186
- Fanóstrato: 220
- Fedra: 41, 86, 118
- Fidípides: 333-334
- File: 343-344
- Filócoro: 324 (n.891)
- Filócrates: 265, 267; 268, 287-289, 291, 292
- Filoctémon: 342

- Filónides: 346
Fócida: 267, 287, 288, 293
Fórmion: 365-370
Freato: 131, 132, 141, 142, 172, 180, 203
Frínon: 290
Genesia: 324
Glaucetes: 195, 197
graphie goneon kakoseos: 314, 334, 404
graphie paranomon: 28, 187, 188, 195, 199, 298, 404
Hades: 196, 319, 320, 321, 133, 114
Hágnias: 185, 186, 362, 363
Halos: 287
Harmódio: 294
Hegesandro : 278-279
Heitor: 110, 115 (n.274)
Helena: 87, 358 (n.980)
Héraclès: 127 (n.319), 223
Heraclito: 57, 74 (n.143)
Hermes: 42 (n.61), 105, 224, 249, 250, 319, 324, 403
Herodes: 174, 175
Hesíodo: 39, 54, 56-59, 79 (n.159), 334
Héstia: 319, 358
Hibleia: 72
bieros: 38 (n.44), 404
Hipáreta: 249
Hiperides : 403
Hipólito: 40, 41, 42, 159 (n.450), 328
Hipólito (Trag.): 40, 55, 118, 328
Hipónico: 249
Homero: 27, 30, 31, 40 (n.53), 55 (n.81), 110, 116 (n.281)
horkos: 80, 146
hosias: 15, 33 (n.29), 38 (n.44), 45, 46, 47 (n.73), 80, 143, 145, 165, 176, 177, 182, 202, 404
hybris: 13-19, 23, 24, 30-33, 35, 37-39, 40-45, 47-49, 56-59, 61, 65, 66-73, 75-77, 79, 83, 84, 86, 87-91, 96, 102-105, 109, 110, 115, 147, 150, 157, 158 (n.446), 163, 166, 168, 182, 183, 185 (n.524), 187, 188, 192-194, 199, 204, 206, 207, 209, 211, 212, 217-222, 224-226, 228, 229, 231, 235, 239, 240, 252, 253, 260, 261, 265, 266, 270, 272-276, 278-280, 281, 283, 284, 285, 288, 289, 290, 292, 294, 296, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 326, 336, 343-345, 350, 351, 355, 356, 360, 362-365, 367-370, 372-377, 404
Iseu: 13, 19, 115, 184 (n.520), 185 (n.522), 312, 313, 317, 335 (n.921), 336, 337, 344, 349, 350 (n.948) 357, 372, 404, 405
Isócrates: 337, 338, 353
ithyphalloi: 211
Jasão: 112
Jocasta: 87, 326
kairos: 157
koros: 65-68
kosmos: 39, 40, 47, 58, 70, 74, 78, 82, 84, 88-90, 99, 102, 104, 227, 374
Laio: 110, 325, 326
Leócrates: 92 (n.1957), 146, 147, 371
Licurgo: 43, 80, 92 (n.197), 131, 146, 147, 316, 371
Lísias: 42 (n.61), 111, 137, 141, 337, 349, 361, 377, 405
Macártato: 185, 362-363
Macedônia: 200, 260, 265, 267, 269, 289-292, 303, 310
Mantias: 357-360, 372
Mantíteo: 357-361
Medeia : 112
Medeia (Trag.): 112, 115
Mégara Niseia: 72
Ménecles: 313, 339, 342, 343
miasma: 34, 95 (n.208), 109, 110, 116, 119 (n.292), 130, 145, 149, 150, 152, 155, 158-161, 165, 167, 168, 170, 171, 173, 179, 180, 284, 371

- 405
- Mídias: 18, 35, 143, 189, 210, 212 (n.595), 226-228, 231-237, 239-241, 247-250, 253-257, 260-262, 275, 300, 300-301 (n.813), 310, 347, 348, 356
- Míscolas: 277-279
- moira*: 16, 39, 40, 47, 54, 61, 62, 69, 71, 77-79, 84, 85, 88, 90, 101, 105, 308
- Neera: 18, 232-235, 238-239, 241-245, 247, 251, 252, 256, 405
- nêmesis*: 311
- Nicaretá: 242
- Níocles: 365
- Nícodemo: 111 (n.260), 186, 233, 253, 254, 283
- nomos*: 31 (n.23), 151, 181, 405
- Orestes : 43 (n.32), 89, 90, 95, 103, 112, 118, 126-129, 134, 202, 329-331, 334
- Orestes* (Trag.): 329
- Paflagónio: 28
- paideia*: 82
- Paládion: 131-133, 136
- Palântidas: 118
- Pandora: 79 (n.159)
- Pânfilo: 358, 360
- parapresbeia*: 285, 286
- Pásicles : 365, 369
- Pásion: 363-369
- Pátroclo: 113, 115 (n.274)
- Pélops: 326
- Perséfone: 221, 224, 340
- Phonos* : 131, 405
- physis*: 151, 181
- Píndaro : 77 (n.155)
- Píreu: 142, 277, 307
- Pirro: 343
- Pitágoras: 224
- Pitáloco: 278, 279, 291
- Plângon: 358, 359
- Platão: 36, 58, 77 (n.155), 120, 132, 133 (n.342), 139, 140, 143-145, 149 (n.408), 150, 153, 168, 171, 172, 311, 323
- Plateias: 290
- Plutarco: 27, 37, 59, 235-337, 348, 366
- Poliarco: 341
- Poséidon: 98, 328
- probouleuma*: 190, 405
- Prometeu: 79 (n.159)
- Protágoras: 158, 194
- proxenos*: 188
- pseudo-Demóstenes*: 237
- pseudo-Plutarco*: 153
- Querondas: 298
- Queroneia: 268, 298, 301, 303
- Quersoneso: 200
- Quílon: 211
- Quíron: 341, 344
- Rodes: 267, 298
- Salamina: 292
- seisachtheia*: 63-64
- sicofantas*: 192-193 (n.549), 235 (n.649), 296, 405
- Sísifo: 112
- Sócrates: 105, 144, 194, 224 (n.627)
- Sófocles: 31 (n.23), 36, 86, 89, 94-95 (n.204), 112, 116, 118 (n.288), 326 (n.897), 327, 329
- Sólón: 14, 16, 33, 48, 49, 53, 54, 56, 57, 59, 60-71, 73, 74, 76, 83, 84, 102, 125, 126 (n.315), 185, 186, 195, 272 (n.746), 355, 371, 404
- Sosíteo: 185
- synegoros*: 37 (n.41), 233, 352, 358, 364, 366, 405
- Targélias: 176
- Tarso: 153
- Tebas: 91, 92, 103, 110, 115, 117, 127 (n.320), 262, 265-268, 289, 290, 292, 296, 297, 301, 303, 304, 307, 310, 325-328

Index nominum

Telémaco: 113
Temistocles: 135 (n.352)
Teofrasto: 120, 140, 150
Teógenes: 233, 243, 244
Teógnis: 14, 16, 33, 48, 49, 53, 54, 56,
57, 69, 73, 74, 75-80, 82, 83, 84,
102, 129, 373
Teomnesto: 232, 240, 405
Terípides: 345
Termópilas: 289, 296, 302
Tersites: 28
Teseu: 41, 48, 245, 328
Tesmofórias: 138, 340, 341
theorikon: 364, 232
Timarco: 260, 266, 268-285, 291-293,
304, 307
Timócrates: 188-199
Timóteo: 366
Tirésias: 41 (n.55)
Tisandro: 278 (n.756)
Trácia: 199, 268, 301
Trasíloco: 278 (n.757), 347, 348, 351,
356, 401
Troia: 28, 87, 90, 93, 110 (n.255), 127,
131
Tucídides: 153, 251 (n.694), 348
tyche: 302, 305 (n.824)
Xénocles: 343
Xenofonte : 153, 265,
Xerxes: 86, 88, 90, 91, 96-103, 330

**VOLUMES PUBLICADOS NA COLEÇÃO HUMANITAS
SUPPLEMENTUM**

1. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 1 – Línguas e Literaturas. Grécia e Roma* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
2. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 2 – Línguas e Literaturas. Idade Média. Renascimento. Recepção* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
3. Francisco de Oliveira, Jorge de Oliveira e Manuel Patrício: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 3 – História, Arqueologia e Arte* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2010).
4. Maria Helena da Rocha Pereira, José Ribeiro Ferreira e Francisco de Oliveira (Coords.): *Horácio e a sua perenidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
5. José Luís Lopes Brandão: *Máscaras dos Césares. Teatro e moralidade nas Vidas suetonianas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
6. José Ribeiro Ferreira, Delfim Leão, Manuel Tröster and Paula Barata Dias (eds): *Symposion and Philanthropia in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
7. Gabriele Cornelli (Org.): *Representações da Cidade Antiga. Categorias históricas e discursos filosóficos* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/Grupo Archai, 2010).
8. Maria Cristina de Sousa Pimentel e Nuno Simões Rodrigues (Coords.): *Sociedade, poder e cultura no tempo de Ovídio* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/CEC/CH, 2010).
9. Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.): *Tychè et pronoia. La marche du monde selon Plutarque* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, École Doctorale 395, ArScAn-THEMAM, 2010).
10. Juan Carlos Iglesias-Zoido, *El legado de Tucídides en la cultura occidental* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, ARENGA, 2011).
11. Gabriele Cornelli, *O pitagorismo como categoria historiográfica* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
12. Frederico Lourenço, *The Lyric Metres of Euripidean Drama* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
13. José Augusto Ramos, Maria Cristina de Sousa Pimentel, Maria do Céu Fialho, Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

14. Carmen Soares & Paula Barata Dias (coords.), *Contributos para a história da alimentação na antiguidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
15. Carlos A. Martins de Jesus, Claudio Castro Filho & José Ribeiro Ferreira (coords.), *Hípólito e Fedra - nos caminhos de um mito* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
16. José Ribeiro Ferreira, Delfim F. Leão, & Carlos A. Martins de Jesus (eds.): *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
17. José Augusto Ramos & Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Mnemosyne kai Sophia* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
18. Ana Maria Guedes Ferreira, *O homem de Estado ateniense em Plutarco: o caso dos Alcmeónidas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
19. Aurora López, Andrés Pociña & Maria de Fátima Silva, *De ayer a hoy: influencias clásicas en la literatura* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
20. Cristina Pimentel, José Luís Brandão & Paolo Fedeli (coords.), *O poeta e a cidade no mundo romano* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
21. Francisco de Oliveira, José Luís Brandão, Vasco Gil Mantas & Rosa Sanz Serrano (coords.), *A queda de Roma e o alvorecer da Europa* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
22. Luísa de Nazaré Ferreira, *Mobilidade poética na Grécia antiga: uma leitura da obra de Simónides* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).
23. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & JoséLuís Brandão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. I – Dos saberes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 282 p.
24. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & Delfim Leão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. II – Dos poderes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 336 p.
25. Joaquim J. S. Pinheiro, *Tempo e espaço da paideia nas Vidas de Plutarco* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 458 p.
26. Delfim Leão, Gabriele Cornelli & Miriam C. Peixoto (coords.), *Dos Homens e suas Ideias: Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013).
27. Italo Pantani, Margarida Miranda & Henrique Manso (coords.), *Aires Barbosa na Cosmópolis Renascentista* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).

28. Francisco de Oliveira, Maria de Fátima Silva, Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa (coords.), *Violência e transgressão: uma trajetória da Humanidade* (Coimbra e São Paulo, IUC e Annablume, 2014).
29. Priscilla Gontijo Leite, *Ética e retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes* (Coimbra e São Paulo, IUC e Annablume, 2014).

Resumo da obra

O intuito desta investigação é analisar o uso dos termos *asebeia* e *hybris* nos discursos forenses presentes no *corpus Demosthenicum*. Ambos os conceitos 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 nos discursos por meio da recorrência de diversas situações, tais como homicídios, agressões, mau uso da cidadania, rivalidades políticas e disputas familiares. O estudo foi dividido em três partes. A primeira é dedicada à discussão das questões metodológicas; a segunda, ao tratamento das noções de *asebeia* e *hybris* no período arcaico e clássico; por fim, a terceira se refere ao uso dessas noções no mundo dos oradores, principalmente em Demóstenes. A terceira parte é dividida em sete capítulos, cada um dedicado a um uso específico dessas noções. Demóstenes escolheu com cuidado quando utilizar as noções de *asebeia* e *hybris* 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. Assim, as noções de *asebeia* e *hybris* são amplamente utilizadas nos casos em que a tradição da cidade está em perigo.