

A fundação mítica do tribunal do Areópago na tragédia *Eumênides* de Ésquilo

JAA TORRANO

Universidade de São Paulo – Brasil

Abstract: The institution of the Areopagus court by Palas Athena not only provides a mythical paradigm for the procedures and rules of that institute from 5th century Athens, but also questions how the mutual relationship of Gods among themselves and between these and mortal men can be described. We have analysed the difficulties which occur within the reciprocal relationship between Olympic and Ctonic Gods and the relationship between these Gods and the mortals Argive Orestes and the Athenian judges: — these difficulties evoke and, to a certain extent, prefigure the dialectic aporias of Plato's Dialogues.

Keywords: Aeschylus, tragedy; Eumenides; Erinyes, Palas Athens, Orestes, Aeropagus court

O terceiro episódio da tragédia *Eumênides* de Ésquilo (vv. 397-489) põe em cena o acontecimento mítico da instituição do tribunal no Areópago por Atena para julgar o caso de Orestes e assim resolver a inextricável contenda de Apolo e Erínies.

Os juízes do caso é o colégio dos melhores cidadãos reunidos por Palas Atena, e o procedimento a seguir decorre da atitude própria da Deusa Palas Atena perante ambas as partes contendentes, ao ouvi-las imparcialmente a uma e outra partes e ponderar suas razões.

Escolhidos pela Deusa dentre os seus concidadãos, os juízes tanto mais bem podem exercer sua função judicativa quanto mais participam da Deusa e partícipes mostram afinidade com a atitude própria dela, quando votam de acordo com o seu próprio senso de justiça.

Cabendo ao arconte rei reunir e presidir o conselho no Areópago, o exercício dessas funções por Palas Atena identifica-a com o poder público ateniense e revela a santidade tanto desse exercício do poder quanto do procedimento por ela instituído como um rito judiciário. Sob esses aspectos, as falas da Deusa nessa cena são em muitos pontos explícitas (*E.* 566-73, 681-710)

Em exercício no cargo de arconte rei, a Deusa Palas Atena recorre aos serviços do arauto e do trombeteiro para conter a multidão da

Ágora. Estudos Clássicos em Debate 3 (2001) 7-23

comunidade política presente e reduzi-la ao silêncio perante o distinto conselho por ela mesma escolhido e reunido.

A Deusa assim os interpela à multidão toda da comunidade política e ao distinto conselho: à multidão auxilia o silêncio e o conhecimento dos institutos que ela então instituiu para todo o sempre; ao conselho, que saiba, além disso, especificamente como decidir a sentença. (E. 565-73)

Supõe-se a entrada de Apolo entre os versos E.573-4, porque Palas Atena se dirige a ele com especial deferência como a saudar sua chegada. A controvérsia sobre a atribuição dessas linhas E. 574-5 ao corifeu não se sustenta, pois como saudação de acolhida essas palavras supõem o exercício da autoridade de arconte rei.

Beneficiando-se dessa deferência, Apolo se apresenta como testemunha de defesa, porquanto o acusado é suplicante e hóspede de seu palácio; ele mesmo o purificou do massacre e agora o defenderá, assumindo Apolo ele mesmo a responsabilidade pela matança da mãe, e acatando a autoridade de Palas na condução do processo (E. 576-81).

Essa reiterada declaração de Apolo reitera sua contraposição às Erínies nessa inextricável contenda, cuja solução repousa inteiramente tanto na participação comum dos contendentes em Palas Atena, quanto na presença de Palas Atena comum a ambas as partes da contenda.

Na disposição desde o início de ouvir a ambas as partes e encontrar o que ambas têm em comum como o desfecho da causa e o termo da justiça, a Deusa Palas Atena, presidindo a primeira sessão do conselho no Areópago, dá a palavra às contrapostas Erínies, oferecendo ao acusador a precedência na instrução da questão (E. 582-4).

Bem longe de pronunciarem um discurso ininterrupto, como se esperaria que fosse a prática mais freqüente no tribunal, as Erínies dão ocasião à *σπιχομυτία*, e conduzem uma seqüência de interrogações a Orestes que por fim o reduz a apelar ao Deus Apolo e calar-se.

*Somos muitas, mas falaremos curto,
responde fala por fala por tua vez.*
(E. 585-6)

Ainda que inusitado e inesperado no tribunal, esse método interrogativo praticado pelas Erínies inegavelmente lembra o método de que Sócrates,

A fundação mítica do tribunal do Areópago na tragédia *Eumênides* de
Ésquilo

segundo Platão, não desdenhou nem mesmo quando fez sua defesa no tribunal. Não menos que reduzir o adversário ao silêncio, o método interrogativo busca estabelecer os termos em que estão de acordo o mestre condutor do diálogo e o discípulo interrogado.

A interrogação conduzida pelas Erínies tem por tema a ação de matar a mãe, e a esse respeito perguntam a Orestes 1) *se matou* (E. 586), 2) *como matou* (E. 591), 3) *por quem persuadido e aconselhado* (E. 593), 4) *se o entendimento do oráculo era que matasse a mãe* (E. 595).

Nesse momento de passagem da responsabilidade pela ação em si mesma à responsabilidade pela incitação à ação, parece abrir-se a Orestes a sua possibilidade de defesa, mediante o encarecimento de sua motivação.

Indagado a respeito do entendimento do oráculo, Orestes responde que a presente sorte lhe parece irrepreensível, esclarecendo a seguir que tem confiança em Apolo e que, especificamente quanto ao voto dos juízes, tem confiança no apoio (*ἀπογύς*) vindo da tumba do pai (E. 598).

A acusação aponta a inconsistência da confiança que tenha em mortos o matador da mãe, e Orestes encarece a sua motivação do matricídio com a duplicação da ignomínia perpetrada pela mãe:

Matando o marido, matou meu pai.
(E. 601)

A acusação refuta esse argumento com a constatação de que Orestes está vivo, mas a mãe pagou com a morte o que tivesse feito (E. 603). Se em vida ela não foi perseguida pelas Erínies, por que Orestes o seria? (E. 604). As Erínies, com incrível modéstia, ou extremo pragmatismo na argumentação, reduzem suas atribuições à punição de delitos contra a consangüinidade. A mulher não é consangüínea do marido, mas não se pode negar que o nascituro no ventre se nutre do sangue materno, e assim Orestes não pode repudiar o vínculo de consangüinidade que o prende à mãe e que o deixa à mercê das fúrias punitivas (E. 605-8).

Reduzido ao silêncio, Orestes reitera o seu apelo ao Deus Apolo, reiterando nesse apelo a súplica pela justiça do Deus (E. 609-13; cf. E. 85-6).

A palavra de Apolo, dirigida a esse interlocutor plural a quem define como “grande instituição de Atena”(ὕμᾱς, τὸνδ’ Ἀθηναίας μέγαν / θεσμόν, *E.* 614-5), declara que é justo o ato de Orestes, e que essa justiça se deve à conformidade do ato com a ordem de Zeus. Quem atesta essa conformidade é Apolo na qualidade de adivinho sem mentira.

*No trono divinatório nunca disse
de homem, de mulher ou de cidade
senão ordem de Zeus Pai dos Olímpios.
Sabei quão forte é esta justiça; digo-vos
que sigais junto o conselho do Pai,
pois juramento não pode mais que Zeus.
(E. 616-21)*

A palavra de Apolo fala do sentido irresistível de Zeus, e declara inequivocamente a conformidade da ação de Orestes com esse sentido irresistível de Zeus, estabelecendo assim uma unidade no interior desta hierarquia: Zeus Pai dos Olímpios, o Adivinho sem mentira no trono divinatório, e seu hóspede Orestes nessa figura de suplicante purificado.

O corifeu interroga Apolo sobre o que parece ser uma falha e ruptura nessa unidade interna da hierarquia divina: a falha e ruptura reside em não atribuir nenhuma honra à mãe, quando no dizer de Apolo Zeus ordena a vindicta em nome do pai (*E.* 622-4).

Apolo refuta que haja alguma falha (de unidade interna da hierarquia divina) nessa defesa de seu hóspede, argumentando que nesse caso pai e mãe não estão no mesmo plano, dadas as qualificações do varão e do que se perpetrou contra ele. Afinal, trata-se de 1) um nobre, 2) rei honrado com o cetro de Zeus, 3) morto por mulher, não com setas lançadas de longe à maneira de Amazonas em combate, 4) mas como passa a relatar, descrevendo o recurso doloso de Clitemnestra, sem explicitamente qualificá-lo como doloso (ao contrário, em *Coéforas*, ressalta-se explicitamente o caráter doloso tanto do crime de Clitemnestra quanto da vindicta de Orestes). As duas primeiras agravantes concernem à posição social e política do varão morto; as duas outras agravantes concernem às circunstâncias infames da morte: não só contra a nobreza do varão, mas sobretudo contra a realeza mesma da sua participação em Zeus; não só longe de ser morto em declarada guerra, mas ainda com a

A fundação mítica do tribunal do Areópago na tragédia *Eumênides* de
Ésquilo

injúria de sucumbir em casa a ignominioso dolo da própria mulher. Em resumo, as condições oprobriosas da morte desse varão “venerado por todos, chefe da armada,” atingiria como um acinte até mesmo os sentimentos dos varões que se dispõem a dar a sentença (*E.* 625-39).

O corifeu busca então um novo flanco para o seu ataque, e contesta a asseveração apolínea de que Zeus honre a sorte paterna, alegando que Zeus levou à prisão o seu velho pai Crono (*E.* 640-3).

Essa alegação do corifeu revela tal incompreensão do sentido de Zeus, que Apolo interpela o corifeu e o coro como “feras odiosas a todos, horror dos Deuses” (*E.* 644).

Entre essas duas predicções de Zeus, a de que honra a sorte paterna e a de que prendeu o velho pai Crono, a contradição alegada pelo corifeu só se deixa ver desde remoto e degradante afastamento e alheamento dos Deuses com a perda de toda a participação em Zeus.

Tão remota ignorância de Zeus não permite a essas “feras odiosas a todos, horror dos Deuses,” perceberem que estes dois atos não têm o mesmo peso, nem estão no mesmo plano: 1) prender com cadeias um imortal, quando muitos são os meios de libertação, e 2) matar um mortal, quando uma vez morto não há como reverter a morte (*E.* 644-56).

A confusão ignara entre o plano do imortal e o do mortal se agrava com a confusão indistintiva entre a importância do velho pai Crono e a de Zeus Pai dos Olímpios.

O corifeu, batido na trilha do discurso de Zeus, tenta outro caminho sem se deixar surpreender com a proximidade e equivalência entre esse novo caminho e a trilha já batida. Por esse, como por aquela, o corifeu se aventura a discorrer a respeito do que ultrapassa o âmbito de sua competência e atribuições, e assim se obstina a apontar falha e ruptura (de unidade interna da hierarquia divina) nessa defesa do hóspede por Apolo. Aparentemente, o corifeu ignora que possa haver eficácia purificatória na relação e no rito celebrado entre o Deus Purificador e seu hóspede a suplicar-lhe por purificação; tudo se passa como se para o corifeu a impureza provocada pelo matricídio fosse inolvidável, irremovível e inextinguível.

O impuro está excluído de todo contacto e de toda participação social e política, sob pena de poluir também os que tivessem com ele qualquer contacto; banido, Orestes não poderia, pois, recuperar nem o seu legado paterno nem a sua cidadania argiva.

Ante tão obstinada recusa de pôr-se além de seu próprio horizonte, Apolo recorre a um similar procedimento e recusa-se terminantemente a ver algo além de seu próprio horizonte. É dessa negação nascida do recurso à reciprocidade que vem a força avassaladora do inesperado e extravagante argumento que nega toda a maternidade à mãe mesma.

Apolo reduz o corifeu ao silêncio, mediante um jogo de especularidade, pelo qual Apolo, assumindo essa mesma atitude obstinadamente mantida pelo corifeu, recusa-se a ver algo além de seu próprio horizonte, e assim, (já que se faz necessário vencer o debate,) de acordo com os seus prévios e próprios princípios, Apolo declara que “não é a denominada mãe quem gera o filho” (E. 658-9).

Tão inesperado e extravagante quanto a intervenção de Erínies na relação e no rito celebrado entre Apolo Purificador e seu hóspede a suplicar-se por purificação, é o argumento inopinado de Apolo, segundo o qual a mãe não é genitora.

Diz esse argumento que a mãe não é genitora, mas nutriz de alheia semente: a mãe nutre, mas não gera; conserva o gérmen, se algum Deus não impede; o pai é o genitor.

Para comprovar esse argumento de que “o pai poderia gerar sem mãe” (E. 663), Apolo apresenta como testemunha a filha de Zeus

*Não nutrida nas trevas do ventre,
gérmen que nenhuma Deusa geraria.
(E. 665-6).*

Quando se toma por testemunha a autoridade mesma que preside a sessão do conselho, não é de estranhar que se possa também apontar as vantagens de ser justo:

*Palas, eu, quanto ao mais, como sei,
farei grande tua cidade e teu povo.
(E. 667-8)*

A fundação mítica do tribunal do Areópago na tragédia *Eumênides* de
Ésquilo

Apolo conclui declarando sua expectativa de que seja perene o pacto firmado entre a Deusa e esse enviado seu, Orestes. (*E.* 669-73)

Depois desses votos de amizade eterna formulados por Apolo, o corifeu já não tem mais nada a acrescentar.

Ante o silêncio, a Deusa Palas Atena pergunta se já se debateu o suficiente, e se ela já pode ordenar que se passe à votação de justa sentença (*E.* 674-5).

Ante a anuência de ambas as partes da contenda (*E.* 676-80), a Deusa Palas Atena convida o povo ático a ouvir o instituto, que agora institui, no primeiro julgamento de crime de sangue (*E.* 681-4).

Esse discurso inaugural, que Atena dirige ora ao presente conselho de juízes, ora aos cidadãos do porvir (espectadores do teatro de Dioniso), fala primeiro da perenidade desse conselho, para sempre pertencente ao povo de Egeu; e depois, fala do lugar e do nome do lugar, evocando os acontecimentos que deram origem ao nome. Quando as Amazonas, irritadas contra Teseu, atacaram a acrópole, acamparam nessa pedra e nela fizeram sacrifício em honra a Ares, donde o nome “pedra de Ares”. Entendido como indício numinoso, o nome anuncia a afinidade desse lugar, definido pelo sacrifício a Ares, com o julgamento de crimes de sangue. (*E.* 685-90).

A esses aspectos de perenidade e de localidade da instituição, soma-se a presença divina de Reverência e Pavor, coibitiva de injustiça. Nesse terceiro aspecto da instituição, ressoam e recolhem-se as palavras do coro a respeito dos benefícios do terror (*E.* 690-740, *cf.* *E.* 517-30).

Ao anunciar Reverência e Pavor, as palavras de Palas Atena tornam-se ambíguas, de modo a compreenderem a amplitude dessa benéfica presença divina:

(...) *Aqui Reverência*
E congênere Pavor de cidadãos coibirão
A injustiça dia e noite do mesmo modo.
(*E.* 690-2)

A ambigüidade reside na possibilidade de entender-se o complemento “de cidadãos” como o sujeito ou como o objeto dos nomes “Reverência” e “Pavor”. Se se entende “dos cidadãos” como sujeito desses nomes, a

reverência e o pavor inspirados pelos cidadãos aos juízes do conselho impedirão os juízes de serem injustos. Se se entende “dos cidadãos” como objeto desses nomes, a reverência e o pavor inspirados pelo conselho de juízes aos cidadãos impedirão que os cidadãos sejam injustos. Ambos os entendimentos, possíveis, juntos dão conta dos ambivalentes benefícios dessa intimidadora e terrífica presença divina: Reverência e Pavor.

A santidade dessa presença divina se descreve com a imagem da fonte límpida, que pune o seu poluidor negando-se a dar-lhe de beber. Conserva-se a pureza da fonte preservando-a de maus afluxos e lama: assim se perpetuam para o porvir os benefícios da instituição, quando os cidadãos se absterem de inovações das leis. Instituídas pela Deusa, essas leis são originariamente boas. A santidade da presença divina se revela na justiça que lhe é inerente. (*E.* 693-5).

Aos cidadãos cabe cuidar de manter a proximidade dessa presença divina; pois ausentes Reverência e Pavor, desaparecia também a justiça da relação entre os homens.

No discurso inaugural de Atena ressurgem a mesma tríade configuradora da privação de justiça, já antes apontada pelo coro em sua face de porta-voz da comunidade política: desgoverno, despotismo e destemor (*E.* 696-9, cf. *E.* 521-30).

A presença divina de Reverência e Pavor, ao coibir delinquência e assegurar justiça aos cidadãos, dispensa as suas bênçãos aos campos cultivados em paz, e mantém preservada a ordem social, garantindo e fortalecendo a comunidade política, de modo a distingui-la das demais, próximas ou distantes. (*E.* 700-4)

Assim são ressaltados estes aspectos da instituição: 1) perenidade, 2) localidade, 3) a presença de Reverência e Pavor, e 4) os benefícios dessa presença. A Deusa Palas Atena instituiu esse (presente instrumento do) conselho, não tocado nem tangível pela ganância de lucro, inspirador de respeito e respeitoso, movido de célere cólera, que, por esses atributos de justiça, reverência e pavor, serve de atalaia na terra, uma sentinela bem desperta em defesa dos que dormem (*E.* 704-6).

A Deusa explicita que essas palavras de exortação se dirigem também aos seus cidadãos no porvir (espectadores do teatro de Dioniso),

A fundação mítica do tribunal do Areópago na tragédia *Eumênides* de
Ésquilo

e em seguida ordena que os conselheiros se levantem, levem o seu voto e dêem a sentença, respeitado o juramento (*E.* 707-10).

Nessa cláusula do respeito ao juramento, Atena reitera o vínculo entre o juramento e a função do juiz (*E.* 710, cf. *E.* 483-4). Ao encarecer o respeito pelo juramento, Atena não só reforça a solicitação do corifeu aos seus hóspedes conselheiros (*E.* 680), mas também, de certa forma, revoga a instrução de Apolo contemptora de juramento (*E.* 621), e assim, reparando a desdenhosa afronta, faz um desagravo, admitido que há no juramento algo de divino, eficaz e benéfico.

Enquanto os votos pingam nas urnas, os favoráveis numa delas e os contrários na outra, o corifeu e Apolo recapitulam os aspectos contrapostos com o rigor próprio das imagens e das simetrias especulares (*E.* 711-53).

Nessa recapitulação, o corifeu retoma o tom do despertar das fúrias no santuário de Apolo em Delfos, e aconselha os juízes a não desonrarem o peso que a companhia tem para o solo. A retomada do tom furente se concentra na demanda de que se reconheça o valor próprio do quinhão que as distingue (*E.* 711-2; cf. *E.* 143-78).

Em contrapartida, Apolo exorta os juízes a temerem os oráculos nos quais se manifesta a participação dele em Zeus, e assim não os ignorarem, mas observarem o quanto nesses oráculos se manifesta o sentido de Zeus. (*E.* 713-4).

O corifeu, tentando romper esse equilíbrio de justas reivindicações contrapostas, reitera a acusação de poluência no umbigo da terra, pela acolhida de Apolo ao suplicante sujo de sangue. Essa interface entre poluência e pureza constitui o limite ignorado pelas Erínies, quando elas intervêm na relação e no rito celebrado entre Apolo Purificador e seu hóspede a suplicar-lhe por purificação (*E.* 715-6).

Antes, Apolo respondera a essa acusação de modo contemptor, pela reprodução dessa atitude afrontosa de ignorar algo além de seu próprio horizonte, com o inopinado argumento que nega toda maternidade à mãe mesma (cf. *E.* 657-67). Nessa recapitulação, Apolo responde à mesma acusação com ironia, perguntando se também Zeus resvalou em algum erro por seus desígnios quando o primeiro homicida

Ixíon suplicou-lhe por purificação (E.717-8). A ironia da pergunta consiste em associar o epíteto indicativo da supremacia de Zeus, “Pai” (bem entendido: “Pai dos Deuses e dos homens”), à noção de queda, o que é a freqüente e eloqüente imagem da privação de toda participação em Zeus:

Também o Pai falha (...)?
ἦ καὶ πατήρ τι σφάλλεται (...);
 (E. 717)

Se antes o inopinado argumento de Apolo reduzira o corifeu ao silêncio, desta vez, com a ironia ostensiva, Apolo leva o corifeu a reiterar o que reivindica em sua demanda de que se reconheça a especificidade que lhe é própria (E. 719-20).

Essa especificidade não suscita em Apolo senão desdém. Contemptora é a face com que Apolo encara a sua interface com as Erínies. (E. 721-2)

Ante esse contempimento, o corifeu formula contra Apolo uma clara acusação de transgressão. No palácio de Feres, como nessa defesa de Orestes, Apolo é acusado pelo corifeu de persuadir as Deusas Partes a tornarem os mortais imortais (E. 723-4). Feres é pai de Admeto, rei de Feras, na Tessália, e de Admeto Apolo foi hóspede e em retribuição deu-lhe a possibilidade de escapar da morte; assim, por Admeto e Orestes, são dois os casos em que Apolo transgride o limite fixado na partilha das Partes (filhas de Zeus / filhas da Noite), pela qual Deuses e homens têm cada um o seu quinhão. Admitida essa acusação contra Apolo nos termos em que ela é formulada, não seriam verdadeiras as palavras de Apolo a respeito da irreversibilidade da morte para os mortais (cf. E. 647-51).

Ante tão grave acusação, nova ironia de Apolo: a fatigante e dolorosa via de saber por sofrer, imposta por Zeus aos mortais (cf. A 177), tem um sentido suave e sorridente na retribuição de um favor bem recebido por Deus:

Não é justo beneficiar o devotado,
ainda mais ao se encontrar carente?
 (E. 725-6)

A fundação mítica do tribunal do Areópago na tragédia *Eumênides* de
Ésquilo

O corifeu mantém sua acusação de que Apolo transgride ao burlar com dolo a competência dos filhos da Noite (*E.* 727-8).

Nessa contenda de competências, a ambigüidade inerente à fronteira dos contendentes torna reversível a acusação de transgressão, e assim sujeita o reclamante acusador de transgressão a ser denunciado por sua vez como transgressor. As últimas palavras de Apolo ao corifeu, nessa contenda de competências, são de desdém (*E.* 729-30).

O corifeu reitera a acusação de transgressão, combinando a imagem de atropelamento com a oposição “velha novo” (*πρεσβύτιν νέος*, *E.* 731).

Estariamos sujeitos a vastos equívocos, se entendêssemos essa oposição na perspectiva aberta pela cronologia e supuséssemos que “velha” vem necessariamente antes de “novo” e assim os Deuses antigos são anteriores aos novos, e esses novos, como intrusos e usurpadores, surgiram depois dos antigos.

Essa oposição “velha novo” ganha diversos valores segundo o momento das diversas personagens que a empregam. Inicialmente, no prólogo, Apolo a usa para depreciar as Erinies, e “anciãs antigas filhas” (*γραῖαι παλαιόπαιδες*, *E.* 70) na sua fala tem a conotação de decrepitude anterótica (e por isso contrária à vida) da proximidade da morte:

(...) *abomináveis virgens*
anciãs filhas antigas a quem não se une
nem Deuses nem homens nem feras jamais.
(*E.* 69-71)

As Erinies retomaram essa oposição, no párodo, restaurando o sentido prestigioso da palavra *γραίας* (“anciãs”, “vetustas”, *E.* 150), ao declararem-se ultrajadas pela transgressão de que acusam Apolo:

Jovem atropelaste vetustos Numes.
Νέος δὲ γραίας δαίμονας καθιππάσω.
(*E.* 150)

Νέος (“jovem”, “novo”), nessa voz do coro, ganha então um sentido depreciativo, com a conotação de inexperiência, imperícia, imprudência e arrogância. Esse sentido pejorativo de *νέος* é reforçado com a

substituição da palavra *γραῖα* pela palavra (quase sinônima, mas claramente laudatória) *πρεσβύτιν* (“velha”, “senhora”, *E.* 731).

A transição de *γραῖα* (“anciã”) para *πρεσβύτιν* (“senhora”) passa pelos quase sinônimos *παλαιάς* (“antigas”, *E.* 727) e *ἀρχαίας* (“velhas”, *E.* 728), com uma gradação de nuances, que qualifica diversamente e sob pontos de vista diversos a condição da velhice. Seria, pois, melhor que estivéssemos sujeitos a vastos equívocos por outro motivo que por um entendimento cronológico da oposição “velha novo” (*E.* 731).

Quando o corifeu reitera a acusação de transgressão combinando a imagem de atropelamento com essa oposição, não só retoma a fala de sua primeira epifania, no párodo (*E.* 150), mas dá-lhe também o sentido pleno de expressão de seu próprio ser:

*Quando tu novo me atropelas velha,
espero vir a conhecer esta sentença
ponderando a cólera contra o país.
(E. 731-3)*

Côncio da natureza benéfica da justiça inerente à sua causa, a expectativa da sentença para o corifeu coincide com a avaliação do bem ou do mal que se fará à cidade: o bem da justa sentença que ao corifeu o apazigua, ou o mal da sentença injusta que a ele o encoleriza.

Na função de arconte rei, a presidir a sessão do tribunal, após todos terem votado, Palas Atena anuncia o seu voto a favor de Orestes, justifica-o pela afinidade de seu próprio ser com a função de *πατήρ*, estabelece a regra de que em caso de empate a vitória cabe ao acusado Orestes, e dá aos juízes o ofício de retirar e contar os votos das urnas, ordenando-lhes que o façam. (*E.* 734-743).

Os diversos aspectos da afinidade de seu próprio ser com a função de *πατήρ* se descrevem não só com imagens teogônicas, mas também com uma interpretação *ad hoc* dessas imagens.

Uma leitura bem determinada das imagens teogônicas as adequa e lhes dá pertinência ao caso de Orestes. Como se determina essa adequação e pertinência?

Na *Teogonia* de Hesíodo, Atena, filha de Zeus, tem mãe: a oceanina *Metis* (“Astúcia”),

A fundação mítica do tribunal do Areópago na tragédia *Eumênides* de
Ésquilo

Mais sábia que os Deuses e os homens mortais.
(T. 887)

Quando em sua primeira gravidez, Astúcia é engolida por Zeus e assim incorporada a ele, para que não se cumprisse a previsão de que ela gerasse um filho soberbo que fosse rei dos Deuses e dos homens em vez de Zeus, e para que ela, Astúcia, indicasse a Zeus o bem e o mal, *i.e.* o que convém e o que não convém à realeza de rei dos Deuses e dos homens. (T. 88-900)

Nessas circunstâncias de previsão e de providências no exercício da realeza, Zeus mesmo, da própria cabeça, gerou Atena de olhos glaucos. Esse epíteto *γλαυκώπιδα*, “de olhos glaucos” (T. 924), diz do brilho dos olhos que vêem com clareza o fim que se propõe e os meios de atingi-lo. Atena assim é gerada

igual ao pai no furor e na prudente vontade.
(T. 898)

Entenda-se, pois, como um recurso para ressaltar a sua afinidade com o pai, a declaração por Atena de que não há uma mãe que a tivesse gerado (E. 736), e com esse recurso entende-se que do ponto de vista de Atena, *Μῆτις* (“Astúcia”, “Manha”) é um aspecto de seu próprio pai Zeus.

Essa mesma afinidade com a função de *πατήρ*, ao justificar seu voto favorável a Orestes, implica também desprestigiar a sorte da mulher que mata o marido guardião da casa. Em seu sentido originário, a palavra *πατήρ* significa, mais do que a paternidade, a autoridade paterna no interior da grande família humana e divina.

A ambígua e tensa expectativa, durante a espera de que se completasse a contagem dos votos, mostra-se definida nos quatro versos da *στιχομυθία* de Orestes e o corifeu (E. 744-7). Contrapõem-se a atitude de Orestes, que pede a Apolo a sentença, quando lhe pergunta qual será a sentença, e a atitude do corifeu, que pede o testemunho da mãe Noite negra, quando lhe pergunta se vê isso. Isso o quê ? Para Orestes, a ambigüidade entre enforcar-se e ver a luz; para o corifeu, a ambigüidade entre perecer e usufruir honras. Há na ambigüidade desse momento de expectativa uma lógica de exclusão, segundo a qual não só para Orestes se abre a terrível alternativa entre morrer ou viver, e ele invoca Apolo,

mas também para o corifeu se abre a terrível alternativa de desaparecer ou desfrutar das honras, e ele invoca a mãe Noite negra.

Na expectativa de que se decida a ambigüidade dessa alternativa terrível para ambas as partes, Palas Atena encarece o cuidado na contagem dos votos e o valor decisivo de cada voto, pelo qual se decide a sorte da casa (*E.* 747-52).

Não se há de entender que a “casa” cuja sorte aí se decide tanto é a casa mortal de Orestes quanto o âmbito de Deuses tão diversos quanto Erínis e Noite por um lado e por outro Apolo, Zeus e Atena?

Trata-se, pois, de como se pode descrever a relação mútua dos Deuses entre si mesmos e entre esses Deuses mesmos e os homens mortais. A dificuldade se instala não só na relação mútua dos Deuses olímpios e ctônios, mas também na relação entre esses mesmos Deuses e os mortais, Orestes argivo, por um lado, e os juízes atenienses, por outro.

A expectativa se desfaz com a revelação da igualdade de votos, o que pela regra instituída por Atena significa a absolvição do acusado Orestes (*E.* 753-4), mas não ainda as terríveis dificuldades da relação entre Deuses imortais e homens mortais.

Embora semelhantes à aporias dialéticas da relação das formas inteligíveis entre si mesmas e entre essas mesmas formas e os seres sensíveis, a resolução dessas terríveis dificuldades depende em parte da astúcia e em parte da palavra persuasiva de Palas Atena.

Referências bibliográficas

I

- ESCHYLE *Agamemnon. Les Choéphores. Les Euménides*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris, Les Belles Lettres, 1952.
- AESCHYLI *Septem quae supersunt tragoedias* edidit Denys Page. Oxford University Press, 1972.
- AESCHYLUS *Eumenides* edited by Alan H. Sommerstein. Cambridge University Press, 1989.
- Tragoediae*. Edidit Martin L. West. Stuttgart, Teubner, 1990.
- Eumenides*. Edidit Martin L. West. Stuttgart, Teubner, 1991.

II

- BENEDETTO, Vincenzo di — “Le Erinni: il primitivi e le istituzioni”. In: *L’ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*. Torino, Einaudi, 1978.
- BURKERT, Walter — *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Trad. M. J. Simões Loureiro. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1993.
- COHEN, David — “The Theodicy of Aeschylus: Justice and Tyranny in the Oresteia”. In: MACAUSLAN, Ian, & WALCOT, Peter, (ed.) — *Greek Tragedy*. Oxford University Press, 1993.
- CROISSET, Maurice — *Eschyle. Études sur l’invention dramatique dans son théâtre*. Paris, Les Belles Lettres, 1955.
- KITTO, H. D. F. — “Eumenides”. In: *Form and Meaning in Drama*. Londres, Methuen.
- MACLEOD, C. W. — “Politics and the Oresteia”. *J. H. S.* 102 (1982) 124-44.
- MEIER, Christian — “Les Eumenides d’Eschyle et l’avènement du politique”. In: *La Naissance du Politique*. S. l., Gallimard, 1995.
- *De la Tragédie Grecque comme Art Politique*. Trad. Marielle Carlier. Paris, Les Belles Lettres, 1991.

- OTTO, Walter F. — “Olympian Deities” In: *The Homeric Gods. The Spiritual Significance of Greek Religion*. Trad. Moses Hadas. Londres, Thames & Hudson, 1979.
- PODLECKI, Anthony P. — *The Political Background of Aeschylus Tragedy*. Ann Arbor, 1966.
- ROBERTS, Deborah H. — *Apollo and his Oracle in the Oresteia*. Gottingen, Vandenhoech & Ruprecht, 1984.
- ROMILLY, Jacqueline de — *Le Temps dans la Tragédie Grecque*. Paris, Vrin, 1995.
- ROSE, Peter W. — “Aeschylus’ Oresteia: Dialectical Inheritance.” *Sons of the Gods, Children of Earth*. Cornell University Press, 1992.
- SAID, Suzanne — “Concorde et Civilization dans les Euménides” In: *Théâtre et Spectacles dans l’Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg*. Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1981.
- SCULLLION, Scott — “Olympian and Chthonian” In: *Classical Antiquity*, vol. 13, no. 1, abril 1994.
- SOLMSEN, Friedrich — “Aeschylus: The Eumenides”. In: *Hesiod and Aeschylus*. Ithaca NY, Cornell University Press, 1949.
- TAPLIN, Oliver — “Eumenides”. In: *The Stagecraft of Aeschylus. The Use of Exits and Entrance in Greek Tragedy*. Oxford, Clarendon.
- THOMSON, George — *Aeschylus and Athens. A study in the social origins of drama*. Londres, Lawrence & Wishart, 1941.
- WEST, Martin L. — *Studies in Aeschylus*. Stuttgart, Teubner, 1990
- WINNINGTON-INGRAM, R. P. — *Studies in Aeschylus*. Cambridge University Press, 1983.

A fundação mítica do tribunal do Areópago na tragédia *Eumênides* de Ésquilo

* * * * *

Resumo: A instituição do tribunal do Areópago por Palas Atena não somente oferece um paradigma mítico dos procedimentos e funcionamento desse instituto em Atenas do século V, mas ainda põe em questão (e em cena) como se pode descrever a relação mútua dos Deuses entre si mesmos e entre esses Deuses mesmos e os homens mortais. Analisam-se que dificuldades se instalam na relação recíproca entre Deuses Olímpios e Ctônios, e na relação entre esses mesmos Deuses e os mortais Orestes argivo e juízes atenienses: – essas dificuldades lembram e de certo modo prefiguram as aporias dialéticas dos Diálogos de Platão.

Palavras-chave: Ésquilo; tragédia; Eumênides; Erinies; Apolo; Palas Atena; Orestes; tribunal do Areópago.

Resumen: La institución del tribunal del Areópago por Palas Atenea no ofrece únicamente un paradigma mítico de los procedimientos y funcionamiento de ese instituto en la Atenas del siglo V, sino que además cuestiona (y escenifica) cómo se puede describir la relación mutua de los Dioses entre sí y entre esos Dioses y los hombres mortales. Se analiza qué dificultades se establecen en la relación recíproca entre Dioses Olímpicos y Ctonios, y en la relación entre esos mismos Dioses y los mortales Orestes argivo y jueces atenienses: esas dificultades recuerdan y en cierto modo anticipan las aporías dialécticas de los Diálogos de Platón.

Palabras clave: Esquilo; tragedia; Euménides; Erinias; Apolo; Palas Atenea; Orestes; tribunal del Areópago.

Résumé: L'institution du tribunal de l'Aréopage par Pallas Athéna ne constitue pas seulement un paradigme mythique des procédés et du fonctionnement de cette institution à Athènes au V^e siècle, mais elle met également en cause (et sur scène) la façon dont est décrite la relation mutuelle entre les Dieux, ainsi que celle entre ces Dieux et les hommes mortels. Nous analysons quels types de difficultés s'installent dans la relation réciproque entre Dieux Olympiens et Dieux Chthoniens, et dans la relation entre ces mêmes Dieux et les mortels Oreste argien et juges athéniens : - ces difficultés nous rappellent, et d'une certaine façon préfigurent, les apories dialectiques des Dialogues de Platon.

Mots-clé : Eschyle ; tragédie ; Euménides ; Erinyes ; Apollon ; Pallas Athéna ; Oreste ; Tribunal de l'Aréopage.