

## A representação da responsabilidade em *Édipo em Colono*, de Sófocles

Leici Landherr Moreira\*  
Agatha Bacelar\*\*

**RESUMO:** O presente artigo<sup>1</sup> pretende discutir a representação da responsabilidade de Édipo na tragédia *Édipo em Colono*, de Sófocles. Partindo dos estudos de Vernant (1999), Gernet (1917), Ober (1989), Parker (1983) e Harris (2015), pretende-se observar a construção dessa representação em dois discursos de defesa de Édipo (vv. 258-91 e 960-1013). Conclui-se que a representação da responsabilidade em *Édipo em Colono* envolve, sobretudo, a imbricação entre questões jurídicas e religiosas, e que a tragédia pode remeter ao debate, contemporâneo à peça, acerca da classificação dos homicídios escusáveis.

Palavras-chave: representação da responsabilidade; Édipo; lei ateniense do homicídio; *miasma*.

### Introdução

A linguagem das tragédias áticas incorpora muitos elementos de diversas esferas da vida social da Atenas Clássica, como a jurídica, política e religiosa, bem como as práticas retóricas dos tribunais e assembleias. A presença dessas diversas esferas é perceptível nas questões complexas em torno das noções de responsabilidade, de escolha e de causalidade, que remetem às práticas dos tribunais e assembleias da Atenas do séc. V a.C. As práticas retóricas, por sua vez, são evidentes, principalmente, nos *agônes* (confronto entre dois ou mais personagens) em que há a plena articulação entre a argumentação retórica formal e a linguagem propriamente trágica (GOLDHILL, 1997, p. 135). Nesse sentido, os tribunais e as assembleias podem ser considerados instituições análogas ao teatro, uma vez que esses três espaços públicos se inter-relacionam (*ibidem*, p. 132). Consequentemente, conceitos complexos como a noção de responsabilidade adentram a arena do teatro, onde é possível detectar um processo vívido de negociação semântica de categorias jurídicas em debate na *pólis*<sup>2</sup>. Como

\* Graduação em Letras - Língua Portuguesa (licenciatura), Universidade de Brasília, UNB, Brasil (2015). Graduação em andamento em Letras - Língua Portuguesa (bacharelado), Universidade de Brasília, UNB, Brasil (2015-Atual).

\*\* Mestrado em Letras (Letras Clássicas) Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Brasil (2004). Doutorado em andamento em Histoire et civilisations, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS, França (2006). Doutorado em andamento em Doutorado em Lingüística, Universidade de Brasília, UnB, Brasil (2016).

<sup>1</sup> Este artigo é resultado do trabalho monográfico intitulado “A representação da responsabilidade em *Édipo em Colono*, de Sófocles”, apresentado por Leici Landherr Moreira, sob orientação da professora Agatha Pitombo Bacelar, para obtenção de grau de licenciada em Letras Português pela Universidade de Brasília.

<sup>2</sup> Segundo Cartledge (2009, p.6), os estudiosos apresentam grande interesse na explicação de como os conceitos políticos são negociados por meio de discursos e implementados em formas institucionais. Allen (2005, p. 376) afirma que os tragediógrafos empregavam, manipulavam e remodelavam conceitos fundamentais do vocabulário jurídico e político ateniense, vivificando esses termos através das experiências dos personagens.

pretendemos demonstrar no presente artigo, *Édipo em Colono* de Sófocles nos oferece um exemplo significativo desse processo de negociação.

Nessa tragédia, a responsabilidade de Édipo sobre os crimes por ele cometidos (o assassinato de Laio e o casamento com Jocasta) está sendo posta em jogo em dois *agônes*, nos quais ocorrem dois discursos de defesa do protagonista (vv. 258-91; vv. 960-1013). De fato, a estrutura argumentativa dos discursos do herói remete às práticas dos tribunais atenienses, o que permite que a audiência reflita acerca da noção de responsabilidade através das interrogações e confrontos encenados em Colono, dado que na ficção dramática esse demo parece fazer parte de uma espécie de *pólis* democrática projetada no passado mítico, onde compartilhariam de costumes e leis do século V a.C. É evidente que as instituições da *pólis* são anacronicamente aplicadas, já que o mundo do drama ficcional não é o mundo da audiência; e ainda que os discursos de defesa se estruturam tal como discursos judiciais, não se pode perder de vista que o protagonista encontra-se num contexto de súplica (vv. 44-5) e não diante de um tribunal. Por isso, o presente trabalho discute brevemente, em um primeiro momento, as representações da responsabilidade penal na Grécia antiga. Em seguida, apresenta-se uma tradução e uma proposta de análise dos discursos de defesa de Édipo. Tal análise busca estabelecer relações entre, de um lado, a negociação de categorias de transgressão do homicídio (*ákōn/hekōn*)<sup>3</sup> e, de outro lado, questões religiosas como o estatuto de suplicante de Édipo em Colono e sua condição de portador ou não de *miasma*.

## 1. Representações da responsabilidade na Grécia Antiga

A representação contemporânea do conceito de responsabilidade de modo algum se aplica à mentalidade dos gregos antigos, como demonstra Vernant (1999, p. 29). O helenista insiste no exame cuidadoso das relações entre o sujeito e as suas ações no âmbito das práticas sociais, religiosas, políticas e jurídicas da *pólis* ateniense, sobretudo, no gênero trágico (*Ibidem*, p. 26). Para Vernant, o próprio advento, desenvolvimento e declínio da tragédia, enquanto gênero poético, é marcado por um momento histórico preciso, em que se tornam evidentes determinadas rupturas e continuidades entre as formas antigas do pensamento religioso e as novas concepções resultantes do desenvolvimento do direito e das práticas políticas na cidade democrática (*Ibidem*, p. 49.). As mudanças nas representações da responsabilidade fariam parte desse movimento histórico. Essa visão que opõe o pensamento religioso e as práticas políticas, compartilhada por outros helenistas (cf. SAID, 1979), não deixa de ser um legado da perspectiva um tanto evolucionista do conceito de responsabilidade desenvolvido por Gernet no começo do século XX.

Nessa perspectiva, o conceito de responsabilidade se transformaria radicalmente com o advento da *pólis* democrática (GERNET, 1917, p. 304). Gernet distingue dois modos de representação da responsabilidade criminal na Grécia antiga. No primeiro, que também é considerado “primitivo”, a relação de um indivíduo com sua *hamartía* (erro, falta ou delito) dar-se-ia de forma objetiva, na medida em que a responsabilidade se configura a partir de forças exteriores a ele, e o delito estaria vinculado à profanação criminal e à responsabilidade coletiva do *génos* (família, casa, ou, em alguns contextos mais específicos, corporações familiares que se qualificavam por uma atividade religiosa). Ou seja, o sentido primitivo de *hamartía* repousaria sobre a noção do delito

---

<sup>3</sup> Concorde-se com Vernant (1999, p. 35) que *voluntário* e *involuntário* não são traduções adequadas ao contexto da Grécia, já que, como explica o helenista, a distinção entre crimes *ákōn/hekōn* se faz sob o ponto de vista penal e não intencional. Essa oposição baseia-se na distinção entre ação plenamente repreensível e ação escusável, isto quer dizer que essas categorias, sobretudo *ákōn*, não pressupõem a deliberação de quem cometeu o ato, embora seja responsável por tal cometimento e, por isso, é escusável.

criminalmente religioso. Concretamente, tal sentido manifestar-se-ia através de instrumentos da justiça divina para punir aqueles que cometeram um crime, como a *Átē* (cegueira enviada pelos deuses), as Erínias (deusas vingadoras que cuidam do sangue vertido no interior das famílias), a culpa herdada e as maldições. Assim, tal representação refletiria a relação de consubstancialidade que une os membros do *génos* em detrimento da individualidade.

O segundo modo de representação da responsabilidade é qualificado por Gernet como delito subjetivo, na medida em que inauguraria uma relação individual entre o crime e seu autor (GERNET, 1917, p. 304). Este segundo modo seria tributário do surgimento de uma sociedade mais complexa a partir do século V a.C., com a instituição dos tribunais e a constituição do que o Gernet chama de pré-direito. Desse modo, categorias acerca da responsabilidade que levam em conta a intencionalidade do agente emergiriam de uma crise sobre os conceitos tradicionais da sociedade e se estabeleceriam a partir da necessidade de uma representação racional da justiça penal suscitada pela instituição da *pólis* e de seus tribunais.

Essa ruptura entre dois modelos de solidariedade social não deixa de reduzir a solidariedade familiar do *génos* e a solidariedade cívica da *pólis* a uma oposição binária, com uma tendência em opor, historicamente, a sociedade aristocrática, onde prevaleceriam valores religiosos estabelecidos pelo *génos*, e a sociedade democrática, onde prevaleceriam os valores das leis implementadas pela *pólis*. No entanto, essa narrativa do processo histórico de formação da *pólis* democrática foi posta em questão por estudiosos como Ober (1989). Valores associados à sociedade aristocrática dos *géné*, como os ideais de *eugenia* (bom nascimento) e *kalokagathía* (beleza e nobreza), permanecem válidos na Atenas do período clássico, mas então estendidos à toda a população de cidadãos (OBER, 1989, p. 260). Vê-se, portanto, que, no que tange às organizações sociais, não há uma ruptura drástica entre valores aristocráticos e democráticos, mas uma permanência desses valores aristocráticos através da apropriação pela sociedade democrática.

A mesma lógica é válida para a concepção da responsabilidade em suas relações com as instituições religiosas e jurídicas. Segundo Harris (2015, p. 25-8), a legislação ateniense do homicídio integra diversos aspectos religiosos, ao invés de bani-los dos tribunais. A discussão a seguir da representação da responsabilidade em *Édipo em Colono* perseguirá essa hipótese.

## 2. A súplica de Édipo ao coro

No início da tragédia, Édipo, auxiliado pela filha Antígona, chega ao *dêmos* ático de Colono, no bosque das Eumênides, onde assume a posição de estrangeiro, *xénos* (vv. 12-3) e suplicante, *hikétēs* (vv. 44-5). O coro, composto pelos anciãos de Colono, chega ao local e se aterroriza ao ver que o velho cego ousou pisar o território das deusas que inspiram tanto temor, não demonstrando nenhum respeito pelos costumes religiosos do local. Imediatamente, Édipo intervém suplicando que não o considerem um sem lei, *ánomos* (v. 142). O coro, então, o convida a deixar o local proibido e o interroga acerca da sua identidade. Após tomar conhecimento de que se tratava de Édipo, filho de Laio, da raça dos labdácidas, intenta expulsá-lo temendo seus males (vv. 235-6).

Dá a necessidade de Édipo realizar um discurso de defesa primeiramente para o coro. Nesse discurso, não é apenas a representação da responsabilidade jurídica que está em jogo, mas a condição religiosa de Édipo como suplicante e portador ou não de *miasma*, pois o herói tenta convencer os habitantes de Colono de que é digno de ser recebido como suplicante:

Então, qual é a vantagem da reputação ou qual é a vantagem  
de um nome respeitável que se torna um sopro vão,  
se dizem que Atenas é a mais piedosa, 260  
e que é a única a proteger o estrangeiro aflito  
e ser capaz de vir em seu socorro?  
E para mim onde estão esses atributos?  
Vós, depois de ter me ordenado levantar do assento,  
me conduzis [para fora deste local], tendo receio de um único nome? 265  
Pois não é de fato pela minha pessoa nem por minhas ações,  
uma vez que as tenha sofrido mais do que tenha praticado,  
se é preciso dizer a ti as coisas acerca do pai e da mãe,  
por causa das quais tu me temes. Isso eu sei muito bem.  
Como eu poderia ser mau por natureza 270  
quando revidei o que sofri, de tal modo que se  
eu tivesse agido com consciência, nem por isso me tornaria mal?  
E, então, sabendo nada, eu cheguei onde cheguei  
e, nas mãos deles, sabedores, eu sofri e fui aniquilado.  
Diante dessas coisas eu vos suplico em nome dos deuses, estrangeiros 275  
assim como vós me fizestes levantar e sair, da mesma forma, salvai-me  
e, mesmo honrando os deuses, não considereis os deuses  
obscuros de modo algum. Pensai que  
enquanto eles olham para um piedoso entre os mortais  
olham também para os ímpios, e a fuga 280  
de um homem sacrílego ainda não aconteceu.  
Com os deuses, não cubras com desonra a próspera  
fama de Atenas servindo a ações impuras,  
mas como recebeste o suplicante sob promessa,  
livra-me e guarda-me; e não me desonres  
285  
ao ver a minha face horrível de se ver.  
Pois chego pio e sagrado, trazendo  
vantagem para estes cidadãos.  
Mas quando o soberano estiver presente,  
quem quer que seja o homem que é vosso governante, 290  
então, ouvindo, saberás tudo. Enquanto isso,  
não sejas mau.<sup>4</sup>

Na tentativa de persuadir o coro a deixá-lo permanecer no bosque das Eumênides, Édipo começa seu discurso invocando a reputação de Atenas de proteger um suplicante (vv. 258-62) antes de mencionar seu próprio caso (vv.263-74). O filho de Laio apela para o modelo de piedade de Atenas, que diz proteger um hóspede em apuros, mas não o faz por receio do seu nome. Em seguida, alega que o que suscita o terror não é a sua pessoa ou seus atos, uma vez que não os cometeu, mas sofreu as ações realizadas por seu pai e sua mãe (vv. 265-69). É possível que, nesse caso, Édipo esteja usando o argumento da culpa herdada quando afirma que sofreu mais do que praticou suas ações (*peponthót' ísthi mállon è dedrakóta*). A culpa herdada se refere ao indivíduo que herda a responsabilidade por transgressões cometidas por seus ancestrais, que expia os erros dos antepassados, tornando-se um instrumento de punição divina que recai sobre a sua família. Na verdade, o que realmente importa na questão da culpa herdada não é diretamente a figura do ancestral, mas a ação praticada que ficou sem

<sup>4</sup> Edição do texto grego de Lloyd-Jones e Wilson (1992). Salvo menção contrária, todas as traduções neste artigo são de nossa responsabilidade.

punição. Nesse caso, a culpa herdada funciona como uma punição ao erro cometido pelos pais de Édipo, mas também como o princípio indiretamente motivador dos crimes cometidos pelo herói.

A esse argumento da culpa herdada somam-se a legítima defesa<sup>5</sup> e a ausência de conhecimento ou ignorância durante a realização dos crimes (vv. 270-74). Kelly (2009) vê alguns problemas na estrutura argumentativa desses versos. Em primeiro lugar, advoga que a afirmação de que Édipo não é mau por natureza (*egò kakòs phýsin*) parece estar incoerente com a história da raça de Laio, dado que a *phýsis* refere-se à totalidade da herança da família. No entanto, se for considerado o argumento da culpa herdada nos versos anteriores, o filho de Laio herdou apenas a responsabilidade sobre os atos cometidos pelos pais e não, necessariamente, o caráter ou a *phýsis* da maldade. Do mesmo modo, se a *phýsis* se referisse à herança da maldição de Laio, o caráter não estaria implicado.

Em segundo lugar, o helenista questiona a qual ofensa parental e a quais medidas de legítima defesa Édipo está se referindo, já que a menção à tentativa de assassinato por Laio e seus homens só fica clara no terceiro discurso de defesa, e, por isso, não seria possível deduzi-la aqui. Discorda-se desse argumento, pois *antédrōn*, “revidei” (v.271), por si só, antecipa o argumento de legítima defesa, evocando o episódio do confronto com Laio. Kelly (2009, p. 54) conclui a análise desse primeiro discurso identificando um problema de raciocínio no pensamento de Édipo, causado principalmente pelo fato de ele combinar o argumento de ignorância com a vingança, prejudicando a clareza do seu caso. De fato, é uma leitura possível, no entanto, esse discurso não se restringe à responsabilidade jurídica de Édipo no que tange aos argumentos de ignorância, legítima defesa, *phýsis*, mas implica também a defesa de um estatuto religioso para ser acolhido como suplicante pelo coro. Por isso, o restante do discurso é fundamental para a análise, sobretudo, nos versos 275-81, em que Édipo suplica novamente por proteção e menciona diretamente a questão do homem puro e impuro diante dos deuses; e nos versos 286-88, em que alega ser pio e sagrado.

Em suma, em todo o discurso, há três afirmações do herói sobre ele mesmo que se destacam. Em primeiro lugar, ele alega sua inocência a partir de três argumentos basilares: a ignorância diante da realização dos seus atos; a transferência de responsabilidade para os atos cometidos pelos pais; a legítima defesa. Em segundo lugar, no verso 270, afirma que não há maldade na sua *phýsis*. E em terceiro lugar, acaba o discurso alegando ser um homem consagrado e pio aos deuses (*hieròs eusebēs*). É o conjunto dessas afirmações que prova que a defesa do protagonista envolve não só a responsabilidade, mas também o estatuto de pureza religiosa contestada pelo coro no início da tragédia. Nesse sentido, subjaz à tragédia também o questionamento sobre o *miasma* do filho de Laio, e, a respeito dessa condição, propõem-se duas leituras possíveis.

Primeiramente, o fato de as Erínias, contrariamente ao que seria esperado, não perseguirem Édipo, pode ser considerado um indício de que o protagonista matou seu pai *ákōn*, mesmo que ele permaneça como uma das grandes figuras poluídas da literatura grega (PARKER, 1983, p. 10). Essa poluição, frequentemente, está no âmbito familiar, sendo a raça dos Labdácidas portadora do *miasma* conforme o relato de Ismene sobre a disputa entre os dois irmãos pelo trono de Tebas (vv.367-70):

Antes, ficou estabelecido entre eles a Creonte  
conceder o trono e não macular a cidade,  
examinando pelo raciocínio a antiga destruição da família,

<sup>5</sup> Para mais detalhes sobre a lei da legítima defesa, Cf. Gagarin, 1978.

que prevalece sobre a tua casa agoniante.

De outro modo, parece que, ao transferir a responsabilidade para os pais, Édipo também tenta lhes transferir a mácula pelos crimes cometidos, pois a sua condição de inocente justificaria a sua condição de homem puro por natureza conforme o verso 270 (*kaítoi pôs egò kakòs phýsin*). Mesmo assim, é possível duvidar da pureza de Édipo, pois, de acordo com Parker (1983, p. 124), a violação da ordem da família acerca do parricídio pode tornar o assassino poluído, embora juridicamente puro. Daí, compreende-se que a preocupação do coro seja ainda maior ao descobrir a identidade de Édipo, pois a simples menção ao nome do herói traz o medo pela contaminação do *miasma*. Essa poluição se apresenta como uma ameaça que pode contaminar aqueles que entram em contato com quem a porta. Ademais, o assassino portador de *miasma* é excluído de lugares sagrados, pois se acredita que a presença de uma pessoa contaminada faria com que a oferta de sacrifício falhasse, fato que corrobora a condição de Édipo como indivíduo impuro, uma vez que tanto o mensageiro quanto o coro tentam expulsá-lo do bosque das Eumênides. De fato, o coro só confia no estrangeiro quando ele realiza um rito de purificação para as deusas.

De outro modo, Édipo termina seu discurso nos versos 286-7 alegando justamente o contrário, isto é, afirma-se como um homem consagrado e temente aos deuses (*hieròs eusebés*). Guidorizzi (2008, p. 248) explica que à primeira vista esses dois termos suscitam alguma surpresa de que Édipo, poluído como é, possa se definir como *hieròs eusebés*. No entanto, o estudioso afirma que essas duas expressões são usadas não em relação ao Édipo que ainda está na condição de pária, mas em relação a sua posição de suplicante, que é inerentemente sagrada. Nesse sentido, deve-se considerar também o verso seguinte, em que o protagonista diz que trará um benefício para a cidade. Esse benefício consiste no poder emanado pelo seu corpo após a sua morte como é proclamado pelo oráculo de Apolo nas palavras de Ismene no verso 392.

Ademais, o fato de Édipo se apresentar ao coro como *hieròs eusebés* pode sugerir também uma referência indireta à lei da punição do homicídio. Nesse caso, quem praticou o homicídio é punido com o exílio, que funcionaria como uma espécie de purificação. Desse modo, o portador de *miasma* tornar-se-ia puro novamente quando pisasse um solo diferente daquele em que cometeu o homicídio.<sup>6</sup> Nesse sentido, Édipo seria um portador de *miasma* apenas em Tebas, pois em Colono apresentar-se-ia puro ou *hieròs eusebés* novamente.

O coro é convencido pelo discurso de Édipo. A partir desse momento, o corifeu não o considera mais como um ser ímpio, como pode ser sugerido através dos versos 469-70, onde o Corifeu pede que Édipo, com mãos purificadas (*hosíōn cheirōn*), faça uma oferenda às deusas a quem se dirigiu em primeiro lugar e em cujo solo pisou.

Os aspectos discutidos até aqui, principalmente do ponto de vista jurídico, aparecem com mais veemência no próximo discurso de defesa a ser analisado. Nesse discurso, Édipo precisa provar sua inocência sobre os atos aterradores para Creonte, mas também o seu estatuto de pureza religiosa, já que o tebano o chamou de *patroktónon*, parricida, e *ánagnon*, poluído (vv. 944-45), diante de Teseu e dos habitantes de Colono.

---

<sup>6</sup> Parker (1983, p. 118), ao discutir o *status* do assassino no exílio, afirma que sua mácula desaparece, tornando-se aberta a purificação assim que ele atinge solo estrangeiro. Aqueles que sofreram o exílio permanente tornam-se puros em um novo território, mas ainda poluídos se retornarem ao local onde cometeram o crime. Já o exílio temporário era uma espécie de purificação para quando o assassino retornasse para o seu local de origem.

### 3. O *agôn* entre Édipo e Creonte (vv. 960-1013)

Esses versos fazem parte do *agôn* entre Creonte e Édipo, diante de Teseu, no segundo episódio. Trata-se da resposta de Édipo às acusações de Creonte (vv. 939- 59) sobre o parricídio, o incesto pela impureza das núpcias, e as maldições proferidas contra Creonte e a sua raça:

Ó arrogância impudente, a quem tu pareces insultar, 960  
a minha velhice ou a ti mesmo, com isto?  
Assassinato, casamento e calamidades: és tu que  
deixas passar pela tua boca coisas que eu, infeliz,  
suportei de modo escusável; pois assim foi caro aos deuses,  
que poderiam ter tido uma cólera contra minha família antigamente. 965  
É que tu não serias capaz de encontrar  
nenhuma repreensão de um erro meu, cometido sozinho, em retribuição  
do qual eu teria cometido essas faltas contra mim mesmo e os meus.  
Portanto, explica, se uma profecia, a meu pai,  
por meio dos oráculos, chegou – tal como:  
morrerá pelas mãos dos filhos –  
970  
como tu poderias me repreender de modo justo,  
a mim que sequer era semente geradora do pai  
e que nem mãe tinha, mas ainda não havia nascido?  
E mais, se acabei surgindo desgraçado, como surgi de fato,  
saí no braço contra meu pai e o matei 975  
sem estar ciente das coisas que eu fazia e contra quem eu fazia,  
como tu poderias censurar de modo plausível o ato escusável?  
E da minha mãe, desgraçado, não tens vergonha  
de me obrigar a falar do casamento dela, sendo tua irmã,  
tal como eu farei imediatamente? Pois, com efeito, eu não me calarei, 980  
já que tu chegaste a esse ponto, boca sacrílega!  
Sim, ela me deu à luz, me deu à luz – ai de mim, meus males! –  
sem saber nem eu nem ela, e depois de ter me dado à luz,  
para a censura dela, fez nascer filhos meus. 985  
Mas uma coisa sei de fato: tu de modo não escusável  
com isto difamas, tanto a ela quanto a mim, enquanto eu que,  
de modo escusável a tomei como esposa, falo de modo não escusável  
dessas coisas. Mas, de fato, eu não quero ouvir que sou mau  
por causa desse casamento, nem [quero ouvir] o que tu sempre me  
imputaste, o assassinato do meu pai, reprimendo-me duramente.  
990  
Responde-me, então, apenas uma coisa, sobre a qual vou te inquirir.  
Se alguém, a ti, o justo, aqui  
tentasse matar, tendo se posto ao teu lado, tu te informarias se  
era teu pai quem tentava te matar, ou te vingarias diretamente?  
Parece-me que, se, de fato, tu amas viver, do responsável 995  
te vingarias e não olharias em volta o que é justo.  
Mas fui eu que entrei nesses males  
conduzido pelos deuses; de tal sorte que eu penso que,  
se a alma do meu pai estivesse viva, não deporia contra mim.  
Já tu, tu não és justo, mas consideras que é apropriado tudo 1000  
dizer, tanto as palavras que devem ser ditas quanto as que não devem  
ser ditas, e tais coisas me repreendes na frente destes aqui.  
E, a ti, é caro adular a presença de Teseu,  
e também Atenas, como é bem constituída.

Mas, apesar de assim elogiare inúmeras coisas, disto te esqueceste: 1005  
que se alguma terra sabe como respeitar os deuses  
esta aqui sobre ela se sobressai.  
Desta terra que tu tentas me roubar, a mim, um velho suplicante,  
que tu tentas dominar e, capturando minhas filhas, com elas partir.  
Diante disso, eu, agora, a essas deusas 1010  
suplico, invocando-as, e as importuno com preces:  
venham a mim, propícias e aliadas, para que tu aprendas  
por que tipo de homens é guardada esta cidade.

Esses versos constituem a defesa mais completa de Édipo, assumindo a estrutura retórica de um discurso judiciário, de tal modo que se apresenta como uma apologia (GUIDORIZZI, 2008, p. 323). Nesse discurso, Édipo retoma os argumentos usados no discurso para o coro (vv. 258-91) destacando a ignorância em detrimento da culpa herdada e da legítima defesa. O herói transfere a responsabilidade dos acontecimentos para os deuses nos versos 964 e 966 (*kath'autón g' ouk*), onde infere que não estava sozinho quando cometeu os erros, mas na companhia das potências divinas. Ele evoca a responsabilidade individual atrelada à punição diferida (v. 965) e confere mais atenção à questão da ignorância, que surge como argumento tanto para o incesto, apesar de o filho de Laio não negar que o tenha realizado, *étikte gár m'étikten* (v. 982), quanto para o parricídio. Édipo assinala a discrepância entre o seu incesto com a mãe e ato de difamação realizado por Creonte, asseverando que o incesto e o relato realizado pelo próprio Édipo ocorreram de modo escusável (paralelismo de *ákōn* no verso 987), mas que Creonte difama de forma não escusável (*hekōn*). Nesse caso, é o próprio sentido das categorias de transgressão que está sendo negociado entre os personagens.

Por fim, Édipo termina de responder a Creonte estendendo os insultos deste à *pólis* de Teseu nos versos 1003-1009. Assim, em primeiro lugar, declara a superioridade de Atenas em relações às outras cidades por saber como honrar os deuses. Nesse contexto, depreende-se a referência ao acolhimento a um suplicante. Em segundo lugar, alega que Creonte está tentando roubá-lo dessa cidade, reforçando sua condição de suplicante por intermédio do aposto *tòn hikétēn géront'emè* (v.1008). Desses versos, então, é possível deduzir que Creonte está subestimando Atenas, pois, ao tentar levar Édipo de Colono, trata-a como uma cidade que não respeita as práticas religiosas ou que não tem meios para impedir a apoderação de um suplicante. Com isso, Édipo consegue por a audiência contra o adversário.

## Conclusão

Como já foi dito no início deste artigo, a relação entre valores promulgados pelo pensamento jurídico da *pólis* e promulgados pelo âmbito religioso permite discutir a construção da representação da responsabilidade de Édipo. Isso ficou claro na afirmação já citada de Harris sobre a permanência de aspectos religiosos nas categorias jurídicas no caso das normas sobre a poluição por homicídio. Nesse sentido, é válido observar que, na menção às leis sobre a poluição em Platão (*As Leis*, IX, 865a - 873d), não existe apenas um tipo de poluição, mas vários, e cada um indica um nível diferente de responsabilidade. De acordo com Harris (2015, p. 20-21), aquele que cometeu homicídio deliberado recebe o mais grave tipo de poluição, que só pode ser removido pela remoção do assassino da comunidade por morte ou exílio permanente e confiscação de bens. No caso da pessoa que cometeu homicídio contra a sua vontade, a poluição poderia ser purificada pelo exílio sem o confisco de bens, e nesse caso, o assassino poderia voltar a Ática e seu *miasma* removido se a família da vítima o perdoasse. Por fim havia o grau zero de poluição, que era conferido ao homicídio

cometido de acordo com a lei ou com a justiça. Aparentemente, a responsabilidade jurídica e a pureza religiosa mantêm entre si uma relação intercambiável de causa e consequência, ou seja, a impureza pode tornar Édipo responsável como a responsabilidade pode torna-lo impuro.

É evidente que, no caso de Édipo, a ausência de responsabilidade jurídica não determina diretamente a ausência de mácula; no entanto, pode ajudar a explicá-la. O argumento de legítima defesa isenta Édipo de condenação e do consequente *miasma*. Ao se considerar a lei do homicídio tal como citada por Demóstenes (23, 53), à qual retornaremos mais adiante, pode-se afirmar que esse seria o argumento de defesa mais relevante em um tribunal ateniense. Por outro lado, se Édipo foi exilado de Tebas por ter cometido um crime *ákōn*, ao pisar solo estrangeiro sua pureza seria restabelecida com a remoção da mácula. O fato de as Erínias não o perseguirem em Colono também pode contribuir para o argumento de ignorância decorrente de um crime cometido *ákōn*. Daí a importância do segundo discurso de defesa, onde o próprio argumento de ignorância está em discussão através da negociação semântica das categorias de homicídio.

No segundo discurso analisado, constata-se que a culpa herdada e a legítima defesa são empregadas poucas vezes, ao passo que o argumento da ignorância é o mais evocado juntamente com as categorias de transgressão *ákōn e hekōn*. Estas categorias aparecem em constante negociação semântica na medida em que Édipo as usa para justificar não só os seus atos, mas também para designar as ações de seus pais e de Creonte. Daí conclui-se que, se o discurso de Édipo insiste menos no aspecto que seria legalmente mais significativo, é porque o argumento de legítima defesa, justamente por ser facilmente aceito pela audiência, não precisa ser desenvolvido. Já o caráter das ações de Édipo, sobretudo se decorrente da ignorância, parece indicar o teor das reflexões jurídicas contemporâneas à encenação da tragédia. Se esses dois termos ocorrem muitas vezes e aparentam certa indefinição semântica, pode-se supor que é porque estão sendo discutidos pela audiência.

Tal proposta de leitura parece ser corroborada pelo fato de a reinscrição da lei de homicídio atribuída a Draco ter ocorrido no ano de 410 a.C., quer dizer, no ano anterior ao da encenação da tragédia<sup>7</sup>. A lei do lendário legislador ateniense distinguia justamente os homicídios cometidos *hekōn* e *ákōn*. Essa lei dispõe sobre o homicídio culposo (*ek pronóias*), a concessão de perdão, a ação movida contra o homicida e o homicídio de um fugitivo condenado por assassinato. No que dela nos chegou, porém, não há descrição detalhada distinguindo o *phónos hekoúsios* do *akoúsios*<sup>8</sup>. É somente em textos mais tardios<sup>9</sup> que há a enumeração de casos considerados *akoúsioi*, como por exemplo, nesta passagem de Demóstenes em *Contra Aristócrates* (23, 53):

---

<sup>7</sup> A tradução do texto epigráfico da reinscrição da lei de homicídio atribuída a Draco, (IG I<sup>3</sup> 104, disponível em <http://epigraphy.packhum.org/text/106?&bookid=4&location=7>, acesso em 5/2/17), pode ser conferida em ARNAOUTOGLU (2003, p. 82). O fato de *Édipo em Colono* ter sido representada em data posterior à morte de Sófocles não invalida a proposta de relacionar a reinscrição da lei com os debates da tragédia; pelo contrário, pode-se supor que a reinscrição da lei teria motivado o filho ou neto de Sófocles a concorrer nas Grandes Dionisíacas de 409 com *Édipo em Colono*.

<sup>8</sup> Na organização sistemática dos tribunais de sangue, o *phónos hekoúsios* tratava os homicídios sujeitos à punição sob o julgamento do Areópago, e o *phónos akoúsios* os homicídios escusáveis julgados pelo Paládio. O Delfínio tratava os homicídios cometidos de acordo com a lei. O Pritaneu cuidava de homicídios causados por animais e objetos inanimados. E o Freátis tratava as acusações contra exilados por homicídio involuntário; nesse caso, o réu ficava em um barco em alto mar e respondia às acusações sem colocar os pés na Ática. (cf. Harris, 2015, p. 12).

<sup>9</sup> Para ver a enumeração dos textos em que há referência à lei do homicídio, cf. Arnaoutoglou, 2003, p. 83.

Se um homem matar outro de modo escusável (*ákōn*) em uma competição atlética, ou vencê-lo em uma luta na estrada, ou sem perceber no campo de batalha, ou em relação sexual com sua esposa, ou mãe, ou irmã, ou filha, ou concubina mantida para a procriação de filhos legítimos, ele não deve ir para o exílio como um homicida por conta disso.<sup>10</sup>

Essa proximidade de datas da encenação da tragédia e da reinscrição da lei sugere, portanto, que a aparente imprecisão de algumas categorias jurídicas integra o esforço da *pólis* em refletir sobre categorias cujos sentidos precisos estão em debate. A negociação desses sentidos, sobretudo a questão de a ignorância ser ou não um argumento válido para a lei do homicídio, faz intervir aspectos tanto judiciais quanto religiosos, na medida em que o tipo de homicídio cometido pode definir a presença ou não de um *miasma* e, conseqüentemente, o estatuto de poluição.

No mundo ficcional do drama, a argumentação de Édipo, que enfatiza a permeabilidade de aspectos jurídicos, religiosos e políticos, parece ter convencido seus interlocutores, tendo em vista que no final da peça Teseu o acolhe em Atenas, cidade que se tornará beneficiária dos restos mortais de Édipo. Este futuro do mundo ficcional encenado, por sua vez, coincide com o presente da audiência do drama. A questão da eficácia persuasiva dos discursos de Édipo sobre a audiência ateniense pode, assim, ter sido mais uma instância do debate em torno dos homicídios escusáveis, vivido à época da encenação da tragédia.

**RÉSUMÉ:** Ce travail présente une discussion à propos de la représentation de la responsabilité dans la tragédie *Œdipe à Colone*, de Sophocle. À partir des travaux de Gernet (1917), Vernant (1999), Ober (1989), Parker (1983) et Harris (2015), il s'agira de voir la construction de cette représentation dans deux discours de défense d'Œdipe (vv. 258-91 et 960-1013). En guise de conclusion, l'on propose que la représentation de la responsabilité dans l'*Œdipe à Colone* implique l'imbrication des questions juridiques et religieuses, et que la tragédie peut être insérée dans le débat autour de la classification des homicides excusables.

Mots-clés: Représentation de la responsabilité; Œdipe; la loi athénienne d'homicide; *miasma*.

### Referências bibliográficas

ALLEN, D. Greek Tragedy and Law. In: GAGARIN, Michael; COHEN, David (ed.). *The Cambridge companion to ancient greek law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 374-393

ARNAOUTOGLU, I. *Leis da Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus, 2003.

BUTCHER, S. H.; RENNIE, W. *Demosthenis Orationes*. Oxford: Clarendon Press, 1903.

CARTLEDGE, P. A. Meaning in context: how to write a history of Greek political thought. In: \_\_\_\_\_. *Ancient Greek Political Thought in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p.1-10.

---

<sup>10</sup> Edição do texto grego de BUTCHER e RENNIE (1903).

GAGARIN, M. Self-defense in Athenian Homicide Law. *GRBS* 19, p. 111- 120, 1978.

GERNET, L. Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce (étude sémantique). Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1917

GOLDHILL, S. The language of tragedy: rhetoric and communication. In: EASTERLING, P. E. (Org.) *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 127- 150.

GUIDORIZZI, G. Introduzione e commento di Giulio Guidorizzi. In: AVEZZÚ, G.; GUIDORIZZI, G.; CERRI, G. (Eds.) *Sofocle, Edipo a Colono*. Milan: Arnaldo Mondadori Editore, 2008. p. 11-30, p. 197- 385.

HARRIS, E. M. *The Family, the Community and Murder: The Role of Pollution in Athenian Homicide Law in Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion*. Editado por Clifford Ando e Jörg Rüpke. De Gruyter, 2015.

KELLY, A. *Sophocles: Oedipus at Colonus*. London: Duckworth, 2009.

LLOYD-JONES, H. & WILSON, N. *Sophoclis fabulae*. Oxford: Oxford Classical Texts, 1992.

OBER, J. *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: University Press, 1989

PARKER, R. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon. 1983.

PLATÓN. *Diálogos, vol. IX Leyes (libros VII-XII)*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madri: Editorial Gredos, 1999.

SAID, S. *La faute tragique*. Paris: François Maspero, 1978.

SEWELL-RUTTER, N.J. *Guilt by Descent. Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

VERNANT, J-P. Esboços da vontade na tragédia grega. In: \_\_\_\_\_. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 25-52.

Data de envio: 15-05-2016

Data de aprovação: 22-11-2016

Data de publicação: 17-03-2017