

Delfim F. Leão - Livio Rossetti  
Maria do Céu G. Z. Fialho (eds.)

Derecho y sociedad en la Antigüedad Clásica

# NOMOS

Direito e sociedade na Antigüedad Clássica



IMPRESA DA UNIVERSIDADE  
DE COIMBRA



EDICIONES CLÁSICAS  
MADRID

# MATÉRIA RELIGIOSA: PROCESSOS DE IMPIEDADE (*ASEBEIA*)

Delfim F. LEÃO

## “Religious matters: suits concerning *asebeia*”

After debating the meaning of *asebeia* within the context of Greek religion, the author discusses the details concerning the scandals prior to the Sicilian expedition of 415: the mutilation of the Hermes and the representation of the Eleusinian Mysteries. He seeks to examine the historical, political and religious background involving these events, especially in what concerns Alcibiades' role and Andocides' defense.

### I. ENQUADRAMENTO RELIGIOSO

A religião grega estava intimamente relacionada com a comunidade, a ponto de ser próprio de cada pólis ter a sua divindade protectora, que constituía um traço distintivo da cidade, da mesma forma que a constituição, o dialecto ou a moeda nela cunhada. No entanto, a identidade da Hélade afirmava-se também pelo facto de as diferentes cidades-estado partilharem determinado sistema de valores, onde a religião assumia um papel importante. Assim, ser grego implicava igualmente, em termos latos, crer numa concepção politeísta da divindade, onde o correcto desempenho de certas práticas rituais era a face mais visível das diligências necessárias para garantir o favor dos deuses. Por outro lado, na Grécia antiga não existia nada de comparável ao que a *Bíblia* significa para os Cristãos, nem uma casta sacerdotal propriamente dita, que tivesse a seu cargo o ofício religioso e a orientação espiritual. É certo que determinado tipo de cultos se encontrava, tradicionalmente, nas mãos de algumas famílias aristocráticas, como os Eumólpidas e os Cerices em relação aos Mistérios de Elêusis; no entanto, era mais característico do fenómeno religioso na Grécia que as manifestações públicas de honra aos deuses fizessem parte das funções normais dos magistrados, a par de outras responsabilidades cívicas. Daqui resulta a vertente marcadamente ritual e legalista da religião grega e até, de alguma forma, o seu pendor contratual: ao cumprir os preceitos, o crente espera

obter a correspondente protecção divina (*do ut des*)<sup>1</sup>. O maior representante do legalismo é o oráculo de Apolo em Delfos, cuja importância ultrapassa a acção das diferentes divindades próprias de cada pólis e dos cultos locais<sup>2</sup>.

No entanto, a Grécia conhecia ainda, em termos globais, uma outra grande tendência religiosa, que pressupunha uma iniciação e, por conseguinte, um maior envolvimento pessoal: referimo-nos às correntes místicas. Já acima mencionámos os Mistérios de Elêusis, que são talvez o caso mais significativo, sobretudo se atendermos ao facto de este culto conjugar a celebração ligada a um santuário local com uma importância verdadeiramente pan-helénica. Voltaremos adiante a este problema, já que, ao ponderarmos os processos de impiedade, vamos explorar em especial o sacrilégio que envolveu a representação destes Mistérios em lugar impróprio e por indivíduos que não estavam habilitados para o efeito.

### 1.1. Definição de asebeia

Esta abordagem inicial, forçosamente sumária, do fenómeno religioso entre os Gregos visava apenas evocar alguns dados necessários à definição daquilo que poderá constituir uma ofensa aos deuses, ou seja, um acto de *asebeia*. Contudo, a delimitação do conceito de *asebeia*, a que geralmente se dá o equivalente moderno de ‘impiedade’, tem-se revelado um tópico difícil. De facto, na linguagem comum o termo é com frequência usado de forma vaga, para designar a omissão de certas práticas. Um passo de Platão (*Éutifron*, 7a) poderá fornecer um elucidativo exemplo daquilo que o Gregos consideravam ser uma falta em matéria religiosa: «piedade (*hosion*) é o que agrada aos deuses; impiedade (*anosion*) é o que não lhes agrada». Embora o paralelo não seja total, já que o filósofo está a explorar as implicações semânticas do binómio *hosios/anosios* e não propriamente do termo *asebeia*, não deixa de assinalar que a noção de “impiedade” estabelece uma relação directa com a natureza da atenção e deferência dispensadas à divindade.

Contudo, outras ocorrências mostram que o conceito poderia ser mais abrangente. Assim acontece, por exemplo, com Aristóteles (*Virtudes e vícios*, 1251a30): «*asebeia* consiste em ter um mau procedimento para com os deuses e génios divinos, para com os pais, os mortos e a pátria». Se cruzarmos ambas as definições, obtemos, de alguma forma, a noção de que a *asebeia* é a expressão de um comportamento reprovável à luz da moral divina e social, por constituir uma afronta em domínios que são determinantes para assegurar estabilidade na existência humana e na vida em comunidade: a protecção dos deuses, a hierarquia familiar (bem como a sua memória), a consciência de uma identidade política solidária.

<sup>1</sup> Visível, por exemplo, na oração formal feita por Crises a Apolo (*Iliada*, 1.33-42), onde o sacerdote recorda ao deus os serviços prestados; contudo, também já em Homero se notam marcas de uma devoção mais sincera e dedicada, como quando Aquiles roga a Zeus que garanta o regresso a salvo do seu amigo Pátroclo (*Iliada*, 16.231-48).

<sup>2</sup> Conforme deixa claro o impressionante testemunho de Platão, *República*, 427b-c.

Se aceitarmos, como ponto de partida, esta definição genérica de *asebeia*, mantém-se o problema da incidência jurídica do conceito. Há uma série de crimes onde é previsível a sobreposição entre o uso da linguagem comum e a aplicação legal do termo. Neles se podem incluir delitos como a profanação de mistérios, realização imprópria de sacrifícios, violação de proibições rituais ou de interdições relativas à frequência de locais sagrados, saque de templos, desrespeito pelos suplicantes, mutilação de objectos sagrados<sup>3</sup>. Contudo, não é improvável que alguns destes crimes fossem cobertos também por outras categorias, como acontece com a subtracção de objectos sagrados (*hierosylia*), que representa, de resto, uma categoria especial entre os casos de roubo, precisamente por ser um delito com incidência na esfera religiosa<sup>4</sup>.

Por conseguinte, mantém-se a dúvida básica em relação aos limites legais precisos em que se poderia aplicar este processo, cenário que tem levado a maioria dos estudiosos a admitir que a multiplicidade dos casos puníveis por *asebeia* é uma consequência natural da elasticidade e vagueza do próprio conceito<sup>5</sup>. Esta interpretação afigura-se ainda pertinente e encontra um paralelo, de resto, nas dificuldades para definir o alcance legal de um processo por *hybris* ('insolência'), destinado a punir atentados contra a dignidade de outra pessoa<sup>6</sup>. No entanto, a não definição clara da natureza de um crime para o qual são estipuladas determinadas penas é uma limitação característica do sistema legal ático, bem como de outros códigos antigos (com a usual excepção do homicídio)<sup>7</sup>. Esta circunstância, aliada ao facto de, em Atenas, os tribunais serem constituídos por cidadãos comuns e não por especialistas, deixava um maior espaço de manobra à intervenção reguladora da comunidade, representada pelo colectivo de juizes, em cujo consciente entrariam em linha de conta posições semelhantes às enunciadas por Platão e Aristóteles nos passos com que abrimos esta reflexão. Seria a partir deles que era avaliada a justeza legal de uma acusação de *asebeia*.

É também frequente partir do princípio de que os processos de *asebeia* seriam motivados por desvios na prática ritual e não pela expressão de opiniões religiosas pouco ortodoxas, isto é, por actos e não tanto por palavras e pelas ideias que as

---

<sup>3</sup> Para nos servirmos da sistematização de COHEN (1991), 205-6, que fornece amplo espectro de fontes e cujas opiniões seguimos neste ponto.

<sup>4</sup> Conforme TODD (1995), 307 e n.19, salienta, o facto de haver uma acção pública específica para estes delitos (*graphe hierosylias*) mostra a gravidade do crime, se bem que os exemplos destes casos fornecidos pelas fontes não tenham uma natureza linear.

<sup>5</sup> LIPSIUS (1905-15), II.359-60, foi o primeiro grande impulsor desta posição. Perspectiva diferente em RUDHARDT (1960), que entende, pelo contrário, que a *asebeia* tinha uma incidência legal clara e aplicável apenas a determinado tipo de faltas.

<sup>6</sup> Cf. a definição apresentada por Demóstenes (21.45-8) e por Ésquines (1.15-17).

<sup>7</sup> De resto, Aristóteles (*Retórica*, 1374a) já apontava os inconvenientes que decorriam da insuficiente definição dos crimes, discutindo, entre outros exemplos, a acusação de *hierosylia*. Vide as observações de COHEN (1991) 207-9.

motivavam<sup>8</sup>. Este cenário sofreria uma alteração com os efeitos da chamada *Aufklärung* grega, decorrente do ensino sofista, que se traduziu, entre outros aspectos, também numa abordagem crítica da visão religiosa tradicional. Não cabe agora entrar nessa discussão igualmente complexa; no entanto, valerá a pena salientar que algumas fontes mais tardias referem uma série de processos de *asebeia* instaurados contra intelectuais como Anaxágoras e Protágoras<sup>9</sup>. Em termos legais, o passo que marcaria a reacção contra esses perigos de ateísmo seria um decreto promulgado por certo Diopites, talvez cerca de 430, portanto na última fase do governo de Péricles e nos primeiros momentos da Guerra do Peloponeso. A informação é facultada por Plutarco (*Vida de Péricles*, 32.2), em termos que valerá a pena recordar:

Ora Diopites propôs um decreto (*psephisma*), segundo o qual quem não acreditasse nos deuses ou ministrasse ensinamentos sobre fenómenos celestes, seria sujeito a um processo de *eisangelia* ('denúncia pública').

O âmbito de aplicação do decreto sugere que visava de forma objectiva filósofos cientistas como Anaxágoras e representaria a primeira tentativa legal de alargar a incidência jurídica da *asebeia*, de maneira a nela incluir também a expressão de ideias ateístas, além das práticas rituais consideradas ímpias<sup>10</sup>. Contudo, estas hipóteses só podem ser avançadas com alguma reserva, já que Plutarco é o único autor a mencionar o decreto de Diopites e nenhuma fonte próxima dos acontecimentos confirma a existência dos referidos processos contra filósofos.

Por conseguinte, o outro processo de impiedade que nos resta e que poderá sustentar a hipótese de uma extensão da *asebeia* também às convicções interiores é o julgamento de Sócrates, sobre o qual há muita informação contemporânea dos eventos, pese embora a parcialidade ideológica que lhe possamos apontar. Discutir os pormenores do processo movido ao filósofo está fora dos nossos propósitos<sup>11</sup>; mais importante, para a presente discussão, é saber se as alegadas crenças de Sócrates poderiam servir de base à acusação, independentemente de corresponderem ou não à verdade. Ora tanto Xenofonte como Platão parecem indicar de forma clara que o motivo próximo da acusação estava ligado, efectivamente, a uma visão pouco abonatória da religião tradicional (ao não crer nos deuses da cidade e ao defender a introdução de outros novos), bem como à divulgação dessas ideias, em particular entre os jovens que auferiam do seu magistério<sup>12</sup>. Por conseguinte, o que está em causa não será tanto o aspecto ritual do comportamento de Sócrates, mas antes o

<sup>8</sup> E.g. MACDOWELL (1978) 200.

<sup>9</sup> Cf. Diodoro, 12.39.2; Plutarco, *Vida de Nícias*, 23; Diógenes Laércio, 2.12-14; 9.52.

<sup>10</sup> Estudiosos como DODDS (1971), 189, serviram-se deste passo para ilustrar as marcas de intolerância política em Atenas.

<sup>11</sup> Entre os estudos mais recentes dedicados a esta questão, vide SCHOLZ (2000); BRICKHOUSE & SMITH (2002); estes últimos fornecem uma colectânea das fontes antigas ligadas ao processo e da controvérsia decorrente da sua interpretação.

<sup>12</sup> E.g. Xenofonte, *Memoráveis*, 1.1.1; Platão, *Apologia*, 24b-c.

cultivo e expressão de uma ideologia religiosa aparentemente contrária à visão ortodoxa<sup>13</sup>.

Diógenes Laércio (2.40) informa que o julgamento de Sócrates fora o resultado de uma *graphe asebeias*, portanto de um processo público normal; contudo, no decreto de Diopites falava-se de *eisangelia*, que é um tipo de procedimento mais excepcional, iniciado pelo fornecimento directo de informação à *Ekklesia* ou *Boule*. Isto coloca a questão de saber se o processo usual durante o séc. V seria a *eisangelia* e se, talvez como resultado do processo de revisão legislativa, terá passado ou não a *graphe*. As dúvidas relativas à autenticidade do decreto de Diopites não facilitam a análise do problema, mas não se afigura improvável que o processo mais usual fosse a *graphe*, tanto no séc. V como no IV, mas que a *eisangelia* também pudesse ser aplicada em casos que se afigurassem mais sérios<sup>14</sup>. Vamos retomar esta questão a propósito dos eventos de 415, cuja análise iniciaremos de seguida.

## II. OS ESCÂNDALOS DE 415

Para o leitor ou estudioso moderno, o julgamento de Sócrates constitui o mais importante caso de *asebeia* e, à luz das fontes, foi também o que recebeu um tratamento mais extenso, já na antiguidade. No entanto, essa perspectiva ficou a dever-se sobretudo à influência de Platão e ao sucesso que teve em apresentar a figura do mestre como um mártir do pensamento filosófico. De facto, para o ateniense médio de finais do séc. V, teriam tido mais impacto os graves acontecimentos ocorridos nas vésperas da expedição contra a Sicília, responsáveis pela criação de um sentimento colectivo de receio, que se traduziria numa verdadeira “caça às bruxas”, ou seja, na busca ansiosa de informação que conduzisse aos presumíveis autores de tão reprováveis actos. É sobre esses eventos, cujos efeitos se farão sentir durante anos, que centraremos a nossa análise mais factual da *asebeia*.

### II.1. *Enquadramento histórico e político*

Em 454, o fundo comum da Simaquia de Delos é transferido para Atenas e, não muito depois, Péricles leva a Assembleia a votar que essa reserva de dinheiro seja utilizada para reconstruir os templos, sobretudo os da Acrópole, que tinham ficado à mercê do saque persa<sup>15</sup>. Estas grandes obras, ao mesmo tempo que constituem uma importante fonte de emprego para muitos assalariados (evitando, assim, que se

---

<sup>13</sup> Desenvolvimento desta argumentação em COHEN (1991) 212-17.

<sup>14</sup> É esta a perspectiva sustentada por MACDOWELL (1978) 183-4; 199-200.

<sup>15</sup> Fora precisamente ainda no rescaldo das Guerras Medo-Persas que se havia criado a Simaquia de Delos, em 477. Nesta sinopse dos eventos anteriores à expedição à Sicília, recuperámos algumas das ideias expostas em LEÃO (2001) 44-52.

criassem situações de agitação e revolta internas), são também a face visível da grandeza de Atenas. No domínio político, as reformas de Clístenes vêem-se aperfeiçoadas por Efilates e Péricles, de forma que, em meados do séc. V, o equilíbrio e harmonia entre as diversas instituições permitiram atenuar grandemente o conflito de classes, concedendo possibilidades idênticas a todos os cidadãos. Era, portanto, a súpula de todos estes factores que guindava Atenas a um pedestal de quase perfeição, permitindo a Péricles, o grande guia dos destinos da cidade, considerá-la uma verdadeira «Escola da Hélade»<sup>16</sup>.

Esta imagem de equilíbrio vai, contudo, ser profundamente abalada pela Guerra do Peloponeso (431-404). Iniciado o conflito, os Atenienses começam por seguir, ainda que relutantes, a estratégia delineada por Péricles de se recolherem dentro das muralhas. Uma vez que a cidade se encontrava ligada ao Pireu por muralhas, era, assim, garantido o abastecimento de víveres por via marítima, onde a supremacia da frota ateniense era clara. Desta forma, evitava-se o confronto por terra com os Peloponésios, com todas as perdas humanas que isso acarretaria<sup>17</sup>. Porém, esta medida obrigava a tributar um preço elevado. Antes de mais, no moral da população, a quem se tornava muito custoso não só abandonar as casas e os campos ao inimigo, como assistir, do interior das muralhas, ao espectáculo da destruição periódica da sua terra. Se, nalguns agricultores, isso poderia fazer despertar o desejo da paz, na maior parte acicatou apenas o ódio contra o inimigo e o desejo de combater. A este cenário desolador vinha juntar-se a concentração excessiva de pessoas no interior da cidade, alojadas em condições sanitárias muito deficientes, que favoreceram o aparecimento da peste<sup>18</sup>. Aliás, Péricles viria a ser também vítima da epidemia, em 429, quando eram já decorridos dois anos e seis meses de conflito. É convicção de Tucídides e dos estudiosos em geral que a Guerra do Peloponeso teria conhecido um desfecho diferente, se Péricles tivesse continuado à frente dos destinos da cidade que conduziu de forma única, já que nenhum dos seus sucessores lograra combinar de maneira tão notável as elevadas qualidades éticas e intelectuais necessárias a um estadista democrático<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Tucídides, 2.41.1.

<sup>17</sup> Cf. Tucídides, 1.143.4. O testemunho de Plutarco é particularmente elucidativo desta preocupação humanitária; depois de salientar o risco que seria enfrentar um tão elevado número de hoplitas peloponésios e beócios, o biógrafo acrescenta (*Vida de Péricles*, 33.5): «aos que ansiavam por entrar em combate, sem conseguirem suportar o rumo dos acontecimentos, cuidou de acalmar, lembrando que as árvores cortadas e derrubadas depressa voltavam a crescer, enquanto que aos homens, uma vez abatidos, não era fácil substituir».

<sup>18</sup> O relato de Tucídides (2.47-54) mostra todo o dramatismo da calamidade, bem como as consequências que a peste teve sobre a psicologia colectiva dos Atenienses, favorecendo o desrespeito quer dos ditames religiosos quer das leis cívicas e morais.

<sup>19</sup> Cf. 2.65.5-13, onde, além de referir a morte de Péricles, Tucídides nos fornece uma síntese do carácter e influência do filho de Xantipo, bem como de alguns dos erros para os quais os Atenienses se deixaram arrastar, assim que perderam a sábia previdência do estadista. Segundo Plutarco (*Vida de Péricles*, 38.1), ele apanhou a pestilência, mas não sucumbiu directamente à doença, se bem que a debilidade resultante acabasse por ser-lhe fatal.

Depois de contrariedades e sucessos vários experimentados por ambas as partes em guerra, a tentativa de recuperar Anfípolis para os Atenienses<sup>20</sup> vai representar um passo importante no sentido de se conseguirem tréguas. O recontro constitui um sério revés para Atenas e, além disso, Cléon, o grande impulsionador da campanha, perece durante a fuga. Do lado espartano, Brásidas, apesar de sair vencedor, acaba por sucumbir também aos ferimentos recebidos. Desta forma, no mesmo dia, desaparecem da cena política os dois maiores impulsionadores da continuação do conflito<sup>21</sup>. Encetaram-se, portanto, negociações de paz, dirigidas pelo rei espartano Plistóanax e por Nícias, do lado ateniense, que irão conduzir, em 421, ao período de tréguas conhecido por “Paz de Nícias”, que vai permitir alguma recuperação à cidade.

Entretanto, Alcibíades começa a ganhar importância como figura política, a ponto de, em 415, conseguir que a Assembleia aprove uma empresa militar em larga escala à Sicília, com o pretexto de auxiliar as cidades democráticas atacadas por Siracusa, mas cujo real objectivo consistia em alargar o poder ático para ocidente<sup>22</sup>. A proposta comportava alguns riscos, de que o mais sério correspondia a criar uma nova frente de combate, quando seria mais aconselhável concentrar as forças. Nícias, o grande obreiro da paz com o seu nome, foi um dos generais escolhidos para chefiar a expedição, mas opôs-se a ela de forma avisada, exactamente por temer o envolvimento num projecto que, a correr bem, poucas vantagens traria e, caso contrário, poderia acarretar graves consequências, uma vez que o investimento de fundos e de pessoas seria muito elevado. Como o próprio Tucídides salienta (6.26.2), somente nesta altura é que Atenas começava a refazer-se das baixas humanas, causadas pela peste e pela guerra, e da depauperação generalizada; contudo, este breve fôlego conseguido pelas tréguas de 421, em vez de aconselhar ponderação nos benefícios da paz, lançava a cidade numa aventura de consequências trágicas.

Ainda segundo Tucídides, na defesa ardente da expedição à Sicília encontrava-se Alcibíades, para quem o projecto constituía, sobretudo, uma oportunidade de satisfazer as ambições pessoais (6.15.2), mas que sabia, da mesma forma, alimentar os desejos imperialistas dos Atenienses (6.16-18). Alcibíades aspirava a preencher o lugar vacante na cena política depois da morte de Péricles. E, de facto, possuía alguns atributos importantes: por várias ocasiões, haveria de revelar-se um militar brilhante e ainda bom diplomata, qualidades que combinava habilmente com a sedução do aspecto, da juventude e ainda com um comportamento arrebatado<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Em 422; dois anos antes, a cidade tinha-se rendido aos Espartanos.

<sup>21</sup> Cf. Tucídides 5.6-11.

<sup>22</sup> Tucídides, 6.1; 6.6; 6.8-26.

<sup>23</sup> Ainda que este último constituísse uma característica ambivalente, pois se a extravagância pessoal lhe granjeava admiradores, sobremaneira entre a população mais jovem, poderia também, como adiante veremos, revelar-se uma impudência que um estadista a viver num regime democrático deveria evitar (cf. Tucídides, 6.15.3-4). DE ROMILLY (1995) faz uma análise global a esta personalidade fascinante e controversa.

Faltavam-lhe, contudo, a firmeza de carácter e a necessária percepção de todas as implicações de um programa político de longo alcance, para fazer dele um digno substituto de Péricles<sup>24</sup>. Não surpreende, portanto, que Alcibiades despertasse sentimentos contraditórios: tal como podia ser útil à democracia radical, da mesma forma despertava a inveja dos outros políticos, que nele viam um sério opositor. Assim acontecera com o demagogo Hipérbolo, que, em 417, tentou usar contra ele o ostracismo, medida inactiva como arma política desde 443. O golpe era engenhoso, mas Alcibiades, aliando-se a Nícias, conseguiu que Hipérbolo acabasse vítima da própria manobra<sup>25</sup>. Contudo, este episódio veio acentuar a determinação dos inimigos de Alcibiades, que se podiam contar entre todas as tendências políticas, em o afastarem da corrida à liderança.

A oportunidade para desforra parece ter surgido com a expedição à Sicília. Os primeiros momentos foram de sucesso para o jovem aristocrata, que conseguira convencer não só a juventude desejosa de aventuras, como ainda muitos dos mais velhos, imbuídos pela nostalgia de projectos grandiosos. Contudo, na véspera da partida, dois eventos iriam mudar definitivamente a sorte de Alcibiades: a mutilação dos Hermes e a paródia aos Mistérios de Elêusis. Embora Alcibiades só pareça ter estado envolvido na questão dos Mistérios, as fontes espelham alguma ambiguidade favorável à confusão entre os dois sacrilégios, que poderia ser aproveitada pelos inimigos do estadista<sup>26</sup>. Alcibiades, ao mesmo tempo que asseverava a inocência, mostrava-se disposto a ser julgado, mas os seus inimigos preferiam chamá-lo assim que tivesse chegado à Sicília, já que, desta forma, ele não teria o apoio dos soldados e, entretanto, poderiam conjurar o envolvimento num delito mais grave<sup>27</sup>. Assim aconteceu; na sua ausência, os adversários acusaram-no de preparar um golpe para derrubar a democracia. Alcibiades é chamado, mas, iludindo a escolta enviada para o trazer a Atenas, foge para Esparta. Ainda assim, foi julgado *in absentia* e condenado à morte, juntamente com os companheiros.

A soberania popular cometia, desta forma, erros sucessivos, que iriam abalar fortemente a credibilidade nas suas instituições: a *Ekklesia*, além de não escutar as sensatas objecções de Nícias, elege-o, contra sua vontade, um dos generais para comandar a expedição; além disso, o *demos* deixara-se primeiro entusiasmar por

<sup>24</sup> Como salienta HIGNETT (1952), 265-268, Alcibiades era capaz de trabalhar empenhadamente para que a cidade se tornasse poderosa, mas apenas na medida em que essa grandeza servisse os propósitos da sua ambição pessoal.

<sup>25</sup> Cf. Plutarco, *Vida de Alcibiades*, 13.6; *Vida de Nícias*, 11.5. O facto de os seguidores de Nícias e Alcibiades serem capazes de se organizar, de forma a ditarem sobre quem incidiria o ostracismo, vem revelar não só que eram numerosos, mas ainda que possuíam uma estrutura de relações que, pelo menos em algumas alturas, poderia ser activada de forma eficaz.

<sup>26</sup> Em fontes mais tardias, como Diodoro (13.2.3-4; 5.1), a ligação aos dois sacrilégios encontra-se já bem patente. No entanto, Tucídides (6.27-28.2) distingue os dois crimes, mas deixa entrever (6.28.2) que, aos olhos dos inimigos, Alcibiades seria suspeito de estar por detrás também da mutilação dos Hermes ou pelo menos de lhe dispensar simpatias.

<sup>27</sup> Cf. Tucídides, 6.29; 53.1-2; 60-61; Plutarco, *Vida de Alcibiades*, 18.4-9.

Alcibiades, para depois lhe retirar o apoio e chamá-lo da Sicília, privando a armada do único general que a poderia conduzir à vitória e dotando o inimigo de um conselheiro que levaria à ocupação e fortificação de Decelia, em território ático e a escassos quilómetros de Atenas. Este posto avançado, além de constituir uma ameaça constante à cidade, permitia ao inimigo paralisar o funcionamento das minas de Láurion<sup>28</sup>. Por último, quando o bom senso aconselhava a retirar da Sicília, o *demos* optou por enviar reforços, o que apenas serviu para agigantar o clamoroso desastre de 413. Nessa altura, a situação era extremamente difícil. Os Atenienses haviam criado uma nova frente de batalha a ocidente, com a agravante das pesadas baixas no potencial bélico e de a frota ter perdido a tradição de invencibilidade. O momento era, portanto, favorável quer à revolta dos aliados desejosos de se libertarem do imperialismo ático, quer a um ataque em massa dos inimigos<sup>29</sup>. Contudo, Atenas iria surpreender o mundo grego com a sua capacidade de regeneração, implementando medidas económicas drásticas e também algumas inovações políticas<sup>30</sup>.

Sem perder de vista esta breve sinopse dos condicionalismos históricos e políticos que envolveram os acontecimentos de 415, é chegada a altura de reflectir mais em pormenor sobre a natureza dos dois escândalos religiosos que ocorreram pela mesma altura. As principais fontes directas sobre os sacrilégios que iremos analisar são Tucídides (6.27-9; 53; 60-1) e Andócides (1.11-70); este último está directamente envolvido em pelo menos um dos crimes, pelo que dedicaremos a última secção deste estudo à sua estratégia de defesa.

## II.2. *Mutilação dos Hermes*

Hermes era um deus associado a montículos de pedras e aos pilares usados quer para designar um ponto de encontro ou o local onde se encontrava uma tumba, quer ainda para delimitar uma estrema. Desta forma e por extensão, Hermes era também a divindade que assistia aos assuntos da Ágora (onde as pessoas se encontravam para trocar impressões e firmar negócios), que conduzia as almas dos mortos ao Hades, que acompanhava os viajantes e garantia a protecção da propriedade privada. Na sua forma mais elaborada, as estátuas que representavam a imagem de Hermes consistiam numa coluna de forma quadrangular, adornada com um grande falo ao centro e com a figuração da cabeça do deus, no topo. É sobre estes pilares que um grupo de desconhecidos irá exercer a sua violência, para espanto e escândalo dos seus contemporâneos, conforme nos informa Tucídides (6.27.1-2), num relato permeado por termos que remetem para a esfera legal, o que poderá ser um indício de que o historiador se estará a basear em algum documento oficial:

---

<sup>28</sup> Cf. Tucídides 7.19.1-2; 27.3-5, juntamente com 6.91.6-7; 93.2.

<sup>29</sup> Para a revolta de Quios, cf. Tucídides, 8.6.3-4; 14.2; para o caso de Mileto, 8.17; para o de Clazómenas, 8.14.3; 23.6; para o de Lesbos, 8.22; 23.2-3 e 6.

<sup>30</sup> Sobre a natureza dessas reformas, vide LEÃO (2001) 53-72.

Entretanto, todos os Hermes de pedra que havia na cidade de Atenas (segundo o costume da região, tratavam-se de estruturas quadrangulares, existentes em grande número à frente da entrada de casas privadas e em lugares sagrados) foram, na sua maioria e numa só noite, mutilados no rosto. Ninguém conhecia os responsáveis pelo acto, mas eles foram investigados, com a oferta de grandes recompensas, custeadas pelo Estado; e decretou-se ainda que, se alguém soubesse de qualquer outro sacrilégio (*asebema*) cometido, sem receio (*adeos*) o denunciasse (*menyein*): quem o desejasse fazer (*ho boulomenos*), entre cidadãos (*astoi*), estrangeiros (*xenoi*) ou escravos (*douloi*).

Os primeiros indícios deixavam prever que o sacrilégio havia sido efectuado de forma orquestrada, já que o ultraje, embora de alcance alargado, tinha ocorrido no espaço de uma só noite. Tucídides refere que os pilares sofreram mutilação apenas na face, mas Aristófanes deixa claro que o falo das estátuas também foi alvo da agressão<sup>31</sup>. O historiador diz ainda que o desacato atingiu a «maioria» dos Hermes; no entanto, Andócides (1.62) afirma que foram todos mutilados, com excepção do que se encontrava junto da sua casa paterna, precisamente o que lhe havia sido destinado. Não é improvável, porém, que as palavras do orador correspondam a algum exagero, para facilitar a sua defesa, já que ele fora o único a não executar as instruções aparentemente acordadas com os respectivos cúmplices<sup>32</sup>. Desta forma, a versão de Tucídides parece a mais correcta.

A natureza deste acto de impiedade (*asebema*) afigura-se clara: a mutilação das representações figurativas de Hermes era um desrespeito directo ao deus. Que os Atenienses o levaram muito a sério está patente na reacção enérgica que motivou. De facto, foi activado o mecanismo especial da *menysis* ('informação'), que alargava a qualquer pessoa (*ho boulomenos*) o direito de fornecer elementos que levassem à identificação e detenção dos autores do crime. Esta medida de excepção é significativa, pois se um simples estrangeiro (*xenos*) e até um meteco (*xenos metoikos*) conheciam entraves à sua capacidade jurídica, essa limitação tornava-se mais visível ainda no caso de um escravo, cujo testemunho não seria considerado em tribunal, a menos que fosse expressamente aceite por ambas as partes e obtido sob tortura. Ora a suspeita de crimes graves de natureza política ou religiosa (conspiração, sacrilégio e desvio de dinheiros públicos) poderia motivar a activação do processo da *menysis*, que permitia a qualquer pessoa (homem ou mulher, ateniense ou estrangeiro, livre ou escravo) fornecer a informação incriminadora diante da *Boule* ou da *Ekklesia*. Cabia depois a estes órgãos a decisão sobre o que fazer com os dados recebidos, o que livrava o informador de outros passos de natureza legal<sup>33</sup>. O passo de

<sup>31</sup> *Lisístrata*, 1093-4. Nesse passo, o comediógrafo usa o termo *Hermokopidai* ('mutiladores de Hermes') para designar os responsáveis pela agressão ao deus.

<sup>32</sup> Vide infra III. A declaração de Andócides é reforçada, entre outras fontes, por Plutarco (*Vida de Nícias*, 13.3). Contudo, noutro ponto (*Vida de Alcibiades*, 18.6; 21.3), o mesmo Plutarco segue antes a versão de Tucídides. Para mais pormenores, vide MACDOWELL (1962) 103.

<sup>33</sup> A fonte mais completa relativa ao processo de *menysis* é precisamente o discurso de Andócides *Sobre os Mistérios*. Demóstenes (24.11), Dinarco (1.95) e Plutarco (*Vida de Péricles*, 31.2) fornecem

Tucídides deixa prever que as autoridades visavam, inclusive, estimular a delação da parte de algum eventual cúmplice, uma vez que o decreto garantia *adeia* ('impunidade'). A *adeia* não deveria prevalecer em qualquer circunstância, mas apenas se a informação se revelasse verdadeira; caso contrário, o seu autor seria punido com a morte, conforme se pode deduzir das palavras de Andócides (1.20), que teria de viver com as consequências de haver denunciado não só os cúmplices, como até o próprio pai<sup>34</sup>. Esta responsabilização requerida pela *menysis* terá que ver com a gravidade da crime que a motivava, pois, como o mesmo passo ilustra, os acusados de *asebeia* enfrentavam a punição capital. As palavras de Tucídides deixam perceber ainda outras medidas adicionais, que as restantes fontes corroboram. De facto, para garantir que os culpados seriam entregues à justiça, foi constituído um corpo de investigadores (*zetetai*) e estabelecida uma recompensa para quem fornecesse elementos que conduzissem à detenção dos responsáveis<sup>35</sup>. O escravo Andrómaco e o meteco Teucro (a quem a *Ekklesia* e a *Boule* haviam concedido, respectivamente, *adeia*) terão sido talvez os beneficiários da recompensa, que cobriria informações tanto relativas à mutilação dos Hermes como à paródia dos Mistérios<sup>36</sup>.

A ligação entre os dois sacrilégios aparece tanto nas fontes como nas reflexões dos estudiosos modernos. No entanto, há indícios bastante fortes de que seriam, de início, eventos independentes e que, passados os primeiros instantes de aproveitamento político, terão dado também origem a dois processos distintos. Uma vez mais, Tucídides pode constituir um bom ponto de partida (6.28.1-2):

Ora alguns metecos e servos deram informações (*menyetai*) já não sobre o caso dos Hermes, mas antes sobre mutilações de imagens (*agalmata*), ocorridas anteriormente, por obra de jovens, movidos pela brincadeira e pelo vinho, e ainda sobre os Mistérios, celebrados em casas particulares, por irreverência (*hybris*). De envolvimento nestas faltas era acusado também Alcibiades. Aproveitaram-se destas acusações aqueles que mais irritados andavam com Alcibiades (pois este era um empecilho a que eles mesmos comandassem o povo, com segurança, e julgavam que, se lograssem expulsá-lo, tomariam a dianteira), aumentaram-nas e puseram-se a espalhar que fora para derrubar a democracia que a celebração dos Mistérios e a mutilação dos Hermes tinham ocorrido e ainda que nada disso acontecera sem a cumplici-

---

outros exemplos de *menysis*, mas não acrescentam nada de novo. Sobre o funcionamento deste mecanismo, vide MACDOWELL (1978) 181-3.

<sup>34</sup> A justificação desse acto (bem como a negação de ter denunciado o pai) ocupa boa parte do seu esforço de defesa, quando proferiu o discurso *Sobre os Mistérios* (cf. 1.48-60). Em 1.20, Andócides parece referir-se à lei sobre a *adeia* aplicada em 415 como se já não estivesse em vigor por alturas do julgamento de 400/399; nesse caso, talvez os termos da impunidade passassem a ser estabelecidos pelo decreto da *Boule* ou da *Ekklesia* que determinava a *adeia* para um processo em particular.

<sup>35</sup> Cf. Andócides, 1.14; 27; 40.

<sup>36</sup> No entanto, outras listas de cúmplices foram dadas ainda por uma mulher de nome Agariste, pelo escravo Lido, por um homem chamado Dioclidez (que acabou por ser executado, dado que a informação fornecida era falsa) e pelo próprio Andócides, por quem ficamos a conhecer estes pormenores (1.11-68).

dade de Alcibíades. Ajuntavam ainda o desprezo pela legalidade (*paranomia*), que marcava todos os seus hábitos, de forma contrária à democracia.

Na sequência dos elementos fornecidos pelos informadores toma-se conhecimento de anteriores mutilações de estátuas e, sobretudo, traz-se à luz do dia um segundo escândalo, relativo à celebração profana dos Mistérios de Elêusis, em casas de particulares. É neste sacrilégio que Alcibíades se vê directamente implicado e o envolvimento da sua pessoa terá sido um factor determinante para avolumar o escândalo, pois que os seus inimigos depressa entreviram os dividendos políticos do caso. Daí que se perceba nas palavras de Tucídides que Alcibíades seria suspeito de estar por detrás também da mutilação dos Hermes ou pelo menos de nutrir simpatias por esse acto, se bem que seja improvável a sua ligação a este nível<sup>37</sup>. Por outro lado, terá sido o receio infundido pelo caso dos Hermes que levou à divulgação da celebração dos Mistérios, uma cerimónia que estava certamente destinada a permanecer na esfera privada. Por conseguinte, se desligarmos os dois sacrilégios, afigura-se claro que apenas a mutilação das estátuas visava tornar-se num facto público.

A ser assim, resta discutir a eventual motivação dos *Hermokopidai*. Os informadores referidos por Tucídides dão conta de mutilações anteriores, o que mostra que este acto de vandalismo não se tratava de um exemplo isolado. De resto, o historiador inclina-se para uma explicação que nada tem a ver com a teoria de conspiração política: tratar-se-ia apenas de uma brincadeira de mau gosto, motivada por uma noite de vinho e de excessos. Apesar de simples, esta explicação afigura-se perfeitamente plausível e foi seguida por muitos estudiosos modernos. De facto, ainda hoje se torna fácil encontrar paralelos frequentes em cidades universitárias, como Coimbra. Ao longo de todo o ano (mas com especial incidência no período de festas académicas), há pequenos actos de vandalismo a estátuas, sinais de trânsito e pilares existentes ao longo das ruas, curiosamente a “vítima” preferida dos boémios. Seria errado ler nestes actos uma qualquer forma especial de protesto; são apenas manifestações episódicas de euforia, pesem embora os incómodos e prejuízo que trazem. Contudo, não foi sempre assim; de facto, em pleno período de lutas estudantis, em finais dos anos sessenta do século passado, estas formas de vandalismo podiam e deveriam ser lidas como expressão de contestação política ao poder instituído.

Por conseguinte, tudo depende do contexto e o contexto ateniense era bastante específico. Antes de mais, porque a mutilação de estátuas poderia constituir um crime de *asebeia* e, como tal, ser punido com a morte; em seguida, porque a dimensão do sacrilégio fazia suspeitar de uma afronta premeditada; por último, porque ocorreu em vésperas de uma importante empresa militar, para a qual representava um mau augúrio<sup>38</sup>. É a conjunção destes elementos que torna insuficiente a expli-

<sup>37</sup> E Tucídides mostra estar consciente disso (cf. 6.53.1; 61.1). Retomaremos este problema em II.3.

<sup>38</sup> Sobre a ligação entre presságios de diversa natureza e a expedição à Sicília, vide POWELL (1979).

cação avançada por Tucídides, o que não implica que esteja, à partida, errada. E se podemos manter uma reserva metódica em relação à teoria da conspiração, sobretudo se tiver sido avançada pelos inimigos políticos das figuras do momento, talvez seja de ponderar as razões apontadas por uma das pessoas directamente implicadas no escândalo dos Hermes: o orador Andócides. Valerá a pena recordar alguns pormenores do discurso em que ele recorda esses eventos (1.61; 63 e 67):

Foi por este motivo que eu disse à *Boule* que conhecia os autores do sacrilégio e revelei o que se havia passado: que, numa altura em que estávamos a beber, Eufileto tinha apresentado este projecto, que eu me pronunciei contra e que, dada essa minha oposição, o plano não tinha sido então posto em prática. [...] Foram ter comigo de manhã Meleto e Eufileto, para me dizerem: «Está feito, Andócides, nós executámos o combinado. Ora se tu ficares calmo e calado, continuarás a ver em nós amigos, como antes; se assim não procederes, perderás mais em ter-nos por inimigos do que ganharás com os amigos que fizeres à nossa custa.» [...] Nestes eventos, cidadãos, a minha sorte foi tal a ponto de a todos causar comiseração e o resultado da minha conduta deveria valer-me a reputação de pessoa correcta, já que, no momento em que Eufileto apresentava a mais pérfida das provas de confiança (*pistis*) que existem entre homens, eu opus-me, pronunciei-me contra e até o insultei, como se impunha.

De momento não nos interessam tanto as circunstâncias atenuantes que Andócides evoca em sua defesa (vide infra, secção III), mas antes a motivação que terá assistido aos *Hermokopidai*. Andócides também nos remete para o contexto do banquete; no entanto, afirma que o sacrilégio não resultou propriamente da euforia causada pela bebida, mas sim de um plano apresentado por Eufileto, um dos companheiros de divertimento, desígnio esse que Andócides terá recusado, ao menos numa primeira fase. Por conseguinte, houve premeditação no acto de sacrilégio, facto que determinou uma forma de actuação concertada, a qual se traduziria na grande visibilidade da afronta e, em consequência, na vigorosa reacção da opinião pública ateniense. Resta, contudo, a pergunta fundamental de saber se esta *hetaireia* ou ‘grupo de amigos’ agiu apenas por irreverência juvenil, ou se obedeceu também a motivações políticas. Andócides afirma que o plano de Eufileto visava obter uma prova de confiança (*pistis*) da parte dos elementos do grupo. Num momento em que Tucídides falava de problemas sociais decorrentes de um clima de guerra civil (*stasis*), afirma que os laços firmados entre companheiros de uma *hetaireia* se tornavam mais fortes que as próprias ligações familiares, dada a propensão para a audácia que caracterizava esses clubes com interesses afins. De facto, «eles reforçavam a fidelidade (*pistis*) entre si não pela observação dos ditames (*nomos*) divinos, mas antes cometendo alguma ilegalidade (*paranomein*) em conjunto»<sup>39</sup>. Ora tanto a cumplicidade num assassínio como a provocação dos deuses são duas formas típicas de desafiar a autoridade instituída. Não deixa de ser significativo que, no passo de Tucídides (6.28.2) anteriormente comentado, o historiador dissesse que os inimigos

<sup>39</sup> 3.82.6.

de Alcibiades classificavam a sua actuação irreverente como *paranomia*<sup>40</sup>. De resto, Polieno (*Estratagemas*, 1.40.1) atribui a este mesmo estadista uma prova de *pistis* que passava pela pretensa cumplicidade num assassinio e, ao longo da antiguidade, aparecem-nos outros exemplos semelhantes<sup>41</sup>.

No entanto, ainda que a mutilação dos Hermes obedecesse ao desígnio de celebrar um pacto de fidelidade entre companheiros, isso não implicava, por si só, que essa iniciativa fosse uma forma de conspiração política. Para sustentar essa possibilidade, são necessários mais elementos e, de facto, não é improvável que este grupo cultivasse ideais oligárquicos. Aliás, há inclusive fortes indícios de que Andócides teria escrito para os amigos um panfleto de propaganda oligárquica<sup>42</sup>. A aceitar-se esta hipótese, teria alguma pertinência planear um sacrilégio contra as estátuas de Hermes, divindade protectora dos viajantes, numa altura em que a frota ateniense estava a ponto de zarpar para a Sicília. Este mau augúrio serviria de dissuasor para a expedição, o que não deixaria de ir ao encontro dos interesses da facção ateniense que preferia a paz à continuação da guerra, e que correspondia sobretudo à área de influência oligárquica<sup>43</sup>. Ainda assim, admitir a eventualidade de uma grande conjura que visasse derrubar a democracia afigura-se claramente excessivo. Isso acontecerá em 411, mas nessa altura o governo popular encontrava-se muito enfraquecido pelo resultado das decisões tomadas alguns anos antes. O contexto era, portanto, muito diferente. Ir além destas suposições parece-nos pouco seguro; resta-nos reconhecer, com Tucídides (6.60.2), que tem sobre Andócides a vantagem de ser um testemunho mais isento, que a verdade total sobre a motivação destes acontecimentos não foi então apurada, nem agora o poderá ser.

### II.3. Representação dos Mistérios de Elêusis

Ao discutirmos o problema da mutilação dos Hermes aludimos já também a outro grande escândalo de 415: a celebração paródica dos Mistérios de Elêusis, sacrilégio em que a figura de Alcibiades esteve directamente envolvida. Conforme Tucídides reconhecia (6.28.2), os políticos rivais terão procurado criar na opinião pública a ideia de que o estadista estaria envolvido em ambos os escândalos, mas o

---

<sup>40</sup> Uma vez que *nomos* poderia englobar tanto a lei “constitucional” como os ditames religiosos tradicionais, *paranomia* poderia representar uma contravenção de ambos. Vide DOVER (1970) 285.

<sup>41</sup> E.g. um homicídio praticado por conspiradores em Samos (Tucídides, 8.73.3); a partilha de sangue humano na bebida, entre os partidários de Catilina (Salústio, *Conjura de Catilina*, 22) ou até o canibalismo (Plutarco, *Cícero*, 10.4), mesmo quando se trata apenas de uma suposição, como aconteceu com os Cristãos (Minúcio Félix, *Octávio*, 9.5), ou é feito de forma paródica (Petrônio, *Satyricon*, 141). Oportunas as observações de GRAF (2000) 120-1.

<sup>42</sup> Cf. Plutarco, *Vida de Temístocles*, 32.3.

<sup>43</sup> Fontes do séc. IV e mais tardias atribuem as responsabilidades da mutilação aos Coríntios, que seriam um dos prejudicados, no caso de a expedição se realizar. Ponderação destas hipóteses em MACDOWELL (1962) 192-3.

próprio historiador mostra estar consciente (6.53.1; 61.1) de que não seria aquela a realidade. Por conseguinte, tudo leva a crer que foram instaurados dois processos distintos e que Alcibiades foi chamado da Sicília para responder somente por causa da questão dos Mistérios<sup>44</sup>. No entanto, a tendência para associar a uma pessoa excepcional actos igualmente espectaculares levou a que, já no séc. IV, Demóstenes afirmasse que Alcibiades «tinha mutilado os Hermes» (21.147) e a confusão acabou por instalar-se na tradição historiográfica, como ilustra claramente Diodoro (13.2.3-4; 5.1)<sup>45</sup>.

Por outro lado, como também já dissemos na secção anterior, há que reconhecer uma certa conexão entre os dois sacrilégios, ainda que seja provavelmente involuntária. De facto, a magnitude da mutilação dos Hermes scandalizou a opinião pública ateniense e, com isso, estimulou a busca de informações, que conduziram não só à denúncia de anteriores exemplos de vandalismo sobre outras imagens (*agalmata*), como ainda às informações sobre a paródia aos Mistérios. Não fosse esta preocupação de punir os culpados, exorcizando um mal que, de outra forma, poderia recair sobre toda a comunidade, e talvez estas práticas tivessem continuado despercebidas. Ora ainda sem entrarmos nas eventuais motivações para este segundo sacrilégio, há que apontar, desde já, algumas diferenças fundamentais entre os dois casos. A mutilação dos Hermes foi um crime de natureza pública, provavelmente premeditado e, porque se realizou de uma só vez, produziu um impacto ainda maior. A celebração ilegal dos Mistérios, pelo contrário, efectuava-se no domínio privado e não visaria, em princípio, sair da esfera das pessoas que haviam participado nessa representação. Por outro lado, há indicações claras de que se realizou repetidas vezes e por grupos diferentes. Sobre este aspecto, valerá a pena reflectir um pouco mais, até para entender melhor a natureza do sacrilégio em questão<sup>46</sup>.

De facto, a informação (*menysis*) é facultada por diferentes pessoas e com indicações distintas. A primeira é fornecida por Andrómaco (escravo de Polemarco e não-iniciado nos Mistérios): a celebração ocorreu em casa de Pulción e nela estiveram envolvidos Alcibiades e mais nove pessoas (excluindo o senhor da casa)<sup>47</sup>. Em seguida, um outro meteco, chamado Teucro, fugiu para Mégara e ofereceu-se para dar informações, desde que lhe fosse garantida igualmente a impunidade (*adeia*): facultou uma lista de doze pessoas, que o incluía também, mas onde não figuravam os nomes implicados por Andrómaco<sup>48</sup>. Em terceiro lugar, Agariste (esposa de Alcmeónides e membro da família dos Alcmeónidas) denunciava o mesmo sacrilégio, perpetrado agora na casa de Cármides, por iniciativa de

---

<sup>44</sup> Vide GRAF (2000) 118-20.

<sup>45</sup> Conspecto das personalidades envolvidas ora em ambos os sacrilégios ora somente num deles (bem como dos respectivos autores da denúncia) em DOVER (1970) 276-80.

<sup>46</sup> Vide MURRAY (1990), de cuja argumentação adoptámos o essencial, no que a estes aspectos diz respeito.

<sup>47</sup> Cf. Andócides, 1.11-14.

<sup>48</sup> Andócides, 1.15.

Alcibiades, Axíoco e Adimanto, se bem que outras pessoas pudessem ter estado presentes<sup>49</sup>. Em quarto, Lido (escravo de Féecles do demo Témacos) deu a conhecer uma representação idêntica realizada em casa do seu amo<sup>50</sup>. Entre os denunciados está também o pai de Andócides, que, segundo o orador, estaria a dormir, coberto por roupas, na altura da celebração, pormenor que tem a sua importância para ilibá-lo de culpas. Finalmente, Plutarco (*Vida de Alcibiades*, 22.4) transmite os termos da acusação, segundo a qual o estadista teria voltado a representar os Mistérios em sua casa, tendo como celebrantes o próprio Alcibiades (como hierofante), Teodoro (na função de *keryx* ‘arauto’) e Pulción (enquanto *daidouchos* ‘portador de archote’). Deve tratar-se de uma ocasião diferente da referida por Andrómaco, já que os oficiantes eram outros, embora Alcibiades continuasse a figurar entre eles. Por conseguinte, afigura-se claro a partir destas denúncias oficiais que o sacrilégio fora realizado quatro ou cinco vezes e que Alcibiades terá participado em duas ou três e nelas assumido um papel preponderante<sup>51</sup>. Mesmo sem postular a hipótese de que tenha havido outros exemplos que ficaram por revelar, parece evidente que o desrespeito às práticas religiosas gozava de alguma popularidade em contextos de banquete e que a responsabilidade por esse facto não pode ser assacada inteiramente a Alcibiades. De resto, além dele, apenas Pulción aparece referido por duas vezes, numa das quais como dono da casa onde havia ocorrido o sacrilégio, o que não é garantia de que nessa altura tivesse tomado parte nele. Por outro lado, se pusermos de lado ainda algumas dezenas de figuras não referidas directamente pelo nome<sup>52</sup>, das sessenta e oito personalidades mencionadas, apenas cinco (Eufileto, Leógoras, Meleto, Féecles e Teodoro) foram acusadas simultaneamente da mutilação dos Hermes e da paródia aos Mistérios<sup>53</sup>. Por conseguinte, este cenário reforça a ideia, exposta no início deste capítulo, de que as ofensas tiveram uma motivação independente e deram também origem a processos separados.

Para designar o sacrilégio em análise, temos vindo a usar os termos “celebração”, “representação” e “paródia”, que não são propriamente sinónimos. O primeiro remete-nos para a esfera religiosa e pode aplicar-se, com legitimidade, ao culto celebrado em Elêusis; o último é o único que tem uma conotação marcadamente negativa e “representação” encontra-se, de alguma forma, num espaço intermédio. A oscilação terminológica tem até aqui sido voluntária, na medida em que não sabe-

<sup>49</sup> Andócides, 1.16. MURRAY (1990), 154, comenta, com acerto, que não se esclarece como é que Agariste tomara conhecimento de eventos ocorridos em aposentos masculinos, para mais numa casa que não era sua.

<sup>50</sup> Andócides, 1.17-18.

<sup>51</sup> Andócides (1.25) sustenta que a sua lista de quatro denúncias se encontra completa, mas omite precisamente a referida por Plutarco.

<sup>52</sup> Denunciadas por Lido e Dioclides (Andócides, 1.17; 43, respectivamente).

<sup>53</sup> Para o cálculo, servimo-nos do conspecto dos acusados fornecido por DOVER (1970) 276-80; MURRAY (1990), 154-5 e n.18, não inclui Leógoras, porque ele, tendo embora sido acusado de ambos os crimes, acabou por ver-se ilibado dos dois.

mos com segurança qual era a natureza deste acto de *asebeia*. Contudo, justifica-se, neste momento, uma tentativa de procurar entender melhor a razão do escândalo e, por conseguinte, a evocação de alguns dos aspectos ligados ao rito efectuado em Elêusis<sup>54</sup>.

Originalmente, os Mistérios eram um culto realizado na pequena cidade de Elêusis, situada a escassos quilómetros de Atenas. Quando Elêusis foi incorporada em território ático, a celebração transformou-se num dos mais emblemáticos festivos atenienses. Tendo embora, em termos de realização, uma natureza local, estes Mistérios constituíam o mais importante dos cultos de mistério gregos. Realizaram-se durante cerca de dois mil anos e neles foram iniciados quase todos os Atenienses, para além de outros Gregos e de bárbaros, e até, mais tarde, imperadores romanos como Antonino Pio. Ainda assim e não obstante as alegadas revelações de 415, a verdade é que pouco se sabe sobre o ritual, dado o secretismo que sempre o rodeou<sup>55</sup>. Apesar disso, não era difícil candidatar-se à iniciação: ao menos na Época Clássica, os Mistérios estavam abertos a todos os que falavam grego e que não houvessem cometido o crime de homicídio: homem ou mulher, livre ou escravo, grego ou estrangeiro.

O festival era realizado em honra das “duas deusas”: Deméter, a deusa da terra e da agricultura, e sua filha Perséfone (ou *Kore*), rainha do Hades. No início deste estudo (supra I), referimos que os Gregos não possuíam, regra geral, uma casta sacerdotal. Os Mistérios de Elêusis representavam uma das raras excepções, pois os responsáveis pelo rito eram sacerdotes descendentes de duas famílias: os Eumólpidas forneciam o sacerdote principal, o hierofante (‘que mostra coisas sagradas’ ou ‘que as torna visíveis’); os Cerices davam o ‘portador de archote’ (*daidouchos*) e o ‘arauto sagrado’ (*hierokeryx*), embora existissem ainda outros sacerdotes auxiliares no santuário. A parte preliminar da iniciação (conhecida por Mistérios Menores) era realizada em Atenas e tinha um carácter público, pelo que são conhecidos bastantes pormenores sobre a sua natureza. No entanto, a iniciação efectiva era feita durante os Grandes Mistérios, em Elêusis, que se realizavam em Setembro/Outubro (*Boedromion*). Aqui, havia duas fases de iniciação: a primeira fase chamava-se *myesis*, pelo que o *mystes* (enquanto iniciando) é ainda aquele ‘que fecha os olhos’ ou ‘mantém a boca fechada’; a fase final da iniciação designa-se por *epopteia* (‘contemplação’) e, por conseguinte, *eptotes* é o ‘que vê’. As pessoas que estavam a ser iniciadas pela primeira vez eram orientadas pelo *mystagogos* (‘conductor do *mystes*’)<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> A abordagem clássica desta matéria continua a ser a de MYLONAS (1961), mas muitos outros autores se detiveram sobre este problema; e.g. LAUENSTEIN (1987).

<sup>55</sup> Para o conhecimento do culto, há informação arqueológica (construções do santuário, especialmente o *telesterion* ou ‘sala de iniciação’), inscrições e ainda representações em relevos e vasos. Das referências literárias, a mais importante é o *Hino Homérico a Deméter*, talvez de inícios do século VI a.C. Para mais pormenores, vide FOLEY (1994) 29-31.

<sup>56</sup> Cf. FOLEY (1994) 66.

Uma vez que a cerimónia decorria no interior do *telesterion* ou ‘sala de iniciação’, dela só se conhece, em boa verdade, o que se pode deduzir de certas expressões usadas nas fontes para descrever o ritual. Trata-se de três participios substantivados: *ta dromena* (‘coisas feitas’): fontes tardias referem a representação de um drama místico (sobre o rapto de Perséfone e os lamentos e buscas de Deméter), embora a falta de visibilidade e a organização do *telesterion* estejam contra tal hipótese; *ta deiknymena* (‘coisas mostradas’): seriam provavelmente os *hiera* ou objectos sagrados, se bem que se desconheça a sua exacta natureza; *ta legomena* (‘coisas ditas’): talvez algum tipo de litania, tão importante a ponto de o conhecimento do grego ser uma das condições obrigatórias para a admissão. Por conseguinte, afigura-se defensável que os ritos sagrados não visariam propriamente transmitir uma doutrina secreta, mas antes que as suas bênçãos provinham da própria experiência iniciática e dos laços que se estabeleciam entre os companheiros iniciados<sup>57</sup>.

Relativamente à natureza do sacrilégio perpetrado por Alcibiades e outras pessoas, as fontes não falam propriamente de paródia, pois os verbos utilizados para designar o delito remetem, de preferência, para as noções de ‘realização’ (*poiein, gignesthai*) ou ‘representação’ (*apomimeisthai*)<sup>58</sup>. Por conseguinte, parece haver razões para pensar que não se trataria tanto de uma inversão do ritual (uma espécie de “missa negra”), mas antes de uma ‘celebração’ sacrílega. Esse carácter de profanação advém-lhe das circunstâncias de o culto ter sido feito num contexto impróprio (em casas particulares e não no santuário), pelas pessoas erradas (cidadãos comuns e não os sacerdotes encarregados do ofício) e com a transgressão do sigilo que protegia os Mistérios (já que, entre a assistência, se encontravam não-iniciados)<sup>59</sup>. A forma como Plutarco (*Vida de Alcibiades*, 22.4) reproduz a acusação movida a Alcibiades é, a este nível, bastante elucidativa<sup>60</sup>:

Téssalo, filho de Címon do demo Laciades, acusa (*eisengeilen*) Alcibiades, filho de Clíniades do demo Escambónides, de ofender (*adikein*) as duas deusas, [Deméter e Kore], ao representar (*apomimoumenon*) e mostrar (*deiknyonta*) os Mistérios aos companheiros (*hetairoi*), em sua própria casa. Ele trajou a mesma indumentária que o hierofante usa, quando mostra (*deiknyei*) os objectos sagrados (*hiera*); a si mesmo se proclamou hierofante, a Pulícion o ‘portador de archote’ (*daidouchos*) e a Teodoro, do demo Fegeia, o ‘arauto’ (*keryx*); dirigiu-se ainda aos restantes compa-

<sup>57</sup> Aristóteles (Frg. 15 = Sinésio Díon, 10 p. 48a) salienta que o iniciado não é levado a aprender (*mathein*) alguma coisa, mas sim a experimentar (*pathein*) os Mistérios, o que pode constituir um índice de que a celebração teria uma natureza mais emotiva do que intelectual.

<sup>58</sup> E.g. Andócides, 1.12; 16-17; [Lísiades], 6.51; Isócrates, 16.6; Plutarco, *Vida de Alcibiades*, 19.1.

<sup>59</sup> Como veremos ao considerar a defesa de Andócides (1.12; 28; 29), houve o cuidado de que os não-iniciados ficassem arredados de todo o processo. Vide MURRAY (1990) 155-6; GRAF (2000) 124-5.

<sup>60</sup> Alcibiades terá sido primeiro objecto de uma *eisangelia* por Pitonico (cf. Andócides, 1.14); contudo, uma vez que os Atenenses acordaram em adiar o julgamento até que ele regressasse da Sicília, tornava-se necessário fazer uma nova denúncia. Deve ser a este segundo caso que se refere a acusação de Téssalo. Vide MURRAY (1990) 154 n.17.

nheiros (*hetairoi*) como a *mystai* e a *eptotai*, contrariamente às leis e costumes estabelecidos pelos Eumólpidas, pelos Cerices e pelos sacerdotes de Elêusis.

Portanto, o crime de *asebeia* resultava da realização de uma cerimónia em que se pretendia reconstituir o momento mais importante da iniciação nos Mistérios, mas sem respeitar o seu contexto natural nem o sigilo que o rodeava e ainda sem contar com a presença das pessoas habilitadas para a realização do ritual. Houve, portanto, uma clara contravenção das leis e costumes tradicionais estabelecidos pelos responsáveis do culto.

Resta discutir, ainda, a possível motivação deste crime. Já vimos que os Atenienses o ligaram não só à mutilação dos Hermes, como ainda relacionaram ambos os sacrilégios com um plano para derrubar o regime democrático. É improvável que fosse essa a realidade. Basta, aliás, pensar no caso de Alcibiades, provavelmente a personalidade mais “mediática” de todo o episódio. Quando os escândalos se tornaram públicos, ele representava a figura pública do momento e a expedição à Sicília era, em grande parte, a expressão visível da sua capacidade de condução das massas. Portanto, não lucraria nada com um plano dessa natureza. É muito provável que Tucídides (6.28) esteja no bom caminho ao assinalar o aproveitamento político da situação pelos inimigos do estadista e ainda ao ligar estes acontecimentos a certa manifestação de *hybris*, que deve ser interpretada como ‘irreverência’ e ‘provocação’, de alguma forma própria do estilo de vida da juventude aristocrática, perigosamente potenciada até às margens da ilegalidade<sup>61</sup>. A coincidência destes exageros com um período delicado da história ateniense e com a visibilidade de outros actos incautos levaram à enérgica reacção da opinião pública, traduzida nos inquéritos e nos processos a que deu origem.

Alguns anos mais tarde, Alcibiades haveria de regressar à cena política ateniense em grande forma. E não deixa de ser significativo que, no momento em que a sua popularidade havia atingido o auge (407), ele tenha procurado usar esse ascendente para devolver a dignidade ao culto de Elêusis, de certa maneira procurando reabilitar-se das consequências nefastas do seu comportamento arrebatado. De facto, com a ocupação de Decelia pelos Espartanos e o controlo do acesso a Elêusis, a procissão realizava-se por via marítima, como garantia de segurança, mas havia perdido grande parte do seu brilho. Alcibiades resolveu escoltá-la por terra, protegendo-a com as suas tropas e obtendo um efeito que, significativamente, era comparado ao momento alto dos Mistérios. Esta iniciativa, que fora articulada com os desígnios dos sacerdotes do santuário, permitia a Alcibiades legalizar, de alguma forma, o papel de hierofante que havia usurpado em 415<sup>62</sup>. O relato de Plutarco

---

<sup>61</sup> De resto, a paródia a práticas religiosas não era inusitada na comédia ática e o próprio ritual dos Mistérios de Elêusis é usado com efeitos cómicos nas *Rãs* de Aristófanes; contudo, para além da relativa impunidade de que gozava o teatro cómico, é evidente que estes dramaturgos não iriam fazer aos espectadores revelações interditas.

<sup>62</sup> Vide VERDEGEM (2001).

(*Vida de Alcibiades*, 34.6) poderá, assim, constituir um desfecho apropriado para este capítulo:

Assim que tomou esta decisão, transmitiu-a aos Eumólpidas e aos Cerices; colocou depois sentinelas sobre os pontos elevados e, ao nascer do dia, enviou à frente alguns batedores. Em seguida, tomou em sua companhia os sacerdotes, os *mystai* e os *mystagogoí* e, rodeando-os com as suas tropas, avançou em boa ordem e em silêncio. Oferecia, com aquela expedição, um espectáculo de tal forma solene e digno dos deuses que os que não tinham dele inveja o comparavam à manifestação do hierofante (*hierophantia*) e à condução dos iniciados (*mystagogia*).

### III. A DEFESA DE ANDÓCIDES

Este orador, o segundo do cânone, era membro de uma das mais antigas e abastadas famílias da Ática, relacionada com os Alcmeónidas e outros opositores à tirania de Pisístrato<sup>63</sup>. Vários antepassados seus tinham desempenhado cargos elevados e o avô, homónimo do orador, foi um dos grandes apoiantes de Péricles, com quem serviu como general na revolta de Samos de 441/40, e já antes havia sido encarregado de funções diplomáticas importantes, ao integrar os dez enviados atenienses que celebraram a Paz dos Trinta Anos com Esparta<sup>64</sup>. Quanto ao pai, Leógoras, além de chefiar uma embaixada em 426 ao rei da Macedónia, de quem seria amigo pessoal<sup>65</sup>, não parece ter desempenhado mais nenhum cargo público, fosse por simples comodismo fosse por estar descontente com o rumo que a política tomara. Envolveu-se, tal como o filho, nos escândalos de 415, relativo à profanação dos Mistérios e à mutilação dos Hermes, mas conseguiu evitar a pena em ambas as acusações. A ligação a estes graves incidentes em vésperas da partida para a Sicília constitui o grande incidente da vida de Andócides e será, como vimos, no discurso em sua própria defesa (*Sobre os Mistérios*) que iremos encontrar boa parte da informação relativa a esses eventos.

O orador nasceu por volta de 440<sup>66</sup>; na época dos escândalos referidos, pertencia, conforme vimos (supra II.2), a uma *hetaireia* ou associação de amigos. Numa altura próxima do golpe dos Quatrocentos, este termo poderá designar os que nutriam simpatias oligárquicas, embora o facto de a ideia da mutilação dos Hermes ter sido exposta em contexto de banquete favoreça a interpretação de que o grupo talvez buscasse apenas a diversão e também uma forma de estabelecer laços de

<sup>63</sup> Discussão das fontes em DAVIES (1971) 27-32; vide ainda LEÃO (2001), 115-19, de onde recuperámos algumas das ideias agora expressas.

<sup>64</sup> Cf. Andócides, 3.6.

<sup>65</sup> Andócides, 2.11.

<sup>66</sup> A referência decisiva é [Lísias] 6.46 (possivelmente o texto da acusação), onde se afirma que ele andaria pelos 40 anos na altura do julgamento de 400/399, embora Andócides diga simplesmente que, em 415, era novo (2.7) e que, por alturas do processo, ainda esperava vir a ter filhos (1.148).

cumplicidade entre si. Ainda assim, a primeira hipótese não deve ser totalmente posta de lado, uma vez que há indícios bastante concretos de que Andócides teria escrito para os amigos um panfleto de propaganda oligárquica<sup>67</sup>. Apesar de ser aprisionado no seguimento destes eventos, o orador conseguiu obter impunidade (*adeia*) e ilibar-se, ao fornecer dados incriminatórios sobre os colegas. Contudo, a impopularidade decorrente deste acto e o reconhecimento implícito da culpa levam-no a optar pelo exílio. Para a criação desse mal-estar contribuiu certamente o decreto de Isotímides, promulgado pouco depois, segundo o qual se proibia os culpados de *asebeia* (que houvessem assumido a falta) de terem acesso à Ágora e aos templos de Atenas. Na prática, esta medida retirava-lhe, ao menos em parte, a *adeia* antes concedida e o facto de Andócides ser o alvo mais evidente do decreto sugere, de alguma forma, que ele até pode ter sido preparado expressamente para que os Atenienses se livrassem da sua presença incómoda<sup>68</sup>.

O orador tentou, por duas vezes e sem sucesso, regressar a Atenas. A primeira, ensaiada durante o governo oligárquico, resultou em prisão, de onde terá saído para o exílio, após a restauração democrática. Tentaria de novo, em 409/408, igualmente sem êxito, desta vez perante a Assembleia, com o discurso *Sobre o seu regresso*, que se conserva. Somente com a amnistia geral, proclamada depois da queda dos Trinta, pôde finalmente retornar à cidade e recuperar todos os direitos cívicos<sup>69</sup>. Ainda assim, não se livrou de inimizades pessoais e políticas, que culminaram com o processo, de que se defendeu, de forma eficaz, com o discurso *Sobre os Mistérios*<sup>70</sup>.

A acusação que dará origem ao julgamento de 400/399 teve como principal mentor Cefisio, provavelmente um sicofanta, a quem Cálias terá pago mil dracmas para processar Andócides. Cálias era membro do *genos* dos Cerices, família que detinha o privilégio hereditário de fornecer o *daidouchos* para o culto de Elêusis<sup>71</sup>. Os reais motivos da disputa entre Cálias e Andócides são secundários para os nossos objetivos, uma vez que nos interessam mais as circunstâncias que tornaram possível este julgamento, numa altura em que o orador já não contaria ter entraves legais à sua participação na vida política<sup>72</sup>. Foi activado contra ele um procedimento especial, conhecido por *endeixis* (1.71):

<sup>67</sup> Cf. Plutarco, *Vida de Temistocles*, 32.3.

<sup>68</sup> Cf. [Lísias] 6.9; 24-5. Conforme adiante veremos, a validade deste decreto é fundamental para a defesa de Andócides.

<sup>69</sup> Sobre as consequências práticas da amnistia, vide OSTWALD (1986) 497-524. Perspectiva dos aspectos sociais e políticos deste período em conexão com a carreira de Andócides em MISSIQU (1992) 15-54.

<sup>70</sup> A data mais provável do discurso é 400, embora 399 também seja uma possibilidade viável. Vide MACDOWELL (1962) 204-5.

<sup>71</sup> Vide DAVIES (1971) 256.

<sup>72</sup> Das razões que motivaram a disputa entres os dois homens, temos a versão de Andócides (1.117-23), que não será, pela certa, um relato imparcial.

Portanto, este Cefísio processou-me por *endeixis*, segundo a lei existente, e baseou a sua acusação num antigo decreto, proposto por Isotímides, o qual nada tem a ver comigo. De facto, esse decreto veda o acesso aos santuários a quem houver cometido *asebeia* e tiver confessado o acto; ora eu não incorri em nenhuma dessas faltas, pois nem cometi *asebeia* nem confessei tê-lo feito.

Andócides era acusado, antes de mais, de haver desrespeitado o decreto de Isotímides, ao participar na realização dos Mistérios de Elêusis (e frequentar provavelmente também outros templos e a própria Ágora). O processo de *endeixis* ('acto de denunciar') era aplicado a pessoas que tivessem exercido direitos que não possuíam ou de que haviam sido privados<sup>73</sup>. A este delito acrescia ainda o facto de ele ter, presumivelmente, colocado um ramo de suplicante no *Eleusinion*, sendo que, de acordo com a tradição ancestral, isso era expressamente proibido durante o período de realização dos Mistérios (1.110-16). A acusação colocava ambas as infracções no domínio da *asebeia* e para elas reclamava a pena de morte (1.32; 146). Andócides (1.111) refere, nas diligências ligadas ao processo, a presença do Arconte-rei (*Basileus*), o que levou alguns estudiosos a aventar a hipótese de que seria este magistrado quem receberia a acusação, em casos relacionados com matéria religiosa<sup>74</sup>. Essa interpretação vê-se, no entanto, enfraquecida pelo facto de este ser o único passo que sustentaria tal possibilidade. Além do mais, a referência ao *Basileus* poderá não estar ligada propriamente ao processo de *endeixis*, mas antes à sua função de apresentar à *Boule* um relatório sobre o festival e, portanto, também sobre eventuais incidentes que tivessem perturbado a sua realização. Desta forma, nada impediria que Cefísio apresentasse a *endeixis* aos Tasmótetas ou directamente à *Boule*<sup>75</sup>. Em todo o caso, a natureza peculiar do caso obrigou a que o painel de juízes fosse constituído unicamente por pessoas iniciadas nos Mistérios de Elêusis (1.29).

O sacrilégio relativo à colocação do ramo de suplicante afigura-se uma tentativa para mostrar que Andócides continuaria a manter um comportamento ímpio e, por conseguinte, talvez seja de aceitar a ideia, avançada pelo orador, de que se tratou de uma manobra para reforçar a incriminação, mas na qual ele não teria responsabilidades (1.116). Ainda assim, a discussão à volta deste ponto revela-se importante para esclarecer a relação entre a 'lei ancestral' (*patrios nomos*), ligada à exegese tradicional do culto de Elêusis, e o código secular, que determinava, após a revisão de 403/2, a proibição de usar qualquer lei que 'não estivesse escrita' (*agraphos nomos*) no novo código (cf. Andócides, 1. 85; 87). Embora a questão seja

<sup>73</sup> E daí a sua estreita relação com a *atimia*, enquanto diminuição da capacidade jurídica de uma pessoa e, em consequência, dos direitos que detinha. Para a aplicação da *endeixis* (e dos processos correlativos da *apagoge* e da *epehegesis*) contra tipos específicos de criminosos (*kakourgoi*, *atimoi*, *pheugontes*), vide a esclarecedora análise de HANSEN (1976).

<sup>74</sup> E.g. MACDOWELL (1962) 142.

<sup>75</sup> Vide HANSEN (1976), 28-9, que se pronuncia a favor desta leitura.

polémica, é provável que, em finais do séc. V, ainda se mantivesse viva a distinção entre a lei do Estado e a lei ritual das famílias ligadas a determinado culto e que isso se reflectisse em diferenças de terminologia; no entanto, a aplicação da lei ritual deveria depender já das autoridades seculares do Estado<sup>76</sup>.

Mais complexa é a acusação principal, bem como a sua articulação com o decreto de Isotímides, cujo eventual desrespeito teria fornecido a Cefisio o motivo para atacar Andócides. O orador não procurou negar que tivesse frequentado os templos e a Ágora, pois tal linha de defesa não teria qualquer hipótese de sucesso, já que esses factos deveriam ser bem conhecidos do público, dado o seu activo empenho na vida política, depois da fim da tirania dos Trinta. Por conseguinte, as outras possibilidades ao seu dispor a fim de rebater a acusação seriam, por um lado, desmentir que tivesse cometido *asebeia* ou que houvesse confessado esse delito; por outro, desacreditar a validade do decreto na altura em que o processo foi activado, portanto cerca de quinze anos após a sua promulgação.

Para sustentar a inocência nos escândalos de 415, Andócides viu-se na necessidade de evocar os pormenores relativos à profanação dos Mistérios (1.11-33) e à mutilação dos Hermes (34-70), fornecendo, desta forma, a principal fonte de informação sobre estes eventos. Esse conhecimento privilegiado da situação, discutido já nas secções anteriores, é só por si um indício do próprio comprometimento do orador, pelo menos no que ao caso dos Hermes diz respeito. É certo que a circunstância fortuita de haver caído do cavalo pode servir de atenuante (1.61-4), mas Andócides não deixava, por isso, de ter participado nos preparativos do crime. Por outro lado, embora ele se esforce por enquadrar a denúncia dos cúmplices numa lógica de empenho nos interesse de familiares, amigos e da própria cidade, e não tanto numa estratégia de salvar a própria vida (1.46-59), o certo é que a confissão era um reconhecimento implícito do acto de *asebeia*. Por conseguinte, clamar inocência afigura-se abusivo da parte de Andócides. De resto, como já dissemos atrás, não é improvável que o decreto de Isotímides o visasse pessoalmente e fosse uma forma de contornar a *adeia* que lhe havia sido garantida para obter a denúncia; portanto, aos olhos dos restantes Atenienses seria bem notório o seu envolvimento no escândalo.

Com isto chegámos à segunda estratégia de defesa, ou seja, mostrar que o decreto já nem sequer estaria em vigor em 400, o que equivalia a retirar a razão de ser à acusação, que se fundamentava precisamente sobre ele<sup>77</sup>. Para sustentar esta interpretação, Andócides recorda (1.71-91) amnistias, revisões e cancelamentos de várias leis, que ocorreram entre 405-3. Essas iniciativas legislativas haviam sido implementadas em quatro momentos distintos. Primeiro: em 405, fora promulgado o decreto de Patroclides (1.77-9), que devolvia os direitos cívicos a vários tipos de

<sup>76</sup> Principais linhas da argumentação em OSTWALD (1986) 161-9.

<sup>77</sup> A estratégia de defesa é bem ponderada por MACDOWELL (1962), 15-17, 194-203, cuja linha de argumentação seguimos neste ponto.

*atimoi*. O impedimento de frequentar os templos e a *Ágora*, previsto no decreto de Isotímides, constituía uma forma de *atimia* e, por conseguinte, poderia ter sido abrangido por esta medida<sup>78</sup>. Contudo, o objectivo da proposta de Patroclides não era o de cancelar todos os tipos de *atimia*, pelo que, não sendo referidas directamente as limitações decorrentes de actos de *asebeia*, afigura-se legítimo concluir que esses crimes teriam ficado de fora. O argumento *ex silentio* joga aqui contra Andócides, pois ele não deixaria passar em claro uma cláusula que se referisse directamente ao decreto de Isotímides. Segundo: em 404, foi permitido o regresso dos exilados (1.80); todavia, não há indícios de que o orador tenha sido legalmente obrigado a sair da cidade, mas apenas se sugere que o envolvimento nos escândalos e a impopularidade decorrente da denúncia dos cúmplices o tenha levado a preferir o exílio a uma existência tão limitada em Atenas, em especial para quem nutria ambições políticas. Por conseguinte, esta medida também não tem pertinência directa para o seu caso. Terceiro: em 403, foi decretada uma amnistia geral (1.81; 87), destinada a apagar as marcas de guerra civil e a dissuadir naturais desejos de vingança; desta forma, uma pessoa não poderia ser acusada de crimes cometidos antes dessa data. Foi por esta altura que Andócides regressou a Atenas, para exercer sem limitações os direitos de cidadão. Contudo, tanto o espírito como os efeitos da amnistia não se aplicavam à situação actual do orador, pois a motivação recente para o processo que agora enfrentava consistia em ele ter frequentado santuários em 400, coisa que estaria impedido de fazer por causa de um decreto promulgado em 415. Portanto, nem o crime de *asebeia* se dera no contexto da guerra civil nem a infracção de que presentemente era acusado ocorrera antes de 403. Por último, Andócides evoca o decreto de Tisâmene (1.83-4) e uma série de actos legislativos (1.87), segundo os quais teriam validade apenas as leis resultantes da revisão feita entre 410-404 e em 403/2, e que depois foram tornadas públicas por escrito. Esta última argumentação é a que tem um interesse mais directo para o caso de Andócides, pois não só a proposta de Isotímides havia sido aprovada em 415, como ainda, sendo um decreto (*psephisma*), teria um âmbito de aplicação e uma validade mais limitados que uma lei (*nomos*), pelo que estes factores se conjugam para que não fosse pertinente evocá-lo na altura em que foi instaurado o processo<sup>79</sup>.

No entanto, pese embora a pertinência relativa de cada aspecto evocado, há que reconhecer que, ao enumerar todas estas medidas, o réu teria criado no painel de juízes a sensação de gozar de uma série de amnistias sucessivas e de haver uma vontade generalizada de apagar as marcas de um passado recente e doloroso. Que a argumentação foi eficaz, prova-o a absolvição conseguida por Andócides.

<sup>78</sup> Segundo HANSEN (1976), 61-2, a proibição de frequentar os templos e a *Ágora* (bem como a correlativa interdição de exercer os direitos políticos) era equivalente a *atimia* total.

<sup>79</sup> Opinião diferente em MACDOWELL (1962) 202-3.

## IV. CONCLUSÕES

A abordagem dos escândalos de 415 mostra que um crime de *asebeia* de grande dimensão obrigava a comunidade a tomar uma reacção enérgica e eficaz, pois, se o não fizesse, corria o risco de expiar em conjunto a afronta que apenas alguns dos seus elementos haviam praticado. O conhecimento destes eventos teve grande impacto na opinião pública, em especial devido ao facto de eles ocorrerem nas vésperas de uma importante expedição militar, que haveria de marcar profundamente o futuro próximo de Atenas. Da leitura das fontes, ressalta o uso político a que os sacrilégios foram sujeitos, em particular assim que foi descoberto o envolvimento de Alcibiades. A implicação do estadista, que era a figura pública do momento, terá contribuído para avolumar a dimensão do escândalo, a ponto de transformá-lo numa ameaça à soberania popular, fazendo desconfiar de um golpe orquestrado para derrubar a democracia. Contudo, tanto na origem da mutilação dos Hermes como na da representação profana dos Mistérios de Elêusis devem ter estado motivações menos sérias, derivadas talvez dos excessos cometidos por jovens aristocratas na euforia do banquete e também do provável desejo de reforçar os laços de solidariedade que os uniam. Fizeram-no, porém, de forma demasiado visível e num contexto particularmente sensível, condicionantes que devem justificar, em boa parte, a dimensão que o escândalo alcançou.

Embora de maneira controversa, estes episódios ajudam a compreender melhor o carácter orgânico da *polis* grega, em que as dimensões religiosa e cívica estão profundamente interrelacionadas na vida em comunidade. Tal como a constituição e a célula familiar, também os deuses são garantia de sobrevivência da cidade-estado; se a sua imagem é ameaçada, o corpo social terá de reagir de forma pronta, deixando mais clara a ligação entre Estado, política e religião.

## BIBLIOGRAFIA SELECTA

- BRICKHOUSE, T.C. & SMITH, N.D. (eds.): *The trial and execution of Socrates. Sources and controversies* (New York, 2002).
- COHEN, David: *Law, sexuality, and society. The enforcement of morals in classical Athens* (Cambridge, 1991).
- DALMEYDA, Georges: *Andocide. Discours* (Paris, 1966).
- DAVIES, J. K.: *Athenian propertied families. 600-300 b.C.* (Oxford, 1971).
- DODDS, E. R.: *The Greeks and the irrational* (Berkeley, 1971).
- DOVER, K. J.: "Excursus: the Hermes and the Mysteries", in Gomme, A. W. & Andrewes, A. & Dover, K. J.: *A historical commentary on Thucydides: Books V25-VII. Vol. IV* (Oxford, 1970).
- FOLEY, Helene P.: *The Homeric Hymn to Demeter. Translation, commentary, and interpretive essays* (Princeton, 1994).
- GRAF, Fritz: "Der Mysterienprozeß", in *Grosse Prozesse im antiken Athen*, ed. L. Burckhardt & J. von Ungern-Sternberg (München, 2000), 114-27.

- HANSEN, Mogens Herman: *Apagoge, endeixis and ephegesis against kakourgoi, atimoi and pheugontes. A study in the Athenian administration of justice in the fourth century B.C.* (Odense, 1976).
- HIGNETT, C.: *A history of the Athenian constitution to the end of the fifth century B.C.* (Oxford, 1952).
- LAUNSTEIN, Diether: *Die Mysterien von Eleusis* (Stuttgart, 1987).
- LEÃO, Delfim Ferreira: *Sólon. Ética e Política* (Lisboa, 2001).
- LIPSIUS, Justus Hermann: *Das attische Recht und Rechtsverfahren*. III vols. (Leipzig, 1905-15).
- MACDOWELL, Douglas M.: *Andokides On the Mysteries* (Oxford, 1962).  
— *The law in classical Athens* (London, 1978).
- MISSIOU, Anna: *The subversive oratory of Andokides* (Cambridge, 1992).
- MURRAY, Oswyn: "The affair of the Mysteries: democracy and the drinking group", in *Sympotica. A symposium on the Symposium*, ed. O. Murray (Oxford, 1990), 149-61.
- MYLONAS, G. E.: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton, 1961).
- OSTWALD, Martin: *From popular sovereignty to the sovereignty of law* (Berkeley, 1986).
- POWELL, C.A.: "Religion and the Sicilian expedition", *Historia* 28 (1979) 15-31.
- DE ROMILLY, Jacqueline: *Alcibiade* (Paris, 1995).  
— *Thucydide. La Guerre du Péloponnèse. Livres I, II, IV et V* (Paris, 1958-67).
- DE ROMILLY, J. & BODIN, Louis: *Thucydide. La Guerre du Péloponnèse. Livres VI et VII* (Paris, 1975).
- RUDHARDT, Jean: "La définition du délit d'impieété d'après la législation attique", *Museum Helveticum* 17 (1960) 87-105.
- SCHOLZ, Peter: "Der Prozeß gegen Sokrates. Ein 'Sündenfall' der athenischen Demokratie?", in *Grosse Prozesse im antiken Athen*, ed. L. Burckhardt & J. von Ungern-Sternberg (München, 2000), 157-173.
- TODD, S.C.: *The shape of Athenian law* (Oxford, 1995).
- VERDEGEM, Simon: "On the road again. Alcibiades' restoration of the Eleusinian pompe in Plu., *Alc.* 34.3-7", in *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, eds. A. Pérez Jiménez & F. Casadesús Bordoy (Madrid, 2001), 451-9.