

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

CREONTE DE *ANTÍGONA*: UM ANTIMODELO DE CIDADANIA*

Maria do Céu G. Z. FIALHO

“Creon in the *Antigone*: an anti-model of citizenship”

However the Hegelian reading of *Antigone* is already left behind, the thesis of conflict remains identifiable, under different modalities, in those interpretations that see in the play two forces of identical dimension, or two characters equating and confronting each other. This article aims to show that the protagonist – Antigone – should be seen as the tragic heroin, under the perception that Sophocles’ spectators could have had of Creon’s acts, through the lens of the codes concerning behaviour and the legislation valid in Athens at that time. Creon can not be the tragic character, whose guilt is inferior to the fall he suffers. His behaviour as ruler makes him an autocrat, which transgresses the patterns of democratic proceeding and ignores the jurisdiction of democratic institutions. In what concerns family law, he disrespects the legal obligations determined by his statute of *ankhisteus*, towards the dead and towards Antigone, an *epikleros*; by preventing a traitor’s body from being buried, he also disregards the rules concerning an *atimos* condemned to death due to high treason and exposes the *polis* to the danger of *miasma*.

A noção de *Erwartungshorizont*, ‘horizonte de expectativa’, da obra de arte, consagrada por Robert Jauss, muito deve ao conceito, de valor primordial para a dinâmica da compreensão na hermenêutica gadameriana, de ‘situação’ e do correlativo horizonte “que abarca e envolve tudo o que é visível a partir de um lugar”. Com o que implica de amplitude e limitação, essa fronteira é, de facto, determinada pela especificidade do estar-no-mundo de cada homem, pela sua situação e historicidade, em comunidade e na sua época.

Não é alheio a esta ênfase posta pela escola de Constança na dimensão histórica da recepção da obra estética e dos códigos comunicativos múltiplos, postos em jogo

* Agradeço aos colegas José Ribeiro Ferreira e Delfim Leão as sugestões que foram fazendo no decorrer da elaboração deste trabalho.

na composição dessa obra para um público, o facto de, a partir da década de setenta do século passado, ter surgido um renovado interesse pela compreensão da tragédia como meio de problematização, na acção e destino individuais, dos conflitos e paradoxos que potencialmente existem no cosmos da pólis e a determinam – a ela e, fatalmente, ao homem que nela tem o seu lugar no mundo.

Não havia, na democracia participativa da Atenas do séc. V a.C., uma separação entre o exercício dos poderes legislativo e judicial, já que todo o indivíduo detentor da cidadania, com mais de trinta anos, pertencendo à *ekklesia*, poderia ser chamado ao exercício de um dever cívico específico, caso fosse escolhido por sorteio para fazer parte do corpo de juizes que constituíam os tribunais da cidade¹, ou a integrar a *boule* que, entre outras funções de carácter legislativo, executivo e judicial, detinha o poder de julgar criminosos apanhados em flagrante delito e de julgar crimes de alta traição ou de atentados à ordem pública².

Assim, há que ter em conta que, ao falar-se de horizonte de expectativa do público ateniense em relação à dimensão política da tragédia ática, esse horizonte é, por natureza do *politikon*, necessariamente marcado por referências jurídicas do âmbito legislativo-judicial.

Uma investigação sistemática das referências a que possamos ter acesso sobre direito ático, funcionamento de instituições, vida política ao tempo de representação do *corpus* trágico que chegou até nós tornar-se-ia extremamente útil para uma melhor compreensão da tragédia grega do séc. V a.C., da intencionalidade dos dramaturgos que a compuseram e do modo como ela pode ter sido apropriada pelo público do tempo. Pretende este pequeno trabalho, ao cingir essa investigação à figura de Creonte em *Antígona* de Sófocles, apresentar algum contributo para uma melhor compreensão do modo como o espectador ateniense possa ter entendido a dimensão de culpa na actuação do governante de Tebas e, assim, o *mythos* dramatizado por Sófocles, no que condensa de paradoxos, limitações e ameaças, potencialmente vividos na existência do homem no seu mundo – a pólis.

A leitura hegeliana, que entende ser a dimensão trágica de *Antígona* decorrente de um conflito inultrapassável entre família e estado, incarnado no confronto da filha de Édipo e de Creonte, marcou, até aos nossos dias, a compreensão da peça, ainda que os princípios ou as forças em conflito insolúvel assumam outra natureza e outro nome – mesmo na interpretação dos que criticam HEGEL. Expressivo é o caso de SEGAL³ que, não retomando HEGEL, ainda assim sustenta a tese do conflito – vestindo a tensão as roupagens de conflito entre o universo masculino e o feminino. De resto, a própria percepção que GOETHE manifesta do trágico como “um

¹ Veja-se FERREIRA (1990) 116 sqq.: após a reforma de Efialtes, foi substancialmente reduzida a esfera de poderes do Areópago ao julgamento de crimes de homicídio, incêndio, envenenamento e questões de ordem religiosa. Cf. MOSSÉ (1967) 69-70.

² Vide supra n.1 e RHODES (1972) e id. (1979) 103-114.

³ (1981) 152-206.

conflito insolúvel; mal ocorre ou se torna possível uma solução, logo o trágico se desvanece”⁴, parece ser filha da leitura de HEGEL.

Uma das consequências naturalmente advenientes da tese do conflito, como o mostra H. PATZER⁵, consiste no entendimento de que estamos perante uma tragédia de destino duplo, em que duas figuras, de estatura idêntica, se apresentam indissociáveis no seu antagonismo. Como já referi em outro lugar⁶, apresenta o livro de KNOX a dimensão inovadora, dentro da linha de leitura do conflito entre as duas figuras, de chamar a atenção para o facto de esse conflito se não situar tanto no plano dos princípios, mas no dos caracteres⁷. O carácter de Antígona determiná-la-ia, assim, não só a cumprir a tarefa que chama a si, mas a cumpri-la do modo como o faz, com determinação e inflexibilidade.

Por seu turno, o testemunho de fontes antigas, quase sempre esquecido e tão oportunamente apontado por M. H. ROCHA PEREIRA⁸, como é o caso de Demóstenes, no seu *Discurso da Embaixada* (246-247), refere-nos Creonte como tritagonista, na peça.

Representa o estudo de BULTMANN “Polis und Hades in der *Antigone* des Sophokles”⁹, publicado pela primeira vez em 1936, um valioso marco de inflexão na interpretação da peça, destacando-se da tradição hegeliana para negar a existência de dois princípios em tensão, igualmente válidos, representados por Antígona e Creonte. A protagonista age, segundo este helenista teólogo, em nome do poder do Hades como espaço e presença da própria morte que marca um limite ao poder da pólis – limite que determina a vida. É essa força irreprimível que, uma vez transgredida, arrastará Creonte.

Sem se deixar seduzir por uma outra leitura – bem viva na apropriação criadora da peça de Sófocles: a da romântica visão de uma jovem mártir, que abrirá caminho à identificação da protagonista com a mártir de todas as resistências – BULTMANN recupera o papel central que Sófocles quis atribuir à filha de Édipo. A figura que ela arrasta para a destruição não há-de ter, necessariamente, a dimensão trágica que é a sua.

Como poderá o espectador ateniense apreender a acção do governante de Tebas – aquele espaço que é, por vocação, na tragédia representada em Atenas, o da dissonância e da perturbação potencial da identidade, problematizadas e projectadas sobre a alteridade¹⁰?

⁴ Carta ao Chanceler von Mueller, 6 de Junho de 1824.

⁵ PATZER (1978).

⁶ FIALHO (2000).

⁷ KNOX (1964).

⁸ (2003) 299.

⁹ O artigo, publicado na revista *Philologus*, é reeditado por DILLER (1967) 311-324.

¹⁰ Sobre o significado e função da representação do espaço de Tebas na tragédia ática, veja-se ZEITLIN (1986) 101-141.

Antes de mais, há que considerar a hipótese de que a questão dos funerais já estivesse presente no ciclo épico tebano, embora, como observa FLASHAR¹¹, nada o prove, sendo a primeira referência à proibição de cerimónias fúnebres de 475, dos *Eleusínios* de Ésquilo (53-54 *TrGF* Radt), em que Creonte, como rei de Tebas, a impõe, mas não consegue fazê-la cumprir, pois é obrigado a revogar tal decisão por acção de Teseu, que cerca a cidade, movido pela súplica das mães dos que caíram no combate¹².

Tal como em *Ajax*, Sófocles concebeu em *Antígona* um prólogo em que acontecimentos recentes são expostos e determinam a disposição de personagens em cena, sem que o Coro, na sua entrada no párodo, deles haja sido informado. Assim deixa o dramaturgo, como nota FLASHAR¹³, livre espaço para que os Anciãos de Tebas saúdem, jubilosos, a manhã que nasce, como o despontar de um novo tempo de paz e estabilidade, após a vitória na guerra civil, sem conhecer o édito de Creonte nem a disposição de Antígona – o que assumirá particular importância para delinear a sua reacção à notícia posterior de tentativa de prestação de honras fúnebres a Polínicos por mão, para si, anónima.

Será, pois, aos olhos do espectador que Creonte há-de anunciar, no início do episódio I, o édito proclamado sobre o destino dos dois cadáveres. Quer o conjunto dos Anciãos de Tebas sugira quase uma espécie de Gerusia¹⁴, quer represente apenas aquele grupo de cidadãos que, pela sua experiência e sabedoria adquirida com os anos, goza de um particular estatuto de respeitabilidade¹⁵, o espectador, pelo confronto de informações que extrai do texto trágico, fica a perceber que o édito foi proclamado aos cidadãos (26-28) e só no episódio I dado a conhecer ao Coro.

A fundamentação do édito, assim como da legislação que Creonte anuncia vir a criar (191), parte do subjectivo critério da dedicação do governante ao bem do estado e do seu justo discernimento – sobre todos os cidadãos – daquilo em que consiste o bem do estado: critério, afinal, sistematicamente presente na retórica de todos os ditadores.

A *rhexis* de entrada de Creonte (162-210) desenvolve-se de acordo com uma estratégia de construção do discurso que pretende acentuar três momentos fundamentais: a legitimidade do seu exercício do poder, após a morte de Édipo e da sua linha dinástica directa, cabendo ao parente mais próximo suceder-lhe (162-174); a

¹¹ (2000) 60.

¹² Em dois epínicios (*N.* 9 e *O.* 6, respectivamente de 474 e 468) se refere Píndaro a sete piras dos guerreiros mortos – incluído está, pois, Polínicos.

¹³ *Ibid.* 64-65.

¹⁴ *Ibid.* p. 63.

¹⁵ A respeitabilidade do ancião, pela sua experiência e sabedoria, é bem visível já nos *Poemas Homéricos*, quer através do tratamento da figura de Nestor, de Quíron, preceptor de Aquiles, quer em contextos como o belo símile de *Il.* 3, que compara o conselho dos Anciãos de Tróia a cigarras de voz melodiosa.

profissão de convicções políticas e a apresentação de intenções, decorrentes do critério de devoção à pólis e ao bem comum (175-191); a apresentação do édito sobre o destino dos cadáveres de Etéocles e de Polinices, fundamentado no núcleo anterior do discurso (192-210).

É particularmente expressivo o modo como Sófocles configura o remate da primeira secção do discurso, pondo na boca de Creonte a justificação para o facto de deter “todos os poderes e o trono, *na minha qualidade de parente mais próximo na linha sucessória dos que morreram*”: *genous kat’ankhisteia ton ololoton*. Ora, o *ankhisteus*, pressuposta a existência de laços de consanguinidade, não é, necessariamente, o parente mais próximo por esse mesmo critério de consanguinidade, mas o herdeiro de deveres e direitos numa família, à luz da lei ateniense¹⁶. Assim o atestam fontes várias, da comédia e da oratória¹⁷.

O direito de sucessão no poder é bem consciente para Creonte mas, no entanto, de acordo com os recursos expressivos mais peculiares a Sófocles, ao falar das prerrogativas da *ankhisteia* em relação aos mortos, não vê que de tais laços decorre o dever de providenciar as suas cerimónias fúnebres. Não se trata de afirmação da legitimidade de sobreposição de razões de estado a vínculos de natureza familiar, mas de pura cegueira, decorrente da visão autocrática já manifestada neste discurso e agravada no decorrer da peça. Que todo o cadáver tem direito a ser sepultado e todo o responsável militar e político o dever de providenciar a sua sepultura, ainda que com risco da própria segurança, atesta-o o tristemente célebre processo dos generais das Arginusas, já em finais do séc. V¹⁸.

A pólis é sensível a este imperativo do direito natural, assumindo os seus órgãos de governo a vigilância do seu cumprimento e o papel de juiz das infracções cometidas. Ainda que um morto houvesse cometido, em vida, o crime de alta traição, não vedava a lei ateniense aos seus familiares – ao *ankhisteus*, afinal – a sepultura para além dos confins da pólis. Assim se evitava a contaminação da terra-mãe pelo cadáver do traidor sem que, com isso, se alimentasse o *miasma* de um corpo insepulto, pertencente por vocação ao espaço ínfero, a apodrecer à face da terra. Aquilo que Creonte preconiza representa, como o nota SEGAL¹⁹, o retrocesso a um estágio precivilizacional, antipódico da consciência cívica do *polites* ateniense. O modo como o preconiza, na terceira secção do discurso, justificado pelo seu programa de acção política e devoção à coisa pública afirmado na segunda secção da *rhexis*, é, de facto, verdadeiramente chocante para um grego (205-206): Polinices ficaria “insepulto ... o seu corpo, repasto à mercê das aves e dos cães, convertido em espectáculo vergonhoso”.

¹⁶ Sobre a *ankhisteia* e o epiclerato, veja-se TODD (1993) 216-219 e 228-231.

¹⁷ E.g. Aristófanes, *Av*. 1661: vide DUNBAR (1995) *comm. ad* 1661-1666; Demóstenes, 43.51; Iseu, 6.47; 7.20.

¹⁸ Vide BURCKHARDT e UNGERN-STERNBERG (2000) 128-143.

¹⁹ (1981) 173 sqq.

Os versos lembram o quadro de guerra da abertura da *Iliada*, consequência da ira de Aquiles, num tempo mítico de que a realidade da pólis está distante. A repartição de destinos decretada – ritos fúnebres para Etéocles, exposição do cadáver para Polinices – merece ainda atenção na sua formulação (194-198): “a Etéocles ... será dada sepultura num túmulo e executar-se-ão todos aqueles ritos sagrados que chegam até aos mortos mais nobres, lá em baixo; mas quanto àquele que é do mesmo sangue (*xynaimon*) – refiro-me a Polinices ...”

Perceptível é, nestas palavras, a consciência de que as exéquias prestadas pelos vivos têm repercussão no espaço ínfero. De facto, só a sepultura permite o acesso das *psychai* ao Hades. Mas esta consciência deixa já trair, em Creonte, a insensata e vã disposição de estender a eficácia do seu poder a um âmbito – o do espaço dos mortos – que se encontra fora da alçada humana. A pena de morte, associada a confiscação de bens e proibição de sepultura (*ataphia*), sendo aplicada a crimes de alta traição ou de ofensas aos deuses²⁰, ou ainda a homicídios premeditados²¹, apenas proíbe que os corpos sejam sepultados em terra da Ática, sem libertar nem impedir os familiares do morto de lhe prestarem honras fúnebres e lhe darem sepultura²².

Por seu turno, os laços de consanguinidade referidos entre Etéocles e Polinices envolvem o próprio Creonte, sem que disso se dê conta: o que atesta a consequência extrema da sua subversão do conceito de vínculos que unem os *philoí*. *Philos* é, para Creonte, não o parente nem o amigo mas o aliado político.

Ao converter a infracção a imperativos do direito natural, radicados nos laços entre o homem, a natureza e o divino, em édito, Creonte aparece, à partida, no teatro de Atenas, simultaneamente como o cidadão que transgride os estatutos da *ankhisteia* e o governante que desrespeita o funcionamento dos órgãos de governo, proclamando leis que, além do mais, violam o próprio carácter sagrado da harmonia e repartição de esferas, na natureza, onde tem raízes o direito natural. Não podia o espectador ateniense, para além do mais, deixar de pensar nas consequências para aquele cidadão que ousasse fazer aprovar na *ekklesia* propostas que atentassem contra as leis da cidade: ser-lhe-ia levantado um processo – *graphe paranomon* – e esperá-lo-ia a pena de pagamento de uma pesada multa.

Referi anteriormente que a exposição de cadáveres constitui uma das fontes de *miasma* para a terra e para a comunidade. O *miasma*, mancha de carácter físico-moral, provocado por uma grave agressão à ordem e leis da *physis* (entendida esta, no sagrado da sua intocabilidade, como fonte de vida, com leis próprias, de que o elemento divino faz parte, e como harmonia e ordem dessa vida, de que o divino é entidade vigilante, árbitro e detentor do poder de penalizar e repor), suscitado, por exemplo, por sacrilégios ou homicídios, conspurca física e moralmente, não apenas o seu causador, o *miastor*, mas todo o chão em que ocorre e toda a comunidade que

²⁰ Xenofonte, *Hell.* 1.7.22.

²¹ Demóstenes, 24.7; Lísias, 1.50.

²² Das várias gradações de *atimia* (perda de direitos cívicos como pena aplicada a crimes diversos, que podia chegar à própria condenação à morte) se ocupou D. LEÃO, em texto a publicar.

nele vive e com quem o *miastor* trata. Adequa-se ao seu efeito a noção de contágio²³. Para que este seja evitado, prevê-se para o autor de homicídio ainda que involuntário, a pena de exílio²⁴. Estamos perante conceitos que ainda sobrevivem ao tempo em que *Antígona* possivelmente foi representada – cerca de 442 a.C. –, assim como *Rei Édipo*, e que provêm de tempos ancestrais, em que a competência para julgar certos crimes estava ligada à esfera do religioso²⁵. Diversa será a perspectiva em finais do séc. V, como o documenta *Édipo em Colono*, testemunhando uma mudança de percepção da noção de culpa, associada à consciência, que desponta, de responsabilidade.

Todavia, quando *Antígona* foi representada nos Festivais Dramáticos, o discurso concebido por Sófocles para a primeira manifestação pública de Creonte só podia ter como objectivo, pelo que foi exposto, fazer deste um *miastor* no exercício de um poder autocrático.

É sintomático que o Coro se desvincule, à partida, da decisão de Creonte, negando-se a zelar pelo cumprimento do édito. Se o faz, com frieza, invocando o argumento da avançada idade (216), deixa transparecer, logo depois, que começa a tomar consciência de que a oposição frontal ao tirano representa um risco de vida (“ninguém é assim tão louco a ponto de desejar a morte”, 220). Assim entendo, como prudente compromisso entre o dever sentido de alertar Creonte para o carácter inaceitável da sua decisão e a sua própria sobrevivência, a sugestão feita pelo Coro, quando, em breve, o Guarda vem anunciar que alguém cobriu de terra o cadáver, de que o gesto tenha origem divina (278-279) – é que os deuses não podem sancionar a decisão do autocrata.

Não cabe analisar aqui, circunstanciadamente, a caracterização do Coro, que já foi feita, a seu tempo, em outro contexto²⁶. Apenas noto que, convertido em porta-voz da cidade, nele se identifica o que Hémon denuncia a Creonte: a cidade tem medo de falar perante um tirano de quem, cada vez mais, se afasta. A simpatia manifestada pelo Coro a Antígona, ainda que reticente, frente a Creonte, apenas encontra reserva nos traços de excesso e irredutibilidade da filha de Édipo, que não só cumpre os deveres familiares para com os mortos, mas o faz, desde o prólogo, denunciando a aspereza de um *ethos* que se diz ter “nascido para amar, não para odiar” e ameaça, no entanto, com o seu ódio, Ismena. À disposição para morrer, formulada por Antígona no prólogo, corresponde, no confronto Antígona-Creonte, a provocação de quem escolheu, previamente, a morte e preferiu, aos laços que unem os elementos vivos do *oikos*, uma primordial referência ao Hades.

²³ Sobre o conceito e a história de miasma veja-se ADKINS (1960) 86-115, bem como PARKER (1983).

²⁴ Veja-se PARKER (1983) 104-143.

²⁵ É expressivo exemplo do efeito da presença do *miastor* na pólis a epidemia que assola Tebas em *Rei Édipo*, sem que Édipo saiba que é ele, como parricida incestuoso, a verdadeira causa da perturbação da natureza. Veja-se FIALHO (1992) 49-106.

²⁶ FIALHO (2000).

Não me parece, no entanto, que Creonte evolua de uma pura e genuína disposição inicial de governo da cidade, pautado pela *sophrosyne* política, como entendem alguns, até à tirania aberta e manifesta, visível no seu confronto com Hémon. A progressão dramática apenas contribui para acentuar, cada vez mais, traços já patentes no início do episódio I, segundo a estratégia dramatúrgica sofocliana de fazer desfilar uma galeria de figuras para, por contraste, realçar os traços daquela que permanece em cena.

O exacerbar dos traços de Creonte ganha, de facto, elementos adicionais que confirmam e aprofundam a sua caracterização primeira até ao paroxismo da impiedade, no confronto com Tirésias. No episódio II, no momento em que o Guarda traz Antígona à presença do soberano, a coragem desafrontada da jovem, não isenta de desafio, encontra a sentença de morte sem o julgamento prévio a que todo o réu tinha direito nos vários tribunais da pólis. Creonte comuta a pena de lapidação pública (*leusmos*), associada a crimes de alta traição, anunciada no prólogo, para a de emparedamento, a fim de evitar um *miasma* de sua responsabilidade pelo derramamento de sangue de uma familiar, sem ver que, afinal, a cidade está contaminada pelo cadáver insepulto de Polinices. Mas nem a aplicação da pena de lapidação ou de emparedamento decorrem da intervenção judicial de representantes da pólis: para casos de alta traição, ainda que este o fosse, seria, em Atenas, em princípio, a *boule* o órgão competente ou a *ekklesia* a partir de acusação formalizada por parte da *boule*²⁷.

Num primeiro impulso, Creonte condenará também Ismena à morte – ainda que por mera suspeita de conivência, sem culpa formada (486 *sqq.*): “pode ela [Antígona] ser nossa sobrinha ou mais próxima de nós pelo sangue do que qualquer outro dos que habitam no meu lar. Ela e a outra, que é da mesma origem, não escaparão à pior das sortes.” Só a intervenção discreta do Coro, em 770 *sqq.*, salvará a segunda das filhas de Édipo. As reacções, em Atenas, após o posterior julgamento dos generais das Arginusas, deitam luz sobre o modo como a pólis poderia entender uma situação de condenação sem acusação fundamentada e julgamento prévio individual.

O vínculo familiar referido por Creonte aviva, na consciência do espectador ateniense, o seu próprio horizonte jurídico de deveres do *ankhisteus* para com a *epikleros*, a herdeira, numa casa que não garante a linha de sucessão masculina²⁸. Compete ao *ankhisteus* tomá-la com esposa, para assegurar a permanência do património na mesma família ou, tendo já desposado outra mulher, dá-la como esposa ao seu consanguíneo mais próximo: este é, para o caso, Hémon. O noivado existente entre Antígona e Hémon, ainda que o Coro, no estásimo III, reconheça em Hémon o efeito de Eros e Afrodite, contra quem Creonte actua, justificar-se-ia, agora mais

²⁷ TODD *op. cit.* 114.

²⁸ Enquadrado no direito de herança, salvaguardado por Sólon, já o estadista-legislador prevê direitos e deveres inerentes ao estatuto da *epikleros* e do seu *ankhisteus*. Veja-se LEÃO (2001) 369 *sqq.*

do que nunca, pelo estatuto do epiclerato. Creonte tem-no em nenhuma conta, perante a firme disposição de condenar Antígona (568-569):

ISMENA

Pois tu vais matar a noiva do teu próprio filho?!

CREONTE

Outros campos há para lavar.

Mas a disposição de Creonte vai mais fundo: a sua indiferença pelo estatuto de epiclerato de Antígona traduz o desrespeito pelo próprio fundamento da noção de património e de casa (*oikos*), anterior à lei e radicado no carácter sagrado dos laços de consanguinidade – o mesmo âmbito, afinal, que confere sentido ao direito e dever de dar sepultura aos parentes. Diz Creonte a Hémon (654 *sqq.*):

Despreza-a pela sua inimizade, deixa que essa rapariga vá desposar alguém no Hades... ela bem pode invocar Zeus protector da consanguinidade.

Dominado pela sua visão autocrática, Creonte distancia-se, cada vez mais, da cidade, com cuja sensibilidade o Coro se identifica de modo cada vez mais nítido. E o julgamento da cidade, partindo desse *sensus communis* que tem como horizonte os fundamentos sagrados da harmonia entre o homem e a natureza em que se integra, formulado no comentário clandestino a que o medo força, nobilita Antígona e condena Creonte (692-700):

Mas a mim é-me dado escutar na sombra como a cidade lamenta essa rapariga: ela, que de entre todas as mulheres era quem menos o merecia, vai morrer de maneira tão vil, depois de ter praticado gloriosas acções; ela, que não consentiu que o seu próprio irmão, caído em combate, ficasse insepulto e fosse destroçado por cães vorazes ou por alguma ave. Não é ela digna de excelsas honras? Assim correm os comentários, na sombra e no silêncio.

É precisamente essa falta de participação do *sensus communis*, mascarada, de começo, pela retórica de todo o ditador em início de carreira, que se desvela no conflito entre Creonte e Hémon, exprimindo aquele a sua concepção de exercício do poder como manifestação de posse (738-739):

HÉMON

Não há estado algum que pertença a um homem só.

CREONTE

Pois o estado não vale como propriedade de quem o governa?!

É esta concepção que permite a Creonte falar da ordem na cidade com recurso a uma metáfora vinda do universo da domesticação de animais – a do freio (477-478). Ésquilo havia utilizado a correlação jugo-freio, em *Os Persas*, representados em 472, ao serviço da caracterização progressiva da *hybris* de Xerxes, no seu desres-

peito pelo carácter sagrado da ordenação do universo, que assim separa o que é, por natureza, diferente – Ásia e Europa ou Persas e Gregos. O jugo e o freio são ainda, na peça esquiliana, suporte expressivo de uma diferença que se traduz na concepção de exercício do poder e de relação entre governante e cidadãos: meros súbditos, a quem o senhor todo-poderoso, à maneira asiática, domina pelo medo silenciador. Uma vez enfraquecido o poder do imperador, o freio e o jugo do medo não dominarão mais as línguas (591-597).

Em *Antígona*, o Coro havia entoado, há pouco, o estásimo I em que, de entre as várias aquisições que constituem a civilização, havia sido enumerada, entre outras, a arte de dominar, pelo jugo, os cavalos. Quanto às relações dentro do *oikos*, dos seus próximos consigo, Creonte aplica a palavra e a noção de escravo (*doulos*, 479), considerando a desobediência como *hybris*, numa nítida tendência de sacralização do seu poder.

Convertendo a sua vontade em horizonte normativo, Creonte utiliza, para designar as suas disposições, como nota MEIER, o termo *nomos* (cf. e.g. 481). Por *nomos* se entendia, no grego arcaico, antes de mais, entre as variantes semânticas que a palavra possuía, a acepção-base de *consuetudo* – a tradição que dá origem e fundamenta disposições legais, também denominadas por *thesmoi* –, assim como o direito e a lei, enquanto conjunto de normas (as leis)²⁹. Nota o historiador que, pelo facto de, a partir do séc. VI a. C., ter crescido progressiva e substancialmente o *corpus* da legislação, a dominante semântica de *nomos* vai-se deslocando também, progressivamente, do âmbito do não-escrito para o escrito. *Antígona* atesta, para MEIER, um momento de necessidade de recuperação do sentido de *nomos* como lei natural, primordial e não escrita, enquanto tal, frente a deliberações assumidas (para o caso, arbitrariamente e contra o direito que *nomos* começa por designar).

Ganha, assim, uma outra dimensão, à luz do observado, a célebre resposta de Antígona a Creonte (450-455):

CREONTE

E ousaste, então, transgredir estas leis (*nomous*)?

ANTÍGONA

É que essas não foi Zeus quem as proclamou, nem a Justiça, que coabita com os deuses infernais, estabeleceu tais leis (*nomous*) para os homens. Eu entendi que os teus éditos (*kerygmata*) não tinham tal força que mortal algum pudesse ultrapassar os preceitos (*nomima*) não escritos e imutáveis dos deuses.

Antígona repõe a verdadeira fonte de *nomos* enquanto usa, intencionalmente, *kerygma* para designar as proclamações de Creonte.

Tiranía e *hybris* vão a par, tal como Sófocles o denuncia no estásimo II de Rei Édipo. Ao paroxismo da tiranía corresponderá, no confronto com Tirésias, o paro-

²⁹ (1988) 219.

xismo da *hybris*: perante o profeta, Creonte persiste na sua decisão de manter o cadáver de Polinices insepulto e não ceder, “nem mesmo temendo esse miasma” (1042).

Assim, a queda de Creonte, que se anuncia iminente, atingi-lo-á exactamente naquilo que, na sua vivência na pólis, ofendeu: no *oikos*, o seu *oikos*, agora destruído, sem descendência nem casamento, e na sua autoridade perdida de governante a quem o Coro censura, no final, amargamente, solto das peias do medo. Proporcional à sua *hybris*, à transgressão e desrespeito pelos valores e fundamentos das normas que regulam a vida da pólis é a dimensão da sua ruína. Assim o deve ter entendido o público ateniense.

Não se aplica, pois, a Creonte, a leitura aristotélica do carácter que, agindo na tragédia, se revela de virtude superior ao comum dos espectadores, embora não sendo perfeito, e a partir de cuja acção e destino é possível o efeito de compaixão e temor no público. Recordando a pertinente observação de VON FRITZ³⁰, para haver efeito trágico é necessário que o ‘castigo’ do herói seja desproporcional em relação ao seu erro. Não é, de facto, o caso de Creonte. O tirano não possui o perfil e grandeza de uma figura trágica: essa, é Antígona, cujo agir se radicaliza não apenas pela sua própria natureza, mas pela força das circunstâncias, numa pólis subvertida, ao sabor da tirania.

BIBLIOGRAFIA

I. EDIÇÕES, TRADUÇÕES E COMENTÁRIOS

FERREIRA, J. R., FIALHO M. C. & ROCHA PEREIRA M. H.: *Sófocles. Tragédias*, introd. trad. (Coimbra, 2003).

GRIFFITH, M.: *Sophocles. Antigone* ed. comm. (Cambridge, 1999).

JEBB R. C.: *Sophocles. The plays and fragments I-VII*, ed. comm. trad. (Cambridge 1906-1924).

KAMERBEK, J. C.: *The plays of Sophocles. Commentaries*, I-VII (Leiden, 1953-1984).

LLOYD-JONES, H. & WILSON, N. G.: *Sophoclis tragoediae* (Oxford, 1990).

ROHDICH, H.: *Antigone. Beitrag zu einer Theorie des sophokleischen Helden* (Heidelberg, 1980).

MUELLER, G.: *Sophocles. Antigone* Erl. Einl. (Heidelberg 1967).

II. ESTUDOS

ADKINS, A.: *Merit and responsibility. A study on Greek values* (Oxford, 1960).

BULTMANN, R.: “Polis und Hades in der *Antigone* des Sophokles”, in *Sophokles*, ed. H. Diller (Darmstadt, 1967) 311-324.

³⁰ (1962) 1-112.

- BURCKHARDT, L. & v. UNGERN-STERNBERG, J.: *Grosse Prozesse im antiken Athen* (Muenchen, 2000).
- FERREIRA, J. R.: *A democracia na Grécia Antiga* (Coimbra, 1990).
- FIALHO, M. C.: *Luz e trevas no teatro de Sófocles* (Coimbra, 1992).
- “Sobre o trágico em *Antígona* de Sófocles”, in *Estudos sobre Antígona*, ed. V. Jabouille (Lisboa, 2000).
- FLASHAR, H.: *Sophokles. Dichter im demokratischen Athen* (Muenchen, 2000).
- VON FRITZ, K.: “Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit”, in *Antike und moderne Tragoedie* (Berlin, 1962) 1-112.
- KNOX, B. M. W.: *The heroic temper. Studies in Sophoclean tragedy* (Univ. of California Press, 1964).
- LEÃO, D. F.: *Sólon. Ética e Política* (Lisboa, 2001).
- “Cidadania e exclusão” (no prelo).
- MEIER, C.: *Die politische Kunst der Tragoedie* (Muenchen, 1988).
- MOSSÉ, C.: *Les institutions grecques* (Paris, 1967).
- PARKER, R.: *Miasma: pollution and purification in early Greek religion* (Oxford, 1983).
- PATZER, H.: *Hauptperson und tragischer Held in Sophokles Antigone*, Sitzungsberichte Frankfurt am Main, 15, 2 (Wiesbaden, 1978).
- RHODES, P.: *The Athenian Boule* (Oxford, 1972).
- “Eisangelia in Athens”, *JHS* 99 (1979) 103-104.
- SEGAL, Ch.: *Tragedy and Civilisation* (Cambridge, 1981).
- TODD, S. C.: *The shape of Athenian law* (Oxford, 1993).
- WINNINGTON-INGRAM, R. P.: *Sophocles. An interpretation* (Cambridge, 1980).
- ZEITLIN, F.: “Thebes: theatre of Self and Society in Greek drama”, in *Greek tragedy and political theory* ed. P. Euben (Berkeley, 1986) 101-141.