

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ALEXSANDER DE SOUZA NETTO SALLES

**O NASCIMENTO DA *PARRHESÍA* E O PROCESSO DE LAICIZAÇÃO DA *PÓLIS*
GREGA: UMA ANÁLISE A PARTIR DAS TRAGÉDIAS DE EURÍPIDES**

Niterói

2020

ALEXSANDER DE SOUZA NETTO SALLES

**O NASCIMENTO DA *PARRHESÍA* E O PROCESSO DE LAICIZAÇÃO DA *PÓLIS*
GREGA: UMA ANÁLISE A PARTIR DAS TRAGÉDIAS DE EURÍPIDES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense para fins de avaliação e obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Alice Bitencourt Haddad

Niterói

2020

FICHA CATALOGRÁFICA

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

FOLHA DE APROVAÇÃO

ALEXSANDER DE SOUZA NETTO SALLES

O NASCIMENTO DA *PARRHESÍA* E O PROCESSO DE LAICIZAÇÃO DA *PÓLIS* GREGA: UMA ANÁLISE A PARTIR DAS TRAGÉDIAS DE EURÍPIDES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense para fins de avaliação e obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: _____ de _____ de 2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dra. Alice Bitencourt Haddad (orientadora)
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Alexandre da Silva Costa (coorientador)
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Luis Felipe Bellintani Ribeiro
Universidade Federal Fluminense

Prof^ª. Dra. Luisa Severo Buarque de Holanda
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Aos meus pais...

AGRADECIMENTOS

Ao meu Deus...por Sua Palavra, sem a qual a minha alma desfalece.

Agradeço aos meus pais, Alexsander (*in memorian*) e Neiva, por cada fala que lapidou o meu caráter.

À minha amada Isabela, pelas palavras de ânimo que, por vezes, carece o filósofo que aqui escreve; e claro, acima de tudo, por todo amor que me restaura.

Aos meus irmãos Thiago e Rebeca...pelos gracejos que aquecem o coração.

Aos queridos irmãos Hayon, Ramon, Iuri, Knupp e André...ótimos “temperos existenciais”.

À minha orientadora, Prof^a. Dra. Alice Bitencourt Haddad, por, generosamente, me acolher em tempos difíceis e, claro, por acreditar neste trabalho.

Aos Professores do Departamento de Filosofia: Drs Alexandre Costa, Tereza Calomeni, Luis Bellintani, Alice Haddad (novamente), Marcus Reis...vocês me inspiram.

À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior...pela concessão da bolsa de estudo.

A vida e a morte estão sob o poder da língua, e os que a utilizam adequadamente comerão de seu fruto” (*Provérbios* cap.18 vv.21)

RESUMO

O termo *parrhesía* é de crucial importância para a compreensão da estrutura política ateniense que imperou no período clássico grego. Estrutura essa que contava com a presença das assembleias democráticas e com os famosos oráculos de Apolo. Assim, a presente dissertação tem por objetivo inicial esquadrihar os múltiplos significados de *parrhesía*, valendo-se para isso, de uma apurada busca filológica desse termo. Para tornar ainda mais precisa a definição de *parrhesía* teremos como material principal de nossas análises as seguintes tragédias de Eurípides: *Hipólito*, *Electra*, *As Fenícias*, *Orestes*, *As Bacantes* e *Íon*. Nos debruçaremos sobre tais peças porque, até provem o contrário, os primeiros registros de *parrhesía* estão em tais obras. Por fim, será feita uma análise da relação entre *parrhesía* e discurso oracular, no intuito de concluirmos se é possível eleger a *parrhesía* como um catalisador fundamental do paulatino processo de laicização da *pólis* ateniense.

Palavras-chave: 1. *Parrhesía*. 2. Democracia grega. 3. Oráculo de Apolo. 4. Filosofia Antiga. 5. Laicização.

ABSTRACT

The term *parrhesía* is of crucial importance for the comprehension of the Athenian political structure that prevailed in the classical Greek period. This structure was attended by democratic assemblies and the famous oracles of Apollo. Thus, the present dissertation has its initial objective to research the multiple meanings of *parrhesía*, based on a refined philological search for that term. In addition, to make the definition of *parrhesía* even more precise, the following tragedies by Euripides will be the main material of our analysis: *Hippolytus*, *Electra*, *Phoenissae*, *Orestes*, *Bacchae*, *Ion*. Let's look at these pieces because, until they prove otherwise, the first records of *parrhesía* are in these works. Finally, an analysis of the relationship between *parrhesía* and oracular speech will be made, in order to conclude whether it is possible to choose *parrhesía* as a fundamental catalyst for the gradual process of laicization of the Athenian polis.

Keywords: 1. *Parrhesía*. 2. Greek Democracy. 3. Oracle of Apollo. 4. Ancient Philosophy. 5. Laicization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1	3
1.1 Etimologia do vocábulo <i>Parrhesía</i> : πᾶν e ρῆσις	3
1.2 Há relação entre <i>parrhesía</i> e catarse?	7
1.3 Sobre as fontes textuais que contêm o vocábulo <i>parrhesía</i>	11
1.4 Os registros de <i>parrhesía</i> em <i>Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres</i> , de Diógenes Laércio.	12
1.5 A <i>parrhesía</i> em Símon	13
1.6 A <i>parrhesía</i> em Diógenes, o cínico	15
1.7 A <i>parrhesía</i> em Menêdemos	16
1.8 A <i>parrhesía</i> em Bíon	17
1.9 A <i>parrhesía</i> em Teodoros	18
1.10 A <i>parrhesía</i> em alguns escritos de Isócrates, Xenofonte, Teofrasto Platão e Aristóteles	22
1.10.1 A <i>parrhesía</i> em Isócrates	23
1.10.2 Xenofonte.....	26
1.10.3 Teofrasto.....	27
1.10.4 Platão	28
1.10.5 Aristóteles	29
1.11 Παρρησιαστής (<i>parrhesiastés</i>): um termo cognato de <i>parrhesía</i>	31
1.11.1 <i>Parrhesiastés</i> : Anácaris, Mnêdemos, Arcesílaos e Aristóteles	32
CAPÍTULO 2	35
2.1 Dois fragmentos parrhesiásticos	35
2.2 <i>Hipólito</i>	37
2.3 <i>Electra</i>	46
2.4 <i>As Fenícias</i>	54
2.5 <i>Orestes</i>	61

2.6 <i>As Bacantes</i>	72
CAPÍTULO 3	81
3.1 <i>Íon</i>	81
3.2 O exercício da <i>parrhesía</i> frente aos oráculos	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	107

INTRODUÇÃO

Durante a leitura de *A Hermenêutica do Sujeito* e *A Coragem da Verdade* (ambos cursos ministrados por Foucault no Collège de France), interessei-me pelo vocábulo *parrhesía*. Na época, pesquisava sobre o movimento filosófico Cínico e, como é sabido, a *parrhesía* é um dos pilares fundamentais do Cinismo. A partir desse momento, tomei a *parrhesía* como objeto principal dos meus estudos, o que me levou a elaborar o projeto que deu corpo a este trabalho.

Inicialmente, me pareceu interessante fazer uma história da *parrhesía*, onde o ponto de partida seria o período clássico grego e o destino seria a contemporaneidade. Entretanto, ao fazer o levantamento bibliográfico e mapear os textos que mencionavam esse termo, descobri de imediato que se tratava de uma tarefa hercúlea e imprudente, tendo em vista o tempo imposto para concluir essa tarefa. Assim, optei por examinar o surgimento da *parrhesía*, isto é, a sua origem. Por conta disso, algumas tragédias de Eurípides se tornaram o material principal da pesquisa, pois, até onde temos notícia, não existe documento mais antigo que registrou *parrhesía* do que tais tragédias.

A presente pesquisa está estruturada em três capítulos, os quais, por sua vez, foram articulados por duas questões: 1) o que fora a *parrhesía*? e 2) o exercício da *parrhesía* provocou o afastamento do oráculo de Delfos nas decisões políticas atenienses, inaugurando, desse modo, o início da “laicização da *pólis*”?

O primeiro capítulo, portanto, convida o leitor a uma análise filológica do vocábulo *parrhesía*. Nessa primeira etapa nos valem de alguns dicionários, dentre eles o de Henry Liddell e Robert Scott, a fim de iniciarmos a nossa análise, tendo como ponto de partida a busca pelo significado dos dois termos que compõem *parrhesía*: $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ ($\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$, $\pi\acute{\alpha}\nu$), *pân* e $\rho\eta\sigma\iota\varsigma$, *rhêsis*. A partir desse movimento, procuramos deixar em aberto algumas indagações que apareceram durante o percurso investigativo, assim como parte da própria definição de *parrhesía*. Optamos por pensar a palavra junto ao leitor, omitindo desse capítulo o denso arcabouço teórico que viria no capítulo posterior. Porém, utilizamos alguns autores, como Platão e Aristóteles, e partes da doxografia de Diógenes Laércio, como margem do que poderíamos entender como *parrhesía*, justamente com a intenção de não haver nenhuma interpretação exagerada. Encerramos o capítulo com a análise de um dos termos cognatos de *parrhesía*, *parrhesiasta*. Estabelecemos não tratar de todos os cognatos desse vocábulo, pois, como falaremos em seguida, o corte da nossa pesquisa está nas tragédias euripidianas.

Por sua vez, o capítulo de número dois retoma as questões levantadas no capítulo primeiro, com o intuito de, agora sim, indicar com exatidão o significado de *parrhesía*. Para isso, selecionamos os textos que primeiramente (ao menos até a elaboração da presente dissertação) assinalaram o termo *parrhesía*. Descobrimos que os textos protagonistas desses registros são seis tragédias, todas de Eurípides. Não à toa, o nosso autor base é esse tragediógrafo. Assim, é a partir de suas tragédias que definimos o conceito de *parrhesía*, a nossa pesquisa, portanto, não é uma história da *parrhesía*, mas sim sobre aquilo que podemos chamar de origem do termo.

Debruçamo-nos sobre a peça *Hipólito*, *Electra*, *As Fenícias*, *Orestes*, *As Bacantes* e *Íon*, a qual fora analisada no capítulo terceiro. Todas essas tragédias nos deram o material necessário para a conceituação de *parrhesía*, além é claro, da vasta bibliografia de apoio que utilizamos. Ao final do capítulo dois, optamos por fixar o seguinte significado de *parrhesía*: “a possibilidade de dizer tudo com franqueza”. Contudo, esse vocábulo percorre um leque de significados que vai desde “liberdade de expressão”, “fala franca” a “incontinência verbal”, “tagarelice”. Todos os versos parrhesiásticos (que contêm *parrhesía*) das tragédias foram contrastados por mais de uma tradução, ou seja, antes de adotarmos a nossa própria tradução de *parrhesía*, comparamos as traduções em língua portuguesa, inglesa e espanhola. Todavia, os demais textos classificados como apoio não passaram por esse critério, isto é, adotamos uma única tradução, ou uma já existente em versão portuguesa, ou a feita pelo autor desta dissertação.

A peça *Íon* ocupou a discussão do capítulo derradeiro. Vimos nessa tragédia que classificamos como a que mais trata da *parrhesía*, tanto sobre a importância de ser um cidadão autóctone para se valer do exercício da *parrhesía*, como da relevância dos vaticínios apolíneos bafejados no templo localizado em Delfos. Concluímos que a relação das esferas humanas e divinas são mais estreitas do que aparentam ser e que, por isso mesmo, a fala divina, oracular, tardou em se afastar, ou de ter grande peso, nas decisões políticas atenienses.

CAPÍTULO 1

Este primeiro capítulo terá como horizonte, ou fim último, analisar etimologicamente a valorosa moeda da democracia grega do século V a. C, a *παρρησία* – *parrhesía*, a possibilidade de, com franqueza, falar abertamente a quem possa escutar. Além disso, veremos a relação entre *parrhesía* e um dos seus termos cognatos – daremos atenção apenas ao cognato de *parrhesía* que está inserido no período histórico que será analisado por este trabalho, portanto, século V a. C.

Antes de tudo, é importante pontuar que não faremos nesta dissertação uma história da *parrhesía*, o que nos levaria a analisar as muitas transformações e os diferentes usos deste termo no percurso da história. Veremos, de maneira detida, uma provável interpretação da origem, do início da *parrhesía*, da sua primeira aparição e, claro, da sua construção etimológica. A fim de apurarmos a etimologia de *parrhesía* e, conseqüentemente, delinear o rico contexto que favoreceu o seu surgimento, teremos como interlocutora a Grécia do século V a.C. Entretanto, não deixaremos de visitar outros períodos históricos, gregos ou não, se assim nos parecer oportuno.

À vista dessa ocupação, nos deixaremos guiar por inquietações tais como: O que é *parrhesía*? Onde a *parrhesía* apareceu inicialmente? Em que contexto histórico a *parrhesía* germinou? E ainda, o que permitiu o florescer da *parrhesía*? Existindo já na língua grega do século V a.C, a palavra *isegoría* (a possibilidade de expressar-se verbalmente na *ágora*), exige a questão: qual fora a necessidade, política ou não, de se tecer um outro termo, *parrhesía*, que à primeira vista possuía o mesmo sentido que *isegoría*?

1.1 Etimologia do vocábulo *Parrhesía*: *πᾶν* e *ρῆσις*.

Iniciemos a nossa análise perguntando o que é *παρρησία* (*parrhesía*). Percebemos de imediato que são dois os termos que compõem o substantivo *παρρησία*: **a)** *πᾶς* (*πᾶσα*, *πᾶν*) e **b)** *ρῆσις*. De acordo com o dicionário *Greek-English Lexicon*¹, de Liddell e Scott, o vocábulo *πᾶς* tem o sentido de “todo”; “todos”; “tudo”; “totalidade”; “absolutamente

¹ Cf. LIDDELL; SCOTT. *Greek-english Lexicon*. New supplement added. New York: Oxford University Press, 1996, p. 1345.

tudo”. Felizmente não nos faltam exemplos da utilização desse vocábulo na literatura grega, principalmente nos poemas homéricos e hesiódicos. Assim, encontramos na *Ilíada*, por exemplo, a seguinte passagem onde o πᾶν, gênero neutro de πᾶς, aparece:

[...] αὐτὸς δὲ σφ’ ἀγόρευε, θεοὶ δ’ ὑπὸ πάντες ἄκουον·
 “κέκλυτέ μευ πάντες τε θεοὶ πᾶσαί τε θέαιναι,
 ὄφρ’ εἴπω τά με θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι κελεύει.
 μήτε τις οὖν θήλεια θεὸς τό γε μήτε τις ἄρσιν
 πειράτω διακέρσαι ἐμὸν ἔπος [...] (Il. 8.4-8)

[...] Zeus se pôs logo a falar; toda a Corte celeste o escutava:
 “Deuses eternos, e deusas, agora atenção prestai todos
 ao que vos digo e no peito me ordena dizer-vos o espírito.
 Nenhum dos deuses, nem mesmo nenhuma das deusas
 [se atreva
 a contestar meu discurso [...]”²

Notamos nesse trecho o termo πάντες, adjetivo de 3ª classe (não contrato) na forma nominativa masculina plural de πᾶς, o que, em língua portuguesa, é a palavra “todos”. A primeira sentença do fragmento acima nos diz: “Zeus se pôs logo a falar; toda a corte celeste o escutava”. Nesta passagem, “todos” (πάντες) está sob o sentido de inteiro, completo; flertando, portanto, com a noção de integral, de que nada foi excluído. “Toda” a Corte³ escutava Zeus; “todos” aqueles que compunham a Corte escutavam a fala de Zeus. A Corte inteira, completa, integral, sem exceção deste ou daquele componente, todos, absolutamente todos da Corte davam seus ouvidos a Zeus. Por conseguinte, temos neste caso um adjetivo, mas πᾶς poderia ser um pronome ou adjetivo indefinido, bastando para isto, não qualificar, ou determinar, o substantivo, mas deixá-lo à vagueza e imprecisão.

Nesse mesmo trecho, vemos: [...] Deuses eternos, e deusas, agora atenção prestei todos ao que vos digo [...]. Novamente o vocábulo πάντες, “todos” e πᾶσαί, “todas”. Zeus, imperativamente, diz aos deuses e deusas, ‘atenção prestai todos’⁴. Não há ressalvas, exceções, exclusões ou isenções na ordem dada por Zeus, todos os deuses e deusas têm os ouvidos convocados às palavras do filho mais novo de Cronos.

² Cf. HOMERO. *Ilíada*. Traduzido por Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. A partir deste momento, toda citação da *Ilíada* em língua portuguesa será segundo esta tradução de Carlos Alberto Nunes; quando não o for, será informado.

³ A tradução literal é *todos os deuses* (θεοὶ πάντες) e não “Corte”, conforme a tradução de Nunes. Contudo, utilizamos essa tradução por não acharmos que ela prejudica a tradução de πάντες.

⁴ Talvez a tradução mais precisa fosse: atenção prestai todos e todas.

Outro trecho da *Ilíada* que nos permite observar o uso de *πᾶς* é o seguinte: “τὸν δ’ ἄρ’ ὑποβλήδην ἠμείβετο δῖος Ἀχιλλεύς· ἧ γὰρ κεν δειλός τε καὶ οὐτιδανὸς καλεοίμην εἰ δὴ σοὶ πᾶν ἔργον ὑπεῖξομαι ὅττι κεν εἴπης.” // “Sim, merecera me visse apodado de fraco e imprestável, se me deixasse dobrar ao capricho de tudo o que dizes” (*Il.* 1.293-294). Encontramos aqui o termo *πᾶν*, adjetivo de terceira classe, gênero neutro, tanto nominativo como acusativo de *πᾶς*, “tudo”. Por mais que a passagem acima não esteja completa, pois se trata de uma parte da resposta de Aquiles a Agamenon, é possível notar que o vocábulo *πᾶν* é evocado como completude. A parte do trecho que nos interessa é formada pela sentença “tudo o que dizes”; isto é, a totalidade das coisas que foram ditas, o dizer completo, toda a fala, todo o discurso, tudo o que constitui o dito de Agamenon. É justamente esse dito integral, inteiro, todo ele, que Aquiles rebate, ou contra o qual reage, não deixando nada de fora, não abrindo exceção para qualquer parte dele, pois se assim o fizer verá ou será coparticipante da própria atrofia, ver-se-á dobrado e aporrinhado por uma fala integralmente dura⁵.

De acordo com o *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*⁶, de Chantraine, *πᾶν* pode funcionar também como um prefixo superlativo como ocorre nesta passagem da *Odisseia*: “σχεδόθεν δέ οἱ ἦλθεν Ἀθήνη, ἀνδρὶ δέμας εἰκυῖα νέω, ἐπιβότορι μῆλων, παναπάλω, οἴοι τε ἀνάκτων παῖδες ἕασι” / “E das cercanias veio-lhe Atena, semelhante, no corpo, a jovem varão, pastor de ovelhas, todo delicado, tal como são os filhos de senhores”⁷ (*Od.* 13.222-223). Aqui, nessa versão, o termo *παναπάλω*, *παναπάλος*, é traduzido para a língua portuguesa como “todo delicado”, o que é corretíssimo, pois é uma tradução literal, contudo, nos parece que a percepção de que “todo delicado” como um superlativo ficou comprometida. Já a tradução de Carlos Alberto Nunes⁸ dessa passagem é mais precisa, no quesito de reconhecer *παναπάλος* como superlativo; Nunes traduziu do seguinte modo: “Aproxima-se Atena nessa hora, sob a figura de um moço, que ovelhas no pasto guardasse, mui delicado e mimoso, tal como os de reis descendentes.” (*Od.* 13.222-223). “Mui delicado” foi o caminho escolhido por Nunes, o que deu à *παναπάλος* a carga de um prefixo superlativo; Nunes arranjou

⁵ Diz Agamenon sobre Aquiles: “este indivíduo, porém, sempre quer sobrepor-se a nós todos, nos outros todos mandar, arrogar-se a gerência de tudo, e leis ditar incontestes, o que muitos suponho, lhe negam.” (*Il.* 1.287-289).

⁶ Cf. CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de La Langue Grecque*. Histoire des Mots. Paris: Klincksieck, 2009.

⁷ Cf. HOMERO. *Odisseia*. Traduzido por Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

⁸ Cf. HOMERO. *Odisseia*. Tradução por Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

uma palavra mais sofisticada, no sentido de mais aprimorada, para dizer “superdelicado” ou “hiperdelicado”.

Novamente: o que é *παρρησία*? Vimos até agora que esse vocábulo é composto por *πᾶς*, “tudo”. Entretanto, há outro termo que, junto a *πᾶς*, forma *parrhesía*: *ρῆσις*. Ao verificarmos o significado do substantivo *ρῆσις* no dicionário *Greek-English Lexicon*, de Liddell e Scott, encontraremos as seguintes possíveis traduções: “dizer”; “falar”; “discurso”; “responder”; “resolução”; “declaração”; “maneira de falar”. Para uma melhor compreensão desses significados, vamos aos exemplos. Na *Odisseia*, *ρῆσις* está empregado desta forma: “οὐδέ τι δαιτὸς ἀμέρδαι, αὐτὰρ ἀκούεις μύθων ἡμετέρων καὶ ῥήσιος;” / “sem te escassear coisa alguma, podendo escutar, além disso, todas as nossas conversas?” (*Od.* 21.291). A tradução adotada (por Nunes) de *ρῆσις* é “conversa”⁹. Entretanto, talvez uma palavra da língua portuguesa que mais se aproxima do sentido grego de *ρῆσις*, é “discurso”; no sentido de “fluência discursiva”, “fala que corre”, pois está contido em *ρῆσις* o verbo *ῥέω*, que por sua vez, ao consultarmos o *Dictionnaire Grec Français*¹⁰, de Bailly, tem o significado de “fluir”, “curso”, “fluxo”, “fluxo de palavras”, “fluindo”, “jorrar”, “torrente”, “escorregar”, “cair”, “transbordar”.

“Discurso” é uma palavra de origem latina, *discursos* – particípio passado de *discūrro* – que tem o sentido de movimentação: é a “ação de correr por várias partes, para cá e para lá, agitação, ida e vinda”¹¹, além, é claro, de ter o sentido de “falar”, “discorrer”, “discursar”, em latim, *orationem*, o que não deixa de ser uma movimentação, um ir e vir. Em *discūrro* há o verbo intransitivo, *currō*, “correr”, de onde se deriva o “escorrer”, “manar”, “fluir”, “fluxo”, em latim, *flūōēre*, *fluxus*. Desse modo, discurso é uma fluência, um fluxo, uma corrente, um curso vocal; são palavras escorrendo, fluindo da boca do falante.

Encontramos na *Ilíada* o seguinte: “τοῖσι δὲ Νέστωρ ἠδυεπὴς ἀνόρουσε λιγὺς Πυλίων ἀγορητῆς, τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδὴ” / “alça-se o velho Nestor, o orador delicioso dos Pílios, de cuja boca fluíam, mais doces que o mel, as

⁹ Ao verificarmos a opção utilizada por Werner para traduzir essa passagem, notamos que ela se difere da de Nunes, pois Werner distingue *μύθων* e *ῥήσιος*, traduzindo por “conversas” e “falas” respectivamente. De todo modo, sublinhamos nas linhas seguintes uma outra possibilidade de tradução: “discurso”.

¹⁰ Cf. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Librairie Hachette, 1950, p. 1716.

¹¹ Cf. FARIA, E. *Dicionário Escolar Latino-Português*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1967. p.317.

palavras.” (Il. 1.248-249). O vocábulo ῥέειν é traduzido por “fluíam”. Portanto, é atribuído ao verbo ῥέω o sentido de uma movimentação fluida, como a corrente de um rio, a fluidez das águas. É interessante mencionar, conforme encontramos no *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*¹², de Pierre Chantraine, que o mesmo ῥέω representa outros tipos de fluxos, de fluência. Esse mesmo termo, por exemplo, abarca o fluxo da diarreia (é possível perceber aqui o som do ῥέω, rhéō), da supuração e da hemorragia (novamente o som do rhéō) ou fluxo de sangue, o que nos faz lembrar aquela incrível passagem descrita no evangelho segundo São Marcos, onde uma mulher padecia de fluxo de sangue há doze anos. Em grego encontramos o seguinte: “καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος δώδεκα ἔτη” (Mc.5.25). A tradução de ῥύσει αἵματος para o português é “fluxo de sangue”.

Após analisarmos os termos que constituem *parrhesía*, afirmamos mais uma vez que uma boa tradução desse vocábulo é a palavra “discurso”: um modo de dizer, uma espécie de fala fluida, fluente, que jorra e escorre da garganta do enunciador. Entretanto, definir *parrhesía* como tão somente discurso é significá-la pela metade; é defini-la de modo impreciso. *Parrhesía* é um discurso, um fluxo vocal, pois um dos elementos que a constitui é ῥῆσις, porém, ainda há outro vocábulo que forma essa palavra, o radical πᾶν, *todo, tudo*. Παρησιία é, dessa forma, uma fala que corre com fluidez e, nessa fluência, jorra tudo o que é capaz de jorrar. O fluxo da *parrhesía* se encerra quando a última palavra que tece o seu discurso é dita, isto é, sem deixar mais nada por dizer, diz até o fim, diz tudo. Se criarmos um furo no fundo de um grande reservatório de água, veremos que o fluxo de água só terá fim após o vazamento de todo o líquido que ele contém; de modo semelhante se dá com a fala da *parrhesía*, a qual só se esgotará após “esguichar tudo”. Cabem agora as questões: 1) o que é dizer tudo? 2) A fala da *parrhesía* têm um interlocutor? 3) O que provoca o discurso fluido?

1.2 Há relação entre *parrhesía* e catarse?

Para problematizarmos ainda mais as inquietações levantadas acima, será apropriado usarmos dois exemplos da medicina. Primeiro: quando uma mulher menstrua, sabe-se que aquele fluxo de sangue é a evidência, na grande maioria dos casos, de que o endométrio se desprende e está sendo excretado do corpo feminino, logo não houve

¹² Cf. CHANTRAINE, 2009, p. 936-937.

gravidez. A menstruação findará após expelir todo o endométrio desprendido. Segundo: de modo semelhante à menstruação temos a mucosa nasal, que se torna catarro sob a ação de vírus e bactérias, o qual encerra o seu fluxo depois de extirpar do corpo o que lhe provoca. Curiosamente, tanto o fluxo da menstruação como o do catarro são nominados, em grego, κάθαρσις – o ato de pôr para fora, de evacuar, purgar e claro, limpar, purificar (κάθάριστος). Segundo António Freire, na sua obra *A catarse em Aristóteles*, temos o seguinte:

Não cabe a menor dúvida de que κάθαρσις é propriamente um termo técnico da linguagem da medicina. No *Index Aristotelicus* de BONITZ (354b22-355a32) podem ler-se numerosos exemplos deste emprego nas obras de Aristóteles. Neste sentido, corresponde ao latim <<purgativo>>, ao espanhol <<purgamiento>> ou <<purgación>> e ao português <<purga>> ou <<purgante>>. Deste primeiro sentido fisiológico, que se pode estender, até, ao reino vegetal (aplicando-o, por exemplo, à poda das vinhas), passa-se, por analogia, a outro, que é também uma espécie de termo técnico da linguagem religiosa: significa aqui <<expição>> ou <<purificação>>. [...] Finalmente, κάθαρσις emprega-se, também analogicamente, em sentido psíquico: assim como se purgam os humores do corpo, para evitar ou curar enfermidades, também se purgam ou purificam as paixões da alma, para curar das suas doenças. (FREIRE, 1982, p. 47-48).

Em que sentido a breve exposição do significado de κάθαρσις poderia tornar mais densa as questões enumeradas acima? Se percebermos que um dos termos que forma κάθαρσις é o vocábulo ῥέω, compreendemos o porquê de κάθαρσις ser uma via de problematização. Assim: seria a *parrhesía* uma forma de κάθαρσις? A menstruação, a hemorragia, a supuração e o catarro são fluxos, correntes, cursos que têm as suas fluências movidas por certos fatores internos e externos. Em tais καθάρσεις, o que vemos é o “corpo falando”, ou seja, “dizendo tudo”, por todo tempo em que excreta o necessário. A reação natural do corpo é pôr para fora, em tempo oportuno, o que ele não é capaz de reter. Portanto, seria razoável dizer que a *parrhesía* é um tipo de purgação, visto que é uma fala fluente que diz tudo o que tem para dizer e, ao dizer, liberta-se dos gatilhos que “inflamaram o corpo”, o discurso?

Novamente: o que é dizer tudo? Podemos pensar que o dizer tudo é não omitir nenhuma palavra que, no rápido fluxo da fala, estruturará logo em seguida o discurso anunciado. Nesse sentido, dizer tudo é ser franco, em primeiro lugar consigo mesmo e, logo em seguida, ou conseqüentemente, com o ouvinte. Falar tudo é submeter-se à fluência do rio de palavras que há por trás de todo discurso; é justamente não selecionar o que se diz, é deixar-se dizer. Melhor: é não resistir, por qualquer espécie de receio, à cadência da corrente de palavras. Comparando com os exemplos médicos narrados acima,

falar tudo é deixar escorrer livremente as palavras que compõem o fluxo do que será o discurso; é deixar fluir, é ser incontinente tal como a hemorragia, a supuração e a menstruação.

Há um interlocutor da fala da *parrhesía*? Isto é, existe um alvo, um receptor, algum ouvinte da “fala fluida” e, por sua fluidez desenfreada, franca? Certamente nos ocuparemos desta questão nos próximos capítulos deste trabalho, mas por ora, podemos afirmar com certa segurança de que a *parrhesía* despeja a sua “corrente verbal” a qualquer um que tenha capacidade fisiológica de escutar todo o seu “jorrar”, todo o seu discurso. Havendo oportunidade para a manifestação da fala fluente e franca, que não se restringe, ou constrange, a um tipo de filtro que peneira as palavras de bom senso, eleitas por uma comunidade, assim acontecerá. Veremos mais à frente que para haver *parrhesía* é necessário ter liberdade – no sentido de autonomia para expressar-se à vontade, ou seja, liberdade de fala, de expressão. Nesse sentido, a *parrhesía* transitará por todas as relações humanas (políticas, religiosas, fraternas) interessadas em ouvi-la integralmente, tudo, sem qualquer espécie de restrição, pois caso contrário não será *parrhesía*. Portanto, o ouvinte da *parrhesía* deverá ter, obrigatoriamente, zelo e apreço não necessariamente pelo conteúdo que estrutura a *parrhesía*, mas pela possibilidade de ela se dar, isto é, pela autonomia de expressar-se sem restrições, pela liberdade de dizer com sinceridade, com franqueza, tudo o que se tem para dizer.

O que provoca a *parrhesía*? Digamos que a *parrhesía* se manifesta, ou “vaza da boca” do seu falante, quando há, primeiramente, liberdade de expressão (ou seja, quando existe espaço para o seu fluxo, conforme vimos acima) e, segundo, situações, vivências, ou experiências externas, que pressionam, espremem, provocam – funcionando como verdadeiros gatilhos e catalisadores – o “disparo do fluxo”, da “torrente verbal”, ou seja, do discurso urgentemente franco, já que dirá na magnitude e inteireza daquilo que o provocou. Recorrendo mais uma vez aos exemplos da medicina: a *parrhesía* pode ser comparada ao fluxo menstrual que sofre uma “pressão” (neste caso interna) do próprio corpo, assim, reage, responde, isto é, tem o seu período de fluidez e, após pôr para fora todo o sangue, encerra o fluxo e se renova, purifica-se.

Nesse sentido, é seguro afirmar que a *parrhesía* purifica, limpa e regenera de algum modo o autor dessa fala? É certo dizer que descarregar qualquer pressão pode ser um alívio e um tormento, paz e guerra, tranquilidade e aflição, bastando para isso

obedecer à cadência da pressão. Aquele que diz *parrhesía* “esvazia-se” (como uma espécie de recipiente cheio), por meio de uma “torrente verbal”, das angústias que catalisaram o discurso. A questão é que esse dito é “esvaziado” em algum lugar, melhor dizendo: é devolvido, posto para fora, em direção àquilo que o gerou, e isso pode ser um transtorno para quem recebe essa fala e também para quem a diz, porque o autor da *parrhesía* estará aliviado por um lado e vulnerável por outro. O discursador franco poderá agregar inimigos por dizer tudo; a sua vida poderá estar em risco.

A fim de apontarmos as dificuldades que entremeiam o conceito de *parrhesía*, é necessário recuperarmos o ponto que falamos sobre liberdade de expressão. Dissemos no parágrafo anterior que é essencial haver liberdade de fala – portanto, permissão, ou um tipo de acordo social, ou quem sabe um contrato entre os habitantes da comunidade – para que haja *parrhesía*. Por mais que não tenhamos nos aprofundado nessa declaração (coisa essa que faremos mais adiante), afirmamos que se dava assim. Porém, a dificuldade de sustentar que a fala fluida, *parrhesía*, “escorra” tão somente quando permitida, isto é, quando há mecanismos desenvolvidos pela própria comunidade grega – tais como datas, locais, hierarquias e *status* sociais – que oficializam a liberdade de palavra, surge quando levamos em conta a perspectiva de ser a fala da *parrhesía* uma espécie de catarse. Digo isso pelo seguinte fato facilmente observável: a menstruação, a hemorragia, a diarreia, exemplos de catarses, não são regidos pelos espaços criados para a liberação dos seus respectivos fluxos. As catarses parecem não serem freadas pela ausência de permissão oficial; a potência da torrente catártica impera diante das muitas formas de controle criadas para canalizá-la no espaço e no momento, artificialmente, oportuno. O que pretendemos dizer é: levando em conta os possíveis atributos catárticos da fala da *parrhesía*, é possível confiscá-la, isto é, apreender a sua potência de fluxo, para que, após isso, ocorra a sua soltura, ou expurgo, nos momentos e lugares oportunos?

Recapitulando o que foi visto até agora. A *parrhesía* é um tipo de fala que tem por obrigação consigo mesma dizer tudo; pôr para fora todas as palavras que formam o fluxo do seu discurso. A fala da *parrhesía* consiste em deixar-se dizer, evitando, desse modo, qualquer restrição no falar, no sentido de não estar subjugada à moderação, ao comedimento e ao bom siso que, apesar de serem construções culturais muito variáveis, permeiam e organizam todas as comunidades humanas. Nesse sentido, *parrhesía* é justamente “expelir a torrente verbal” provocada por alguma experiência em comunidade. Digo em comunidade como sinônimo das múltiplas interações humanas, pois a *parrhesía*

aparecerá, necessariamente, como veremos em breve, na interlocução humana, nas suas relações. Essa relação, conexão ou vínculo, pode ser política, religiosa, fraterna; de qualquer modo é uma relação que une fala e escuta. O que importa é perceber que a *parrhesía* se dá entre dois polos: o autor da fala franca e o receptor dessa fala; portanto, a relação é o ambiente da *parrhesía*. Talvez por isso, a figura caricata do sábio ermitão (um homem recluso da comunidade ou das relações humanas) dificilmente terá como elemento constituidor a *parrhesía*, pois no isolamento quem impera é o silêncio; não há estímulo para o “fluxo franco”. A *parrhesía* não é fomentada onde não há relação, interação, atravessamentos, trocas, choques e embates. Além de tudo isso, fiquemos com a questão levantada no parágrafo acima: será que deve haver artifícios (leis, por exemplo) que oficializam a liberdade de expressão para que haja *parrhesía*?

Ademais, é de suma importância notar os efeitos da *parrhesía*, tanto de quem se vale dela, como de quem é o seu alvo. É por obedecer ao próprio fluxo, por comprometer-se em respeitar o compasso formado na boca do orador, que a *parrhesía* pode ser um discurso francamente contundente, grosseiro e indigesto. Desse modo, a fala da *parrhesía* pode ser ofensiva para quem a receba e assim, pela possibilidade de ser um dito áspero e, por que não, desmedido, a *parrhesía* pode suscitar em torno de si uma legião de inimigos. Talvez um interlocutor que não valorize a *parrhesía* a qualifique como um grande mal e, por outro lado, aquele que vê a *parrhesía* com apreço, julgue-a necessária para a comunidade. Ou, de repente, é a *parrhesía* ela mesma boa e má, dependendo tão somente do quão correspondente ela seja à provocação que a suscitou. Melhor: caso a fala franca reaja com a franqueza e fluidez exata à necessidade do expurgo, ela é boa; entretanto, se não se der assim, é desmedida, portanto, ruim. Usando de exemplos imagéticos para ilustrar o que acabamos de dizer, pensemos assim: certo homem comete um crime contra outro. O que sofre o crime pode usar da *parrhesía* de modo preciso e positivo, ou seja, benéfico, se a franqueza e a fluidez da sua fala forem direcionadas ao crime cometido e as suas consequências; toda fluidez e franqueza não ligadas ao crime poderão ser vistas como excesso e desmedida. Voltaremos com mais detalhes a este ponto.

1.3 Sobre as fontes textuais que contêm o vocábulo *parrhesía*

Após apreendermos minimamente o que é isso chamado *parrhesía*, é urgente identificarmos na história grega o material bibliográfico, os textos, as narrativas que mencionam, ou que contenham o vocábulo *parrhesía*. Deixamos acordado acima que o

interesse desta pesquisa é sobre a cunhagem do termo *parrhesía* e, justamente por isso, daríamos ênfase em certos períodos históricos gregos — século V a.C. —, períodos esses que, ao que tudo indica, favoreceram, por necessidade política, a elaboração dessa palavra. No entanto, o material textual que não se encaixar no período histórico contemplado por este trabalho, será evocado conforme o grau de importância para esta dissertação.

Felizmente há fartura de textos que guardam em si o termo *parrhesía*. Porém, por mais que haja tal abundância textual, vale ressaltar que o significado desse vocábulo alterou-se ao longo da história, o que é um processo comum da língua humana: alterar, adulterar, modificar, preservar, deixar de usar, recuperar sentidos e significados de muitos termos, de muitas palavras. Certamente seria deveras interessante analisar as muitas transformações, pelos infinitos usos e abusos, do termo *parrhesía*. Entretanto, conforme foi frisado nos parágrafos acima, ficaremos detidos nos textos, digamos, primitivos, isto é, naqueles materiais que, por ordem cronológica, foram os primeiros (que temos notícia até a elaboração desta dissertação) a conter o vocábulo *parrhesía*.

Quando nos empenhamos em investigar os possíveis primeiros autores que adotaram em seus textos o termo *parrhesía*, encontramos de imediato o tragediógrafo grego do século V a.C., Eurípides. Sabemos que, das peças euripidianas que chegaram até nós, totalizam seis as que fazem menção à *parrhesía*, a saber: **1) Hipólito** (428 a. C); **2) Íon** (entre 418 e 414 a. C); **3) Electra** (413 a. C); **4) As Fenícias** (provavelmente 410 a. C); **5) Orestes** (408 a. C); **6) As Bacantes** (depois da morte de Eurípides). No segundo e terceiro capítulos deste trabalho daremos a devida atenção a Eurípides e a tais peças enumeradas, por isso, é proposital a ligeireza em apenas mencioná-las. Todavia, por mais que Eurípides seja o autor central deste trabalho, concluímos que seria interessante visitarmos a partir de agora algumas obras de outros autores dos séculos V-IV a.C. que também manusearam o termo *parrhesía*, a fim de potencializarmos a nossa análise sobre este tipo de fala.

1.4 Os registros de *parrhesía* em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio.

O primeiro autor que selecionamos foi Diógenes Laércio, historiador grego do século II-III d.C. Em sua obra, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Diógenes escreve

um compilado de informações, doxografia, das vidas e doutrinas dos filósofos gregos – mais precisamente de Tales de Mileto aos epicuristas. Contudo, tratando-se de uma doxografia, é muito provável que a obra de Laércio possua algumas imprecisões e até mesmo erros, tais como exageros no que diz respeito à biografia dos filósofos. Além do mais, a obra de Laércio extrapola e muito o recorte histórico desta pesquisa, visto que ele é um autor do primeiro século depois de Cristo, portanto a doxografia não seria o único problema.

Porém, mesmo sabendo quão delicada poderia ser a utilização da obra de Laércio, optamos por incluí-la nesta pesquisa. Essa inclusão se deu por dois motivos: primeiro, os autores selecionados da obra de Laércio estão inseridos no recorte histórico deste trabalho, e o segundo motivo é que após compararmos a utilização de *parrhesía* nas peças de Eurípidés (visto que os primeiros registros de *parrhesía*, até provem o contrário, se dão em tais peças) constatamos que, de fato, o sentido de *parrhesía* não variou dos textos de Laércio que utilizamos; o que nos levou a concluir o óbvio: o manuseio e, portanto, a significação de *parrhesía* – e de qualquer outro termo – faz parte de um contexto histórico¹³. Mas mesmo assim, sabemos do risco que há em se apoiar em doxografias e, não à toa, nos valeremos de outros autores que também mencionaram *parrhesía* em suas obras; autores esses, claro, pertencentes ao período histórico analisado nesta dissertação.

1.5 A *parrhesía* em Símon

Segundo Laércio, “Símon era um cidadão de Atenas e sapateiro remendão” (D.L. 2.122) que viveu, provavelmente¹⁴, durante o século V-IV a.C. Continua Diógenes sobre Símon: “dizem que ele foi o primeiro a introduzir na conversação o método socrático. Quando Péricles prometeu sustentá-lo e o instou a ir juntar-se a ele, a resposta foi: ‘Não renuncio à minha liberdade de palavra por dinheiro.’” (D.L. 2. 123). Essa última passagem

¹³ Em suma: utilizamos a doxografia de Símon, Diógenes de Sinope, Menêdemus, Bión e Teodoros, narrada por Laércio, porque tais filósofos (figuras importantes que fazem parte do recorte histórico desta pesquisa) tiveram partes dos seus discursos sublinhados como *parrhesía*, ao menos é isso o que encontramos nos textos de Laércio. Será por meio do exame de tais discursos parrhesiásticos, ou seja, que são caracterizados como fala da *parrhesía*, que teremos neste capítulo uma prévia conceitual, via textos, de *parrhesía*, que por sua vez será consolidada nos capítulos seguintes através da análise das tragédias eurípidianas.

¹⁴ Não se sabe ao certo se Símon realmente existiu ou se foi tão somente um personagem fictício de um diálogo escrito por Fédon de Élis, escritor socrático. Autores como Charles H. Kahn, sustentam que “This is one of the many examples where the imaginary creation produced by a Socratic author has become the source of pseudo-historical tradition.” / “Este é um dos muitos exemplos em que a criação imaginária produzida por um autor socrático se tornou fonte de uma tradição pseudo-histórica.” Cf. KAHN, Charles H. *Plato and the socratic dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 10, n. 18. Optamos por manter Símon como exemplo, pois a sua realidade histórica não afeta a nossa análise da *parrhesía*.

em grego está da seguinte forma: “Οὗτος, φασί, πρῶτος διελέχθη τοὺς λόγους τοὺς Σωκρατικούς. ἐπαγγειλαμένου δὲ Περικλέους θρέψειν αὐτὸν καὶ κελεύοντος ἀπιέναι πρὸς αὐτόν, οὐκ ἂν ἔφη τὴν **παρρησίαν**¹⁵ ἀποδόσθαι.” (D. L. 2. 123). Dentre as muitas possíveis observações que podemos fazer sobre as duas passagens acima, destaco duas. Primeiro: Símon é cidadão ateniense, um atributo, como será visto mais à frente, importantíssimo para a utilização da *parrhesía*. Segundo: poder falar com liberdade de palavra, *parrhesía*, é muito valioso àqueles que se valem dela, o que torna difícil silenciar a sua prática por suborno.

“Liberdade de palavra” fora a tradução escolhida tanto por Mário da Gama Kury¹⁶ como por Carlos García Gual¹⁷ para dizer *παρρησίαν*, forma declinada do substantivo *παρρησία* (*parrhesía*). O trecho D.L. 2.123 é um bom exemplo daquilo que especulamos a respeito dos possíveis sentidos de *parrhesía*. Há, portanto – conforme podemos perceber nas traduções de Kury e Gual – em *parrhesía*, não diretamente na sua etimologia, isto é, nos termos que compõem *parrhesía*, o sentido de “liberdade de palavra”. Mas o que é exatamente “liberdade de palavra”? Conforme vimos acima, “liberdade de palavra” nesse contexto é a possibilidade que um cidadão tinha de dizer tudo o que quisesse da forma que quisesse a quem pudesse escutá-lo.

Prestemos atenção nas palavras de Símon a Péricles¹⁸: “não renuncio à minha liberdade de palavra por dinheiro”. Símon, por alguma, ou algumas razões, nota que Péricles oferta a ele, de maneira maliciosa, dinheiro; não é bem uma oferta em dinheiro, mas sim uma proposta de bancar, custear, as suas despesas, além de frequentar, com intimidade, o seu convívio. E que aparente malícia é essa notada por Símon? Ao que parece, Péricles, ao propor sustentar Símon, tinha o interesse de “restringir a voz”, o discurso, a liberdade de palavra, isto é, a *parrhesía*, do sapateiro de Atenas. Talvez Péricles quisesse o silêncio de Símon, ou o seu apoio, em algum grau, na vida pública ateniense, visto que Péricles exercia grande influência em Atenas. Diante dessa suposição, percebemos o seguinte: por mais que Símon fosse um artesão sapateiro, – talvez ele tivesse certa notoriedade em Atenas pela proximidade que tinha com Sócrates

¹⁵ A partir deste momento, todas as passagens em grego selecionadas terão o vocábulo *parrhesía* destacado em negrito pelo autor deste trabalho.

¹⁶ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução por Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 2014.

¹⁷ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO *Vidas y Opiniones de los Filósofos Ilustres*. Tradução por Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

¹⁸ Estratego grego do século V a.C.

; diz Laércio a este respeito: “quando Sócrates chegava à sua loja e começava a conversar, ele costumava tomar notas de tudo que podia lembrar.” (D.L. 2.122) –, atividade comum, ordinária, na Grécia clássica, a sua voz, a sua palavra, de algum modo, tinha valor na comunidade grega. Assim, que comunidade fora essa que creditava valor à palavra de um sapateiro, um cidadão comum? Ou não seria assim? E mais: que tipo de governo prevalecia nessa Atenas que instigava o zelo pela liberdade de palavra entre os cidadãos e, por meio desse zelo, enfraquecia, não deixava proliferar, qualquer forma de governo que quisesse operar por meio do silêncio, da castração da liberdade de palavra de seus cidadãos? Por enquanto, deixemos tais questões em aberto.

1.6 A *parrhesía* em Diógenes, o cínico.

Em outro trecho de Diógenes Laércio, nos deparamos mais uma vez com o termo *parrhesía*; dessa vez o vocábulo aparece na seção destinada a Diógenes¹⁹, o cínico, ou “o Cão”. Laércio narra (segundo a tradução de Kury) a seguinte *khreía*²⁰: “A alguém que lhe perguntou qual era a coisa mais bela entre os homens, esse filósofo respondeu: ‘A liberdade de palavra.’” (D.L. 6.69). Em grego temos: Ἐρωτηθεὶς τί κάλλιστον ἐν ἀνθρώποις, ἔφη, "**παρρησία**". A tradução em espanhol feita por Carlos Gual está desta forma: “Al preguntarle qué es lo más hermoso entre los hombres, contestó: «La sinceridad»” / “Quando questionado sobre o que há de mais belo entre os homens, ele respondeu: a sinceridade.”. Nesta versão em espanhol há a seguinte nota de rodapé: “La *parresía* o «libertad de palabra»; etimológicamente significa *el «decirlo todo»*.”. Segundo a tradução de Hicks²¹: “Being asked what was the most beautiful thing in the world, he replied, ‘Freedom of speech.’”

Notemos, de novo a *parrhesía* aparece traduzida como “liberdade de palavra”, “liberdade de expressão”, onde, por sua vez, tal expressão assume o caráter de “sinceridade”, “franqueza” e “a possibilidade de dizer tudo”. O cínico diz que a coisa mais bela entre os homens é a *parrhesía*, a “liberdade de palavra”, a “capacidade de dizer tudo o que há para dizer” e, por que não?, a “possibilidade de transitar em uma cidade que opera sob a liberdade de palavra”. Repito a questão acima: que tipo de cidade era essa

¹⁹ Representante do cinismo, movimento filosófico grego do final do século V a.C.

²⁰ “Relato anedótico sobre alguma personalidade famosa, registrado e transmitido com o propósito de comunicar uma mensagem filosófica de significado ético”. Cf. NAVIA, L. Retrato Biográfico. In: NAVIA, L. Diógenes o Cínico. Tradução por João Miguel Moreira Auto. São Paulo: Odysseus, 2009. cap. 1, p. 25.

²¹ Cf. DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers*. Traduzido por R. D. Hicks. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959. v. 2.

que existia – que estava firmada e fundada – e operava por meio de cidadãos que tinham a possibilidade de “dizer tudo” nela e para ela? Lembremos que Diógenes era um mendicante e, de acordo com as anedotas a seu respeito, falava *parrhesía* nas esquinas, nas praças, nas ruas, o que sugere a nós, mais uma vez, o quão provavelmente a *parrhesía* não se continha apenas nos espaços destinados a ela, como por exemplo, a *ágora*.

1.7 A *parrhesía* em Menêdemios²²

Encontramos o seguinte (tradução de Kury) em D.L. 2.130: “Narra-se a esse respeito que enquanto enfrentavam uma tempestade em meio a uma viagem marítima Asclepiades teria dito que o flautista os salvara graças à sua arte excelente, e que a incontinência verbal de Menêdemios os arruinara.” Esta passagem em grego está desta forma: “ὄθεν χειμαζομένων ἐν τῷ πλοίῳ τὸν Ἀσκληπιάδην φασὶν εἰπεῖν ὡς ἡ μὲν τοῦ ἀλλήτοῦ εὐμουσία σέσωκεν αὐτούς, ἡ δὲ τοῦ Μενεδήμιου **παρρησία** ἀπολώλεκεν.”. Já na tradução de Gual, a mesma passagem encontra-se assim: “*Por eso, durante la tormenta en el viaje por mar cuentan que Asclepiades dijo que la habilidad del flautista los había salvado, mientras que la franqueza de expresión de Menedemo los dejaba hundidos.*”. Segundo Hicks²³: “*Asclepiades is reported to have said that the fluteplayer through good playing had proved their salvation when the free speech of Menedemus had been their undoing.*”

Duas observações sobre o trecho anterior: 1) novamente o termo *parrhesía* é associado à sinceridade, franqueza e 2) dizer *parrhesía* pode significar uma espécie de prática discursiva desmedida²⁴. Foi visto que no trecho D.L. 6.69, destinado ao cínico Diógenes, a tradução em espanhol (feita por Gual) traduz *parrhesía* por “sinceridade” e, por sua vez, a passagem acima, D.L. 2.130, tradução de Kury, *parrhesía* assume o sentido de “incontinência verbal”. Qual a ligação entre *parrhesía*, “incontinência verbal”, “franqueza” e “sinceridade”? O ponto principal do conceito de *parrhesía*, ou seja, a sua

²² Para saber em detalhes quem foi Menêdemios, cf. D.L. 2.126-144.

²³ Cf. DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers*. Traduzido por R. D. Hicks. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959. v. 1.

²⁴ A tradução de Kury da passagem D.L. 2.130 cria margem para interpretarmos a *parrhesía* como sendo também uma fala desmedida. Kury opta traduzir *parrhesía* por “incontinência verbal”. Por mais que a tradução de *parrhesía* segundo Gual não sublinhe a possibilidade da fala da *parrhesía* ser desmedida, pois ele a traduz como *franqueza de expresión*, notamos pelo contexto da passagem que a fala da *parrhesía* pode ser sinônimo de uma fala exagerada, desmedida, ou “incontinência verbal”. Isto fica um pouco claro quando verificamos a tradução de Hicks que apesar de, assim como Gual, não destacar na tradução de *parrhesía* um sentido de fala desmedida, visto que a traduz simplesmente por “*free speech*”, o contexto nos permite concluir que há em *parrhesía*, ou melhor, que pode haver em *parrhesía* um sentido pejorativo.

medula conceitual fundamental, é definido por “uma fala que diz tudo”, absolutamente tudo o que se quer dizer. *Parrhesía* é um discurso, um dito, uma fala, uma voz que está ocupada, que está comprometida em dizer tudo o que tem para ser dito. Assim sendo, compreendemos mais facilmente a relação *parrhesía*-franqueza, *parrhesía*-sinceridade. Havendo comprometimento em dizer tudo, a fala da *parrhesía* acaba sendo franca, sincera. O dito *parrhesía* não opera sob o jugo de qualquer artifício de controle, como por exemplo, o medo de sofrer punições por dizer o que se diz, tampouco cede às pressões dos bons costumes que costuram as relações sociais.

É por “amolecer a língua”, deixando-a “solta”, sem “freio”, que a *parrhesía* favorece a franqueza e a sinceridade: não há, no dizer *parrhesía*, meias palavras, pudores verbais, receios gramaticais, pois o que impera nesse “discurso solto” é justamente o “fluxo de palavras” que querem sair, a todo custo, da boca daquele que se utiliza dela. Não à toa, a *parrhesía* pode ter o sentido de ser uma “fala desmedida”, “mal educada”, “grosseira”, “deslocada”, ou até mesmo mera “incontinência verbal”.

Em suma: é correto sugerir que a *parrhesía* tem o aspecto de ser um discurso libertador, pois “põe para fora”, respeitando a cadência que “borbulha” no peito do orador, tudo o que se quer dizer e, além disso, ser uma fala, um modo de dizer fiável, pois é sincero, franco, nada esconde ou encobre de ninguém, o que se quer pronunciar; está às claras. Entretanto há, para essa mesma fala, a possibilidade de tornar-se o símbolo de um modo de dizer desmedido, tagarela, faltante no bom senso, violento, sem respeito, isto é, mal educado. Em outras palavras, a *parrhesía* pode equiparar-se à “incontinência verbal”; exercitar *parrhesía* pode ser um ato do “linguarelo”, do “tagarela”, do “palavroso”, do “mexeriqueiro” e do “boquirroto”. Ou seja, a “liberdade de palavra”, a “fala franca”, pode ser também a “fala tagarela”, “desmedida” e “mal educada”. Assim, levantemos a seguinte inquietação: quando a fala franca (*parrhesía*) é desmedida e quando ela é equilibrada?

1.8 A *parrhesía* em Bión²⁵

Encontramos o seguinte em D.L. 4.51 (tradução de Kury): “Bión falava também que o nascimento humilde era má companhia para a liberdade de palavra, pois ‘ele torna

²⁵ Filósofo do século III a.C.

o homem servil, apesar de sua coragem²⁶ / “τὴν δυσγένειαν πονηρὸν ἔλεγεν εἶναι σύνοικον τῇ **παρρησίᾳ**· δουλοῖ γὰρ ἄνδρα, κὰν θρασύσπλαγχνός τις ᾗ.” Em Gual: “*Solía decir que el origen bajo era un mal compañero para la libertad de palabra. ‘Pues esclaviza al hombre, de no ser que tenga entrañas fieras.’*”. Em Hicks: “*He used to say that low birth made a bad partner for free speech, for – it crows a man however bold his heart.*”

Temos entendido *parrhesía* como uma “fala livre”, no sentido de ser “solta”, “fluida”. Além disso, conforme vimos, a *parrhesía* é uma espécie de “fluxo verbal” que tem o seu fim quando o orador diz tudo o que, para ele, é necessário dizer; é preciso dizer tudo até haver “saciedade”, até sair a última palavra que moveu – que serviu como catalisador – a fala da *parrhesía*. Por isso, recai sobre *parrhesía* o significado de franqueza, de sinceridade, já visto que nada a intimida, nenhuma censura captura ou fiscaliza as palavras que surgem no ato dessa fala. Contudo, por conta disso, a *parrhesía* é, vezes por outra, tida como “incontinência verbal”.

Sabemos de tudo isto, porém, na passagem referente à *parrhesía* de Bión, o que se destaca para nós é um fato desconhecido até o momento: ser crucial, para o exercício²⁷ da *parrhesía*, o nascimento não humilde do falante. Não basta coragem para praticar *parrhesía*, é realmente fundamental que o orador dessa fala não tenha uma origem familiar modesta. Novamente, o que significa nascimento humilde? A *parrhesía* pode realmente ser confiscada por tais aspectos culturais da comunidade grega? Certamente veremos isto mais à frente.

1.9 A *parrhesía* em Teodoros

Na passagem D.L. 2.102 encontramos um comentário sobre Teodoros, discípulo de Arístipos²⁸, que diz assim:

Διατρίβων δὲ παρὰ Πτολεμαίῳ τῷ Λάγου ἀπεστάλη ποθ' ὑπ' αὐτοῦ πρὸς Λυσίμαχον πρεσβευτῆς. ὅτε καὶ **παρρησιαζομένῳ** φησὶν ὁ Λυσίμαχος, "λέγε μοι, Θεόδωρε, οὐ σὺ εἶ ὁ ἐκπεσὼν Ἀθήνηθεν;" καὶ ὅς, "ὀρθῶς ἀκήκοας· ἡ γὰρ τῶν Ἀθηναίων πόλις οὐ δυναμένη με φέρειν, ὥσπερ ἡ Σεμέλη τὸν Διόνυσον, ἐξέβαλε."

²⁶ Esta sentença é o verso 424 da tragédia *Hipólito*, de Eurípidēs.

²⁷ No capítulo 2 desta dissertação voltaremos a este ponto: a *parrhesía* é um exercício, uma prática. Nomeamos o ato de falar *parrhesía* como parrhesear.

²⁸ Sofista que viveu no século V-IV a.C.

Enquanto residia na corte de Ptolemaios, filho de Lagos, Teôdoros foi mandado por este como embaixador a Lisímacos. Por causa de sua maneira excessivamente franca de falar, Lisímacos perguntou-lhe: “Dize-me, Teôdoros: não és aquele que foi banido de Atenas?” Sua resposta foi: “O que ouviste dizer é exato; a cidade dos atenienses não pode suportar-me, como Semele não pode suportar Dionisos, e me expulsou.”

For a while he stayed at the court of Ptolemy the son of Lagus and was once sent by him as ambassador to Lysimachus. And on this occasion his language was so bold that Lysimachus said, "tell me, are you not the Theodorus who was banished from Athens?" To which he replied, "your information is correct, for, when Athens could not bear me any more than Semele could Dionysus, she cast me out."

Pasando un tiempo en la corte de Tolomeo, hijo de Lago, fue enviado por éste como embajador a Lisímaco. Como hablara entonces con total libertad de palabra, le dice Lisímaco: «Dime, Teodoro, ¿no eres tú el que fue desterrado de Atenas?». Y él contesta: «Estás bien enterado. Pues la ciudad de los atenienses, que no podía soportarme, como Sémele a Dioniso, me expulsó fuera de ella»

Por meio desse trecho notamos, mais uma vez, que o termo *parrhesía* (παρρησιαζομένω) é traduzido por “excessivo franco falar”, “linguagem ousada”, “liberdade de palavra”. É interessante destacarmos a tradução de *parrhesía* feita por Hicks, que seria algo como: “linguagem tão ousada”. De fato, a *parrhesía* pode ganhar o sentido de “fala atrevida” e, portanto, “ousada”, visto que, talvez, por estar comprometida em dizer tudo a quem puder ouvir, seja difícil não se tornar intrépida. Contudo, se deixarmos de lado a tradução dessa passagem e dermos atenção ao diálogo entre Teodoros e Lisímacos, tiraremos dali outras questões, as quais serão esmiuçadas nos próximos capítulos.

Teodoros pratica *parrhesía*, por isso a sua fala pode assemelhar-se a uma faca de dois gumes: onde, por um lado, o “fluxo que sai da sua boca” o alivia – expurga todas as inquietações que o assola – e por outro lado, através da franqueza que acompanha a *parrhesía* e que pode facilmente tornar-se desmedida, o compromete; compromete o seu discurso e claro, a sua fama, a sua vida, marcando-a com um sulco de vulgaridade, descredibilidade, tagarelice, má educação e incontinência verbal. Ao que parece, Teodoros foi banido de Atenas justamente pela sua fala parrhesiástica (referente à *parrhesía*).

Vimos acima que havia na Atenas clássica, certo zelo pela “liberdade de palavra” – lembremos do trecho visto sobre Diógenes, o cínico –, ou seja, podemos afirmar que os cidadãos atenienses defendiam com afinco a possibilidade de “poder dizer tudo” na comunidade que construíram; falar *parrhesía* em Atenas era importante. Porém, dentro

dessa possibilidade de falar tudo, será que havia um jeito certo – no sentido de causar menor dano – de fazer isso? É correto conjecturar que a possibilidade de dizer tudo deveria ser acompanhada de responsabilidade, ou seja, da ciência de que o exercício da *parrhesía* pode causar em si e no outro? Levantamos essa questão, pois o trecho sobre a *parrhesía* de Teodoros sugere que a sua liberdade de palavra foi irresponsável. Portanto: Teodoros foi banido de Atenas por abusar da sua liberdade de palavra, ou melhor, por tornar a sua liberdade de palavra um abuso, um constrangimento social e, por que não?, um risco aos cidadãos ou à cidade de Atenas?

Praticar a fala franca pode ser um risco. Mencionamos acima uma passagem sobre Menêdemos que por sua “incontinência verbal” quase arruinou a si mesmo e a Asclepiades (D.L. 2.130), não só uma vez, mas duas, como comenta Laércio: “Entretanto, por causa de sua incontinência verbal, Menêdemos expôs-se a um grande perigo em Chipre com seu amigo Asclepiades quando estava na corte de Nicocrêon.” (D.L. 2.129), tradução de Kury. Esta mesma passagem em grego: “διὰ δὲ οὖν τὸ **παρρησιαστικὸν** τοῦτο μικροῦ καὶ ἐκινδύνευσεν ἐν Κύπρῳ παρὰ Νικοκρέοντι σὺν Ἀσκληπιάδῃ τῷ φίλῳ.” Em Gual: “*En fin, a causa de su libertad de palabra casi estuvo en peligro, junto con su amigo Asclepiades, en la corte de Nicocreonte en Chipre.*” Em Hicks: “*However, on account of this freedom of speech he was in great peril in Cyprus with his friend Asclepiades when staying at the court of Nicocreon.*” Notamos, assim, que a sinceridade ou franqueza que acompanha a fluidez da *parrhesía* pode ser perigoso. Temos ainda este trecho de Laércio, segundo a tradução de Kury:

ἐπειδὴ δ' ἐδόκει ἐπιεικῶς αὐτῷ συγγεγενῆσθαι Ἀλεξάνδρῳ, ἀπῆρεν εἰς Ἀθήνας, συστήσας αὐτῷ τὸν συγγενῆ Καλλισθένην τὸν Ὀλύθιον· ὄν καὶ **παρρησιαστικώτερον** λαλοῦντα τῷ βασιλεῖ καὶ μὴ πειθόμενον αὐτῷ φασιν ἐπιπλήξαντα εἰπεῖν· ὠκύμορος δὴ μοι, τέκος, ἔσσεαι, οἷ' ἀγορεύεις. (D.L. 5.5)

Quando lhe pareceu que se havia entretido suficientemente com Alexandre, partiu para Atenas, após haver-lhe recomendado seu parente Calístenes de Ólintos. Este, entretanto, falava ao rei com excessiva liberdade e não lhe dava atenção, e segundo dizem, Aristóteles repreendeu-o citando o verso: “tua vida será curta, meu filho, por causa do que dizes^{29, 30}”

Fica claro que *parrhesía* pode ser sinônimo de: “um modo de dizer desmedido”; “fala exagerada”; “excessiva franqueza”³¹; “tagarelice”, “incontinência verbal”. E

²⁹ Cf. *Iliada*, 18.48.

³⁰ Parte desta passagem (a que contém *parrhesía*) em Hicks diz: “*But when Callisthenes talked with too much freedom to the king [...]*”. Ou seja, Calístenes conversou com o rei com muita liberdade. Em Gual: “*Éste le hablaba con excesiva franqueza al rey [...]*”. Calístenes falou com excessiva franqueza.

³¹ Cf. D.L. 5.5 na tradução de García Gual.

sabemos também que se a *parrhesía* assume tais significados, atrelam-se a ela, necessariamente, diferentes graus de risco: do exílio – recordemos o caso de Teodoros – à morte prematura, como poderia ter acontecido com Calistenes.

Na última passagem citada, observamos Aristóteles dizendo que a vida de Calistenes será curta por conta da excessiva liberdade com que ele se dirige ao rei; liberdade essa que parece inviabilizar qualquer tipo de percepção dos sinais de satisfação ou insatisfação que preenchem uma conversa; ou um cenho franzido não nos diz nada? De outro modo: a tagarelice de Calistenes deixou-o às cegas, insensível, incapaz de captar o tempo oportuno de dizer e de se calar, de escutar e de ser escutado pelo rei, o seu interlocutor. A *parrhesía* de Calistenes o deixou relaxado demais; a sua “língua” estava “sem freio” algum, mesmo diante de alguém com poder suficiente para matá-lo.

Recapitulando: vimos então, através das passagens destacadas de *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, que a *parrhesía* grega significa “liberdade de palavra”, isto é, a possibilidade de dizer tudo o que se quer dizer, com franqueza, a quem quiser ouvir. Contudo, tal franqueza pode ser exagerada, desmedida, estreitando a *parrhesía* à “incontinência verbal”, à “tagarelice”, à inconveniência. Logo, é certo dizer que falar *parrhesía* desta maneira, exageradamente franca, é um risco. Por um lado, a *parrhesía* era bem quista e, ao que parece, tinha a sua importância no mundo grego clássico, por outro era condenável e repulsiva. É a mesma fala, o mesmo modo de dizer, franco, “fluido”, “solto”, sincero, porém, como veremos, com graus de franquezas, “solturas” e “fluências” urgentemente diferentes.

Podemos dizer que a *parrhesía* querida, desejada pelos gregos, é útil, pois acontece num momento oportuno? Ou a *parrhesía* bem quista seria quando essa fala franca se manifestasse através de um cidadão, o que nos levaria a concluir que a liberdade de expressão é bem vinda quando utilizada por certo grupo de pessoas? E, além disso, podemos dizer que a *parrhesía* reprovada pelos gregos é aquela inútil, que se dá por mero prazer alcoviteiro? Ou, novamente: a *parrhesía* vista com maus olhos seria aquela que soasse por entre os dentes, como uma espécie de ruído rebelde, dos não cidadãos: mulheres, escravos, estrangeiros? O que nos leva a pensar se a *parrhesía* pejorativa não quereria dizer: a possibilidade de um não-cidadão falar com franqueza.

No mais, não tardaremos em esquadrihar o seguinte: onde ocorria esse dizer “fluido”, “solto”? Havia porventura um espaço, um lugar específico para a manifestação da *parrhesía* na Grécia clássica? Quem podia dizer *parrhesía*? Quem escutava a *parrhesía*? Não tardaremos a tratar de tais questões, mas segundo o trecho destacado de Bión, adiante, ou melhor, recorde: a *parrhesía* parecia só “fluir” de fato da boca dos bem nascidos; contudo, era mesmo a *parrhesía* uma fala reservada tão somente a quem não tivesse um nascimento humilde³²? Por mais que haja coragem, ousadia, intrepidez, vontade em exercer *parrhesía*, quem não for bem nascido, por alguma razão será servil. O termo em grego para servil é δοῦλος, escravo. O que isso quer dizer? Será que aqueles que advinham de famílias modestas eram comparados a escravos, ou seja, não cidadãos, no quesito de se valer da *parrhesía*? Então, se assim for, teria a *parrhesía* algo que ver com cidadania, com a materialidade de ser cidadão grego? E ainda, por mais que a *parrhesía* pudesse ser um direito estrito aos cidadãos, é possível ver a sua manifestação nos marginalizados, nos não cidadãos? Quem tinha a *parrhesía* “ouvida”, levada em conta. Haveria relação entre *parrhesía* e democracia? Tendo a *parrhesía* a ver com a democracia e com as discussões políticas, seria esse, tão somente o seu espaço? Caso contrário, onde mais teria efeito a *parrhesía*?

Havia algum tipo de punição para quem abusasse da *parrhesía*?; existiam formas de repressão e imposição de silêncio à liberdade de expressão quando havia prejuízo aos que com ela interagiam? É possível mencionar os modos de coagir aqueles que ousavam, mesmo aparentemente não podendo (lembramos da passagem de Bión), falar a fala da *parrhesía*? Mais uma vez: fora a “fala fluida”, “solta”, um artifício grego para “expurgar verbalmente” as angústias inerente à vida, ampliando, desse modo, a sua função no meio do povo grego?

1.10 A *parrhesía* em alguns³³ escritos de Isócrates, Xenofonte, Teofrasto Platão e Aristóteles

³² Humildade aqui não é, certamente, sinônimo de virtude espiritual, como encontramos na tradição cristã, mas corresponde a termos como: modesto, precário, simplório e até mesmo pobre.

³³ Não é o interesse deste trabalho analisar a *parrhesía* em toda obra de Isócrates, nem em qualquer outro autor que não seja Eurípides, por isso selecionamos apenas alguns trechos de sua obra e de alguns outros autores, a fim de darmos forma, mesmo que sem muita precisão, à noção de *parrhesía*. De todo modo, em Isócrates, é possível verificar o termo *parrhesía* em tais passagens: D2.3; D2.28, D5.72, D6.97; D7.20; D8.14; D9.39; D11.40; D15.179; D16.22; D1.34; D6.72; D11.1; D12.96; D15.43; D12.218; D15.10; E4.7; E4.4; E4.6; E9.12.

Nos parágrafos anteriores, sublinhamos, em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, os trechos parrhesiásticos dessa obra. Seguindo este mesmo critério, selecionamos algumas ocorrências de *parrhesía* nos escritos de Isócrates, orador e retórico ateniense do século V a.C., a fim de verificarmos o manejo desse vocábulo, enriquecendo, assim, a nossa compreensão de *parrhesía*.

1.10.1 A *parrhesía* em Isócrates

O primeiro trecho da obra de Isócrates que veremos se chama, na tradução espanhola, *Sobre El Tronco de Caballos*³⁴:

περὶ μὲν οὖν τῶν ἐστρατηγημένων οἶδα μὲν ὅτι πολλὰ παραλείπω, διὰ τοῦτο δ' οὐκ ἀκριβῶς εἶρηκα περὶ αὐτῶν, ὅτι σχεδὸν ἅπαντες μνημονεύετε τὰ πραχθέντα. λοιδοροῦσι δὲ λίαν ἀσελγῶς καὶ θρασέως καὶ τὸν ἄλλον βίον τὸν τοῦ πατρὸς, καὶ οὐκ αἰσχύνονται τοιαύτη **παρρησία** χρώμενοι περὶ τοῦ τεθνεῶτος, ἣν ἔδεισαν ἂν ποιήσασθαι περὶ ζῶντος, ἀλλ' εἰς τοσοῦτον ἀνοίας ἐηλύθησαν [...]. (D. 16.22)

Sé que omito muchas de sus hazañas guerreras, pero no he hablado en detalle de ellas porque poco más o menos todos recordáis lo sucedido. Sin embargo, censuran con mucha insolencia y atrevimiento la vida privada de mi padre, y no se avergüenzan de usar sobre un muerto tal libertad de lenguaje, precisamente la que temieron emplear cuando estaba vivo [...].³⁵

I am aware that I am omitting many of my father's exploits as your general; I have not recounted them in detail because nearly all of you recall the facts. But my father's private life they revile with excessive indecency and audacity, and they are not ashamed, now that he is dead, to use a license of speech concerning him which they would have feared to employ while he lived.³⁶

É possível notar aqui que o sentido de *parrhesía* continua sendo “liberdade de linguagem”, de “palavra”, de “língua”, de “expressão” e, além disso, notamos mais uma vez o contexto pejorativo que, por vezes, a *parrhesía* está inserida. Nesse trecho, a *parrhesía* acontece sobre um cadáver, na forma de ultraje. A “fala franca” aparece pintada com o rosto da maledicência. É proibido maldizer, com franqueza, a memória de um cadáver. Sólon, estadista ateniense, estabeleceu uma lei que proibia insultar os mortos (PLUTARCO, *Sólon* 21.1.). Mas que leis são essas? Havia, portanto, nessa Atenas clássica, leis que tinham por função orientar, no sentido de direcionar, a “liberdade de palavra” para que ela fosse proveitosamente utilizada? Novamente: por mais que

³⁴ Cf. ISÓCRATES. *Discursos*. Tradução por Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1979. v. 1.

³⁵ Tradução do autor: “Eu sei que omito muitas de suas façanhas de guerreiro, mas não falei em detalhes sobre elas, porque mais ou menos todos se lembram do que aconteceu. No entanto, censuram com muita insolência e atrevimento a vida privada de meu pai, e não se envergonham de usar sobre um morto tal liberdade de palavra, justamente a que temeram usar quando ele estava vivo.”

³⁶ Cf. ISOCRATES. *Isocrates*. Tradução por Larue Van Hook. Cambridge: Harvard University Press, 1945. v. 3.

houvesse leis que restringissem a “liberdade de expressão”, a *parrhesía*, seria ela controlada, ou submetida, por tais leis? Caso seja a *parrhesía* uma espécie de catarse, como detê-la? Por quais meios é possível controlá-la? Por leis? Levando em conta o trecho acima, a resposta a esta última pergunta parece ser negativa. Contudo, certamente voltaremos a tais problemas.

Em *Evagoras*, por sua vez, outro texto de Isócrates, a “fala fluida” parece ganhar o sentido corriqueiro de “franqueza”, sentido este já mencionado nesta dissertação. Entretanto, um dos pontos que merece ser sublinhado nessa passagem é o modo como a *parrhesía* se opõe corajosamente – pois como vimos, o exercício da *parrhesía* pode ser arriscado – à dissimulação. De todo modo, eis o trecho de *Evagoras*: ³⁷“*Pero si hay que hablar con brevedad, sin disimulo y sin temor a la envidia, sino usando la libertad de lenguaje, ningún mortal ni semidiós ni inmortal encontraría a nadie que haya obtenido la realeza con más nobleza, brillantez y piedad que Evágoras.*” (D. 9.39)³⁸. Em grego: “εἰ δὲ δεῖ συντόμως καὶ μηδὲν ὑποστειλόμενον μηδὲ δέισαντα τὸν φθόνον, ἀλλὰ **παρρησίᾳ** χρησάμενον εἰπεῖν, οὐδεὶς οὔτε θνητὸς οὔθ’ ἡμίθεος οὔτ’ ἀθάνατος εὐρεθήσεται κάλλιον οὐδὲ λαμπρότερον οὐδ’ εὐσεβέστερον λαβῶν ἐκείνου τὴν βασιλείαν.”. Em inglês: “*And if there is need to speak concisely, without reservation or fear of arousing ill-feeling, but with the utmost frankness, I would say that no one, whether mortal, demigod, or immortal, will be found to have obtained his throne more nobly, more splendidly, or more piously.*”

De modo semelhante a *Evagoras*, *Panatenáico*, também um escrito de Isócrates, utiliza *parrhesía* como sinônimo de “franqueza”: “*Pero, puesto que me ha entrado el deseo de hablar con franqueza, tengo desatada la lengua [...]*”³⁹ (Or. 12.96). Em grego: ἐπειδὴ περ οὖν ἐπελήλυθέ μοι τὸ **παρρησιάζεσθαι**, καὶ λέλυκα τὸ στόμα, [...]. Em inglês: “*Since, however, the impulse has come to me to speak frankly and I have removed the curb from my tongue [...]*”⁴⁰.

Em *A Antípatro*⁴¹, Isócrates também associa *parrhesía* à franqueza. Desse modo, a ênfase do trecho que veremos agora é sobre as consequências de falar com franqueza.

³⁷ Cf. ISÓCRATES, op.cit.

³⁸ Tradução do autor: “Mas se há que falar com brevidade, sem dissimulação e sem temor à inveja, senão usando a liberdade de linguagem, nenhum mortal nem semideus nem imortal encontraria a ninguém que tenha obtido a realeza com mais nobreza, brilhantismo e piedade que Evágoras”.

³⁹ Tradução do autor: “Mas, desde que me entrou o desejo de falar com franqueza, tenho desatada a língua.”

⁴⁰ Cf. ISÓCRATES. *Isocrates*. Tradução por Larue Van Hook. Cambridge: Harvard University Press, 1945. v. 2.

⁴¹ Tradução do autor: “Pois, é lógico que é por causa daqueles que, sempre e por opção, falam para agradar, que não apenas as monarquias não podem suportar, já que as monarquias são suscetíveis a numerosos

εἰκὸς γὰρ διὰ μὲν τοὺς ἀεὶ πρὸς ἡδονὴν λέγειν προαιρουμένους οὐχ ὅπως τὰς μοναρχίας δύνασθαι διαμένειν, αἱ πολλοὺς τοὺς ἀναγκαίους ἐφέλκονται κινδύνους, ἀλλ' οὐδὲ τὰς πολιτείας, αἱ μετὰ πλείονος ἀσφαλείας εἰσὶ, διὰ δὲ τοὺς ἐπὶ τῷ βελτίστῳ **παρρησιαζομένους** πολλὰ σφύζεσθαι καὶ τῶν ἐπιδόξων διαφθαρῆσεσθαι πραγμάτων. ὧν ἔνεκα προσῆκε μὲν παρὰ πᾶσι τοῖς μονάρχοις πλεον φέρεσθαι τοὺς τὴν ἀλήθειαν ἀποφαινομένους τῶν ἅπαντα μὲν πρὸς χάριν, μηδὲν δὲ χάριτος ἄξιον λεγόντων· συμβαίνει δ' ἕλαττον ἔχειν αὐτοὺς παρ' ἐνίοις αὐτῶν. ὃ καὶ Διοδότῳ παθεῖν συνέπεσε παρὰ τισι τῶν περὶ τὴν Ἀσίαν δυναστῶν, οἷς περὶ πολλὰ χρήσιμος γενόμενος οὐ μόνον τῷ συμβουλευεῖν ἀλλὰ καὶ τῷ πράττειν καὶ κινδυνεύειν, διὰ τὸ **παρρησιάζεσθαι** πρὸς αὐτοὺς περὶ ὧν ἐκείνοις συνέφερε, καὶ τῶν οἴκοι τιμῶν ἀπεστέρηται καὶ πολλῶν ἄλλων ἐλπίδων, καὶ μεῖζον ἴσχυσαν αἱ τῶν τυχόντων ἀνθρώπων κολακεῖαι τῶν εὐεργεσιῶν τῶν τούτου. (E .4. 6-7)

Es lógico que la causa de los que siempre prefieren hablar para agradar no sólo no puedan durar las monarquías que arrastran consigo muchos riesgos inevitables, sino tampoco los gobiernos que tienen más estabilidad. En cambio, gracias a los que hablan con toda libertad para conseguir lo mejor, se salvan muchas cosas, incluso las que parecen en peligro de desaparecer. Por este motivo conviene que en todas las monarquías tengan más consideración los que manifiestan la verdad que los que dicen todo para agradar pero nada digno de gratitud. Sin embargo, sucede que a los primeros algunos los tienen en menor consideración. Esto es lo que le tocó sufrir a Diódoto de algunos príncipes de Asia, a los que les fue muy útil no sólo con sus consejos, sino también con su actuación y peligros que corrió. Pero a causa de hablarles con franqueza de lo que les convenía, quedó desposeído de sus honores en la patria y de otras muchas esperanzas, y tuvieron más influencia las adulaciones de unos hombres cualquiera que sus buenas acciones. (E. 4.6-7)

For it stands to reason that it is because of those who always and by choice speak to please that not only monarchies cannot endure – since monarchies are liable to numerous inevitable dangers – but even constitutional governments as well, though they enjoy greater security: whereas it is owing to those who speak with absolute frankness in favour of what is best that many things are preserved even of those which seemed doomed to destruction. For these reasons it is indeed fitting that in the courts of all monarchs those who declare the truth should be held in greater esteem than those who, though they aim to gratify in all they say, yet say naught that merits gratitude; in fact, however, the former find less favour with some princes. This experience Diodotus has met with in his relations with some of the potentates of Asia, to whom he had often been of service, not only in offering counsel, but also in venturing upon dangerous deeds; because of his frankness of speech in matters involving their best interests he has been both deprived of honours he had at home and cheated of many hopes elsewhere, and the flattery of men of no consequence had greater weight than his own good services. (E. 4.6-7)

perigos inevitáveis, mas também os governos que têm mais estabilidade, embora desfrutem de mais segurança: considerando que é devido àqueles que falam com absoluta franqueza a favor do que é melhor, que muitas coisas sejam preservadas, mesmo aquelas que pareciam condenadas à destruição. Por este motivo convém que em todas as monarquias tenham mais consideração os que manifestam a verdade do que os que dizem tudo para agradar, mas nada digno de gratidão. No entanto, acontece que alguns têm menos consideração pelos primeiros. Isto foi o que aconteceu a Diódoto por parte de alguns príncipes da Ásia, aos quais foi muito útil não só com seus conselhos, mas também com sua atuação e perigos que correu. Mas por lhes falar com franqueza do que lhes convinha, ficou despojado de suas honras na pátria e de outras muitas esperanças, e tiveram mais influência as adulações de uns homens qualquer que suas boas ações.”

Foi justamente por falar com franqueza que Diódoto sofreu nas mãos de alguns príncipes da Ásia: perdeu as honras na sua pátria, além de outras coisas mais não esmiuçadas no texto. Os príncipes se beneficiaram com a coragem ante o perigo, com os conselhos e com as atuações de Diódoto, contudo, quando ele se pôs a falar com “liberdade de palavra”, com certa “fluidez de fala” e, conseqüentemente, com franqueza, quando Diódoto falou a fala da *parrhesía*, isso, de algum modo, gerou um desconforto aos príncipes, os quais pareciam ter mais afinidade com a lisonja, com a adulação, do que com a franqueza. O que podemos pensar em cima do trecho acima? 1) É certo que a *parrhesía* põe o seu falante em risco; 2) A lisonja, ou a adulação, não tem parte com a *parrhesía*, afinal lisonjear alguém pressupõe uma seleção de palavras bem arquitetadas que tem como efeito seduzir o ouvinte, nada mais contrário à *parrhesía*: uma fala franca que é invocada e expurgada conforme a pulsão, ou a cadência, daquilo que a provocou; 3) A *parrhesía* parece ter um papel fundamental na manutenção, na preservação, de algumas formas de governo; visto que, segundo esse trecho, é por meio de uma fala franca que um governo permanece, e na ausência de *parrhesía* ele corre o risco de sucumbir.

1.10.2 Xenofonte

Xenofonte, autor dos séculos V-IV a.C., discípulo de Sócrates, em um de seus escritos, *Banquete*, se vale da *parrhesía* para expressar um tipo de fala veemente; a passagem é a seguinte: “εἰ δὲ λαμυρότερον λέγω, μὴ θαυμάζετε· ὁ τε γὰρ οἶνος συνεπαίρει καὶ ὁ αἰὲ σύννοικος ἔμοι ἔρωσ κεντρίζει εἰς τὸν ἀντίπαλον ἔρωτα αὐτῷ παρρησιάζεσθαι.” (8.24). Em português⁴² temos: “Se a minha linguagem for excessivamente desavergonhada, não se espantem: é o vinho que me excita, mas também o Amor que convive sempre comigo e que me incita a falar com veemência contra o outro Amor que é seu rival.”. Nessa tradução⁴³ de *parrhesía*, feita por Ana Elias, o que nos é mais caro é uma característica da “fala franca” que foi pouco frisado até agora, por mais que tenhamos sugerido que tal modo de dizer carrega em si os germes da catarse; a característica, portanto, é a impetuosidade. Sendo uma “fala franca”, por ser “fluida”, a

⁴² Cf. XENOFONTE. *Banquete*. Tradução por Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p.76.

⁴³ Quando verificamos a tradução em inglês, não encontramos nada parecido: “Do not be surprised at my plain speaking; the wine helps to incite me, and the kind of love that ever dwells with me spurs me on to say what I think about its opposite.”. Cf. XENOPHON. *Xenophon in Seven Volumes*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

parrhesía é carregada de um impulso violento; é um modo de dizer enérgico, inflamado. A fala veemente transita por meio de uma voz vibrante que, por sua vez, torna o discurso impactante e recheado de acentuadas exclamações. De modo semelhante, quando pensamos na catarse, é ordinário a representarmos como um fluxo abrupto que guiado violentamente pela pressão de ser posto para fora, rompe com quaisquer possíveis meios que se postam a contê-lo.

1.10.3 Teofrasto

A *parrhesía* que encontramos em um dos escritos de Teofrasto, *Caracteres*, pertence ao seguinte trecho: καὶ πλεῖστα περὶ τῶν φίλων καὶ οἰκεῖων [κακὰ εἰπεῖν] καὶ περὶ τῶν τετελευτηκότων κακῶς λέγειν, ἀποκαλῶν **παρρησίαν** καὶ δημοκρατίαν καὶ ἐλευθερίαν καὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ ἥδιστα τοῦτο ποιῶν. (28.6). Traduzido para o português⁴⁴: “Diz horrores dos amigos, dos parentes e até dos mortos; à maledicência chama ele “direito à palavra”, “democracia” e “liberdade”. Faz dessa actividade da má língua o sal da sua vida.”. Em inglês: “*He will particularly speak ill of his own friends and relatives and of the dead, claiming that slander is only another word for free speech and democracy and liberty, and he is never happier than when he is engaged in it.*”⁴⁵ Este capítulo 28 tem por título, segundo a tradução de Silva, o seguinte: “O Maledicente”. Nessa mesma tradução de Silva, temos como nota (197) explicativa desse título, isto:

O maledicente, em Teofrasto, tem dois alvos predilectos: estrangeiros e mulheres. E o alcance das suas observações tem uma natureza privada, onde falta outro objectivo que não seja o próprio gosto de dizer mal. No entanto, ele não deixa de usar, como justificativa das más ausências que faz, as ideias de “democracia” e “liberdade”, expressas no quotidiano de Atenas pela *parrhesia* ou liberdade no uso da palavra. Consagrada como uma prerrogativa do cidadão de um Estado democrático, tem expressão clara no âmbito político propriamente dito, mas também a comédia se caracterizou pela sua actuação como veículo de uma mensagem didáctica concretizada no ataque desassombrado. A fronteira entre a liberdade de expressão, saudável norma democrática, e a maledicência pode, porém, tornar-se muito ténue.

Essa nota de rodapé expõe às claras o que o presente trabalho tornará evidente no próximo capítulo: o fato de a *parrhesía* ser um mecanismo fundamental na manutenção da democracia ateniense, onde quem participa das deliberações políticas, ou seja, da

⁴⁴ TEOFRASTO. *Caracteres*. Tradução por Maria de Fátima Souza e Silva. Coimbra: Annablume, 2014, p.112-114.

⁴⁵ THEOPHRASTUS. *Characters*. Tradução por James Diggle. New York: Cambridge University Press, 2004.

própria democracia, é um grupo restrito nomeado de “cidadão”. Contudo, deixemos essas questões para um tempo oportuno e voltemos para a última frase dessa nota de Silva, a qual pontua algo que mencionamos nos parágrafos acima, a saber: “A fronteira entre a liberdade de expressão, saudável norma democrática, e a maledicência pode, porém, tornar-se muito ténue.”. Tirando o fato não mencionado de ser a *parrhesía* uma norma democrática, chegamos a apresentar as dificuldades que giram em torno da tarefa de definir *parrhesía*, principalmente pela possibilidade de ser a “fala franca” maledicência ou “discurso franco” e “catártico”, transformador tanto para quem escuta, como para quem fala.

1.10.4 Platão

A passagem das obras de Platão que selecionamos (já que são muitas) por conter *parrhesía* está em *Laques*. O trecho é o seguinte:

τεθέασθε μὲν τὸν ἄνδρα μαχόμενον ἐν ὅπλοις, ὃ Νικία τε καὶ Λάχης· οὗ δ' ἔνεκα ὑμᾶς ἐκελεύσαμεν συνθεάσασθαι ἐγὼ τε καὶ Μελησίας ὅδε, τότε μὲν οὐκ εἶπομεν, νῦν δ' ἐροῦμεν. ἡγούμεθα γὰρ χρῆναι πρὸς γε ὑμᾶς **παρρησιάζεσθαι**. εἰσὶ γὰρ τινες οἱ τῶν τοιούτων καταγελῶσι, καὶ ἐὰν τις αὐτοῖς συμβουλευῆται, οὐκ ἂν εἴποιεν ἃ νοοῦσιν, ἀλλὰ στοχαζόμενοι τοῦ συμβουλευομένου ἄλλα λέγουσι παρὰ τὴν αὐτῶν δόξαν· ὑμᾶς δὲ ἡμεῖς ἡγησάμενοι καὶ ἰκανοὺς γινῶναι καὶ γνόντας ἀπλῶς ἂν εἰπεῖν ἃ δοκεῖ ὑμῖν, οὕτω παρελάβομεν ἐπὶ τὴν συμβουλήν περὶ ὧν μέλλομεν ἀνακοινοῦσθαι. (178a-b)

Nícias e Laquete, assististes à exibição desse homem que se bateu inteiramente armado. O motivo de eu e Melésias aqui presente vos têmos pedido que viésseis a tal espetáculo, não vo-lo declaramos então; agora, porém, vamos dizer-vos qual tenha sido, por estarmos certos de que podemos usar de franqueza convosco. Muita gente zomba dessas práticas, e, quando alguém lhes pede a opinião, nunca dizem o que sentem, mas, procurando adivinhar o pensamento do interlocutor, falam sempre coisa diferente do que pensam. Como, porém, vos temos na conta de bons juizes e de pessoas sinceras, chamamo-vos para nos aconselhardes sobre o assunto que passamos a expor.⁴⁶

O que nos parece evidente nessa passagem é o contraste entre *parrhesía* e outro tipo de fala; chamemos este outro modo de dizer de “fala velada”. Nícias e Laquete, ou Laques, são convocados a dar uma opinião sobre certo acontecimento. Por meio da *parrhesía* são convocados. Alguém se achegou a eles, com certa ousadia, e disse: “nos fale, com sinceridade, o que vocês acham de tal ato”. Caso encaremos sinceridade e franqueza como sinônimos, podemos atribuir a Nícias e Laques, ou aos seus respectivos

⁴⁶ PLATÃO. *Laques*. Tradução por Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.

modos de fala, um caráter parrhesiástico. Nícias e Laques são representantes de uma fala sincera enquanto que outros personagens, quando solicitados a dizerem com sinceridade sobre o mesmo assunto deles, se escondem atrás de um discurso velado, não-sincero, não franco, oposto à *parrhesía*; ou seja, desse outro lado não há *parrhesía*. A fala não-sincera, procura corresponder, ou responder, por meio de traquejos relacionais, àquilo que agradará o seu interlocutor. Nada mais contrário à fala da *parrhesía* que, antes de tudo, tem um compromisso consigo mesma, isto é, de falar, de pôr para fora tudo aquilo em que se fia, em que acredita; não importando se o conteúdo da fala é um equívoco, tendo valor, tão somente, a disposição de falar com franqueza.

Outro ponto que vale ser acentuado nesse trecho de *Laques* é o seguinte: por que existe a dificuldade em ser franco? Não é a primeira vez que vemos uma fala oposta à *parrhesía*. Em *A Antípatro*, de Isócrates, vimos Diódoto sofrer nas mãos de príncipes asiáticos que tinham predileção pela lisonja e aversão à *parrhesía*. Contudo, eram príncipes e, por isso, é de se esperar que houvesse a necessidade do cumprimento de certos procedimentos por parte daqueles que se dirigiam verbalmente a tais autoridades. Melhor: não se fala de qualquer modo, “folgadoamente”, com demasiada intimidade, a uma autoridade. Porém, pode ser que o incômodo sentido pelos príncipes viesse pelo desconforto de se ouvir muitas verdades desagradáveis a respeito de suas condutas.

De todo modo, encontramos em *A Antípatro* certa ênfase àqueles que ouvem um discurso, isto é, os que simbolizam o lado passivo, pois é a parte que escuta, numa conversa e, nessa passividade, dão preferência a uma fala mais suave, a um dizer bajulador. Já o trecho acima se refere àqueles que são os falantes, os oradores, a parte ativa de uma conversa, que optam por se utilizar da bajulação ao se expressarem, ou seja, usam de um discurso incoerente, visto que essa fala, esse modo de dizer bajulador, não é comprometida com o que pensam os seus falantes, mas sim com os efeitos gerados naquele que escuta o seu dito. Diante disso, ressurgiu um tema já abordado neste trabalho: a *parrhesía* pode ser um risco para quem dela se vale. Ao que parece, a fala franca pode suscitar muitas mazelas aos seus usuários, sendo preferível um modo de dizer mais brando, menos violento; a bajulação, por exemplo. Contudo, não nos esqueçamos de que dizer tudo com franqueza, parece ser um grande alívio, um expurgo, um relaxamento e, talvez, uma espécie de catarse.

1.10.5 Aristóteles

O último autor que nós selecionamos é Aristóteles. A passagem que nos interessa encontra-se na *A Política*:

ἔστι δὲ τὰ τε πάλαι λεχθέντα πρὸς σωτηρίαν, ὡς οἶόν τε, τῆς τυραννίδος, τὸ τοὺς ὑπερέχοντας κολοῦειν καὶ τοὺς φρονηματίας ἀναιρεῖν, καὶ μήτε συσσίτια ἔαν μήτε ἑταιρίαν μήτε παιδείαν μήτε ἄλλο μηθὲν τοιοῦτον, ἀλλὰ πάντα φυλάττειν ὅθεν εἴωθε γίγνεσθαι δύο, φρόνημά τε καὶ πίστις, καὶ μήτε σχολὰς μήτε ἄλλους συλλόγους ἐπιτρέπειν γίγνεσθαι σχολαστικούς, καὶ πάντα ποιεῖν ἐξ ὧν ὅτι μάλιστα ἀγνωῶτες ἀλλήλοις ἔσσονται πάντες (ἢ γὰρ γνωσὶς πίστιν ποιεῖ μᾶλλον πρὸς ἀλλήλους). καὶ τὸ τοὺς ἐπιδημοῦντας αἰεὶ φανεροὺς εἶναι καὶ διατρίβειν περὶ θύρας (οὕτω γὰρ ἂν ἤκιστα λανθάνοιεν τί πράττουσι, καὶ φρονεῖν ἂν ἐθίζοιτο μικρὸν αἰεὶ δουλεύοντες) · καὶ τᾶλλα ὅσα τοιαῦτα Περσικὰ καὶ βάρβαρα τυραννικά ἐστίν (πάντα γὰρ ταῦτόν δύνανται) · καὶ τὸ μὴ λανθάνειν πειρᾶσθαι ὅσα τυγχάνει τις λέγων ἢ πράττων τῶν ἀρχομένων, ἀλλ' εἶναι κατασκόπους, οἷον περὶ Συρακούσας αἱ ποταγωγίδες καλούμεναι, καὶ οὗς ὠτακουστὰς ἐξέπεμπεν Ἰέρων, ὅπου τις εἴη συνουσία καὶ σύλλογος (**παρρησιάζονται** τε γὰρ ἦττον, φοβούμενοι τοὺς τοιοῦτους, κἂν **παρρησιάζονται**, λανθάνουσι ἦττον) (1113a35-b15)

São os seguintes os meios para a conservação, na medida do possível, da tirania em causa: eliminar os que se superiorizam e reprimir os que possuem muita arrogância; proibir os banquetes em comum, as associações cívicas, a educação cívica e todas as actividades deste género; vigiar tudo o que possa induzir sentimentos de coragem e confiança; banir as escolas e demais círculos culturais; empregar todos os meios ao alcance para manter incógnitos os cidadãos entre si (porque o mútuo conhecimento aumenta a confiança recíproca); forçar os habitantes da cidade a executar as suas actividades à luz do dia e a passar a maior parte do tempo às portas do palácio (deste modo sendo-lhes muito mais difícil passar despercebidos, permanecerão neste servilismo e contentar-se-ão com poucas aspirações) e usar as demais práticas tirânicas características de persas e bárbaros, que provocam os mesmo efeitos; empenhar-se para que nada do que os cidadãos dizem ou façam permaneça oculto, mantendo em serviço um grupo de espiões, como sucedia em Siracusa com as mulheres a quem chamavam “denunciadoras”, e com os “escutas” que Hiéron enviava onde quer que houvesse uma reunião ou assembleia (de facto, fala-se com muito menos espontaneidade quando se receia a presença de tais espiões, uma vez que ninguém passa despercebido se falar sem constrangimentos).⁴⁷

O título dado por António Campelo é: “Meios para assegurar a estabilidade da realeza e da tirania” (ARISTÓTELES, 1998, p. 417). Verificamos ali estratégias políticas para que certas formas de governo permaneçam no poder, nesse caso: a realeza e a tirania. Destacamos as estratégias que tinham por objetivo fazer durar um governo tirano. Assim, depois de uma série de repressões, proibições, vigilâncias e banimentos, nos deparamos com aquilo que de fato tem valor para nós, a *parrhesía*. Duas são as observações a serem feitas sobre ela nesse contexto: 1) A tradução escolhida para *parrhesía*; 2) a aparente ameaça que a *parrhesía* pode simbolizar a uma forma de governo autoritária.

⁴⁷ ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução por António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Editorial Vega, 1998.

Campelo e Gomes traduziram *parrhesía* por: “fala espontânea” e “fala sem constrangimento”. É interessante pensar na *parrhesía* como uma fala espontânea, sem premeditações, ou grandes construções retóricas, o que sem sombra de dúvidas faz com que paire sobre ela um ar de sinceridade. Já a tradução de *parrhesía* por “fala sem constrangimento” é deveras assertivo, visto que a *parrhesía* se revela como um modo de dizer que irrompe do orador, superando qualquer mecanismo de coação ou controle, não importando a natureza de tais mecanismos, podendo ser morais, religiosos etc.

Por mais que as traduções de Campelo e Gomes potencializem a nossa percepção etimológica de *parrhesía*, é deveras importante atentarmos para o trecho em geral, o qual nos diz: esse tipo de fala pode ser um dispositivo político capaz de estremecer algumas manifestações de poder extremamente violentas, tais como a tirania. Diante disso, podemos concluir que, conforme anunciou Maria de Fátima Souza e Silva na nota destacada nos parágrafos acima, a *parrhesía* era uma norma democrática. Portanto, quando a forma de governo é a democracia, há, obrigatoriamente, *parrhesía*. Por outro lado, quando outra forma de governo impera, por exemplo, a tirania, a norma é a castração de “liberdade de expressão”. Contudo, se estivermos certos de que a *parrhesía* tem que ver com a catarse, é inegável que a fala franca estará na fala do oprimido e, talvez, dependendo da potência de alcance desta fala, iniciar-se-á, através dela, a ruína do opressor.

Podemos chamar de *parrhesía* a possível voz que, de modo exprimido, transita pelo soberano silêncio imposto pelo tirano? Seria a *parrhesía* um tipo de fala resistente, forte, poderosa, capaz de se levantar contra qualquer forma de constrangimento ou ameaça às pilastras democráticas que possibilitam o trânsito e a saúde da liberdade de expressão? Haveria na sociedade democrática grega tais ameaças? É possível afirmar, por exemplo, que a fala dos deuses manifesta nos oráculos pudessem representar algum tipo de ameaça à democracia?

É certo que retornaremos a esses problemas nos próximos capítulos deste trabalho. O que tínhamos como meta até aqui era abordar a *parrhesía* pelo viés etimológico e problematizar a sua definição por meio de alguns textos dos séculos V-IV a.C. que a contém. O esforço por sua definição será um ato contínuo deste trabalho, que pretende torná-lo o mais preciso possível.

1.11 Παρησιαστής (*parrhesiastés*): um termo cognato de *parrhesía*

Quais seriam os termos na língua grega que são cognatos de *parrhesía*? Sabemos que todas as palavras têm os seus cognatos, portanto com *parrhesía* não seria diferente. Entretanto, conforme dissemos acima, não analisaremos todos os cognatos de *parrhesía*, veremos apenas aquele que se encaixa no período histórico analisado neste trabalho, no caso: *παρρησιαστής* (*parrhesiastés*).

1.11.1 *Parrhesiastés*: Anácaris, Mnêdemos, Arcesílaos e Aristóteles

De acordo com o dicionário *Greek-English Lexicon*⁴⁸, de Liddell e Scott, verificamos que *παρρησιαστής* significa: “*outspoken person*”, em língua portuguesa: “*peessoa sincera*”. De modo semelhante, quando apuramos o significado de *parrhesiastés* no *Dictionnaire Grec Français*⁴⁹, de Bailly, nos deparamos com isto: “*qui parle franchement*”; em língua portuguesa a tradução é: “*aquele que fala francamente*”. *Parrhesiastés*, portanto, é: quem fala francamente, com sinceridade. Sendo *parrhesía* um tipo de fala, uma maneira de falar franca, sincera, *parrhesiastés* é o orador que se vale da *parrhesía*; é uma espécie de qualificação, isto é, um adjetivo para todos os falantes de *parrhesía*.

Encontramos (tradução de Kury) em D.L. 1.101: “Por sua maneira de falar livre e franca, deu origem à expressão proverbial ‘falar como um cita’” (“*παρέσχε δὲ καὶ ἀφορμὴν παροιμίας διὰ τὸ παρρησιαστής εἶναι, τὴν ἀπὸ Σκυθῶν ῥῆσιν.*”). Ainda (tradução Gual): “*Dio además pie a un dicho, por ser absolutamente sincero, el de hablar a lo escita*”. Este trecho se refere a Anácaris⁵⁰, o cita. Segundo Laércio, Anácaris praticava *parrhesía*, por isso era visto como um *parrhesiastés*. Seria impreciso dizer que Anácaris exercia *parrhesía*, afinal de contas ele era cita e não grego? De todo modo, o que tem valor nessa passagem é o fato de um grego olhar para esse cita e perceber que pelo seu modo de falar havia *parrhesía* no seu discurso.

Já em D.L. 2.127 (tradução de Kury), vemos a seguinte passagem sobre Menêdemos: “Menêdemos era tão pomposo que Eurílocos de Cassandrea, convidado para ir à corte de Antígono juntamente com o jovem Cleípides de Cízicos, recusou o convite, temendo que Menêdemos, áspero e sem peias na língua como era viesse a saber” (“*οὗτο δ’ ἦν σεμνὸς ὡς Εὐρύλοχον τὸν Κασανδρέα μετὰ Κλειπίδου Κυζικηνοῦ μειρακίου*”).

⁴⁸ Cf. *LSJ*, p. 1344.

⁴⁹ Cf. BAILLY, 1950, p. 670.

⁵⁰ Filósofo do século VI a.C.

κληθέντα ὑπ’ Ἀντιγόνου ἀντειπεῖν· φοβεῖσθαι γὰρ μὴ Μενέδημος αἴσθοιτο. ἦν γὰρ καὶ ἐπικόπτης καὶ **παρρησιαστής.**”) Em Gual: “*Era tan severo que Eurfloco de Casandrea, que había sido invitado junto con Clípedes, un jovencito de Cícico, por Antígono, rechazó la invitación, porque temía que se enterara Menedemo. Porque era satírico y cáustico.*”

Menêdemos não é desconhecido a nós, pois quando tratávamos da *parrhesía*, ele apareceu como sendo um praticante dessa fala; a *parrhesía* de Menêdemos era tida como “incontinência verbal”. Portanto, sabendo da fama de Menêdemos, o adjetivo *parrhesiastés* ligado a ele não poderia não ser pejorativo. Menêdemos é “sem peias na língua”, “cáustico”, ou seja, um homem “palavroso”, “linguarrudo”, portador de uma fala ácida, desmedida, “solta demais”. Portanto, assim como *parrhesía*, *parrhesiastés* pode significar uma fala positivamente ou negativamente franca e sincera.

Sobre Arcesílaos temos o seguinte na tradução de Kury: “Arcesílaos expressava-se axiomática e concisamente, e na conversa distinguia cuidadosamente os termos. Era bastante satírico e franco, e por isso Tímon ainda fala dele assim: ‘misturando bom-senso com cavilações’. (D. L. 4.33) (“Ἦν δὲ καὶ ἀξιωματικώτατος καὶ συνηγμένος καὶ ἐν τῇ λαλιᾷ διαστατικὸς τῶν ὀνομάτων, ἐπικόπτης θ’ ἰκανῶς καὶ **παρρησιαστής**· διὸ καὶ πάλιν ὁ Τίμων οὕτως περὶ αὐτοῦ: καὶ † νόον αἰμυλίοις † επιπλήξεσιν εγκαταμινγνύς.”). O mesmo trecho, na tradução espanhola de Gual: “*Era sentencioso en extremo y conciso, y en la conversación preciso en definir los nombres, bastante irónico y sin trabas en sus expresiones. Por eso en otra parte dice de él Timón: También combinaba inteligencia con taimados pullazo*”.

Mais uma vez o termo *parrhesiastés* aparece com o significado de franco. Arcesílaos é um *parrhesiastés* diferente de Menêdemos, pois por mais satírica que seja a sua fala, a franqueza que lhe é própria está acompanhada do bom-senso: a sua *parrhesía* se dá na medida certa; é um dito que diz tudo sem exageros e perdições. A fala de Arcesílaos, por mais franca que fosse não era desmedida, pois se o fosse, não cairia sobre ela o comentário de Tímon: “um misto de bom-senso e cavilações”.

No que diz respeito ao cognato *parrhesiastés* em Aristóteles temos o seguinte em *Ética a Nicômaco*⁵¹:

⁵¹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 309.

Deve também ser franco nos seus ódios e amores (porquanto ocultar os seus sentimentos, isto é, olhar menos à verdade do que à opinião dos outros, é próprio de um covarde); e deve falar e agir abertamente. Com efeito, o magnânimo expressa-se com franqueza por desdém e é afeito a dizer a verdade, salvo quando fala com ironia às pessoas vulgares. (1124b25).

ἀναγκαῖον δὲ καὶ φανερομισθί εἶναι καὶ φανερόφιλον (τὸ γὰρ λανθάνειν φοβουμένου, καὶ ἀμελεῖν τῆς ἀληθείας μᾶλλον ἢ τῆς δόξης), καὶ λέγειν καὶ πράττειν φανερῶς (**παρρησιαστής** γὰρ διὰ τὸ καταφρονητικὸς εἶναι, καὶ ἀληθευτικός, πλὴν ὅσα μὴ δι' εἰρωνείαν εἰρωνεία δὲ πρὸς τοὺς πολλούς).

O contexto deste trecho é interessante: Aristóteles está descrevendo as atitudes de um homem magnífico. Faz parte dos atributos do homem magnânimo ser *parrhesiastés*; a franqueza desse homem significa que ele tem um compromisso consigo, e ao tê-lo anda livre da opinião dos outros. Assumir tal compromisso consigo mesmo exige coragem. É sempre necessário, para ser franco, para se valer da *parrhesía*, para ser *parrhesiastés*, coragem, pois sustentar um discurso repleto de amarguras e amores é um ato de risco. Somente os corajosos respeitam tal “fluxo verbal”. Essa coragem pode manifestar-se como desdém às opiniões, pois certamente muito mais vale corresponder à cadência da *parrhesía* (como forma de exorcizar as tribulações do próprio peito angustiado) do que emudecer amedrontado pelos muitos riscos que cercam a “fala franca”.

CAPÍTULO 2

No capítulo primeiro deste trabalho, realizamos um estudo etimológico da *parrhesía* e transitamos por alguns textos do século V a.C. referentes a esse termo. Propusemos, ainda, algumas questões sem nos preocuparmos em respondê-las de modo objetivo, pois faremos isso no decorrer deste capítulo; na medida em que analisarmos as cinco tragédias euripidianas que elegemos para esse fim. Eurípides fora o autor eleito por nós, devido ao fato de ter sido ele o primeiro (até o momento em que este trabalho é feito) autor a registrar em texto o vocábulo *parrhesía*.

As tragédias parrhesiásticas de Eurípides são: a) *Hipólito* (428 a.C.); b) *Íon* (entre 418 e 414 a.C.); c) *Electra* (413 a.C.); d) *As Fenícias* (data provável, 410 a.C.); e) *Orestes* (408 a.C.) e f) *As Bacantes* (depois da morte de Eurípides). Não respeitaremos a ordem cronológica das peças no referente à nossa análise. Na verdade, a peça *Íon* será a única tragédia postergada para o próximo capítulo por motivos que serão vistos em breve.

2.1 Dois fragmentos parrhesiásticos

Sabemos, portanto, que as peças citadas acima são os documentos mais antigos que contêm o termo *parrhesía*. Entretanto, além delas, existem ainda dois fragmentos parrhesiásticos de datas desconhecidas, que são atribuídos aos tragediógrafos⁵² Ésquilo (VI-V a.C.) e Eurípides (V a.C.). Nesse sentido, era de se esperar que fosse Ésquilo o primeiro autor, logo, o mais antigo, que tenha posto em texto o vocábulo aqui analisado. Entretanto, veremos que o fragmento esquiliano está em um contexto de *parrhesía*, mas não há nas obras do tragediógrafo qualquer citação direta à palavra *parrhesía*, tampouco aos seus cognatos. Por isso mesmo, optamos por manter Eurípides na posição de primeiro autor. Os registros euripidianos são mais seguros e, além disso, a palavra *parrhesía* é mencionada diretamente e com mais frequência, facilitando as nossas análises e interpretações.

⁵² Eurípides é o autor central desta dissertação e, por isso mesmo, não analisamos os outros vários autores que trataram de *parrhesía*, o que inclui o tragediógrafo Aristófanes. Sabemos que em *Tesmoforiantes*, peça aristofânica, nos vv. 540-541, encontra-se o termo *parrhesía*. Cf. ARISTOPHANES. *The Complete Greek Drama*. Tradução por Eugene O'Neill. Nova York: Random House. 1938, v.2.

O fragmento atribuído a Eurípides é este: “καλόν γ' αληθῆς κατενῆς παρρησία”⁵³ (Fr. 737)⁵⁴, o qual acaba por não nos dizer muita coisa. Já a passagem e, portanto, o contexto da *parrhesía* onde Ésquilo está inserido é o seguinte:

Φιλόχορος δέ φησιν ὅτι οἱ πίνοντες οὐ μόνον ἑαυτοὺς ἐμφανίζουσιν οἷτινές εἰσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ἀνακαλύπτουσι παρρησίαν ἄγοντες. ὅθεν ‘οἶνος καὶ ἀλήθεια’ λέγεται καὶ ‘ἄνδρὸς δ’ οἶνος ἔδειξε νόον’ καὶ τὸ νικητήριον ἐν Διονύσου τρίπους. καὶ γὰρ ἐκ τρίποδος λέγειν φαμὲν τοὺς ἀληθεύοντας: δεῖ δὲ νοεῖν τρίποδα τοῦ Διονύσου τὸν κρατῆρα, ἣν γὰρ τὸ ἀρχαῖον δύο γένη τρίποδων, οὓς καλεῖσθαι λέβητας συνέβαινε ἀμφοτέρους, ἔμπυρβήτης ὁ καὶ λοετροχόος. Αἰσχύλος: τὸν μὲν τρίπους ἐδέξατ’ οἰκείος λέβης αἰεὶ φυλάσσων τὴν ὑπὲρ πυρὸς στάσιν. (Ath. 2.6)⁵⁵.

But Philochorus says that men who drink hard do not only show what sort of disposition they themselves are of, but do also reveal in their chattering the characters of every one else whom they know. Whence comes the proverb, Wine and truth; and the sentence, Wine lays bare the heart of man. And so in the contests of Bacchus the prize of victory is a tripod: and we have a proverb of those who speak truth, that “they are speaking from the tripod;” in which the tripod meant is the cup of Bacchus. For there were among the ancients two kinds of tripods, each of which, as it happened, bore the name of λέβης, or *bowl*; one, which was used to be put on the fire, being a sort of kettle for bathing, as Aeschylus says— They pour’d the water in a three-legg’d bowl, Which always has its place upon the fire.^{56, 57}

As varreduras feitas nesta pesquisa denunciaram esta passagem parrhesiástica onde Atheneu cita Ésquilo. Todavia, constata-se que não há ligação direta entre o tragediógrafo e o temo *parrhesía*. Porém, não deixa de ser um trecho deveras rico. Notamos que a *parrhesía* também surge, ou acabada sendo provocada, pela demora de

⁵³ Possível tradução segundo o autor deste trabalho: “A franqueza verdadeira e obstinada é algo belo”. Não fora encontrado nenhuma tradução do presente fragmento para as línguas modernas, tampouco outros fragmentos que tivessem ligação com ele, o que, talvez, deixe a nossa tradução imprecisa.

⁵⁴ NAUCK, A. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Zürich: Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, 1964, p. 591.

³ Tradução possível, segundo o autor deste trabalho: Mas Philocoro diz que os bebedores, não apenas mostram quem realmente são, mas também revelam os segredos dos outros quando falam com franqueza. Daí o provérbio “vinho e verdade”, e ainda “o vinho revela a mente do homem”, e o fato de um monumento de vitória montado no templo de Dioniso ser um tripé. Pois dizemos que aqueles que estão falando a verdade estão falando de um tripé; e é preciso reconhecer que a taça é o tripé de Dioniso. Porque antigamente havia dois tipos de tripés que eram chamados de λέβης, ou caldeirão; um, que costumava ser colocado no fogo, sendo uma espécie de chaleira para o banho, como diz Ésquilo – Eles derramaram a água em uma tigela de três pernas, que sempre tem seu lugar no fogo.

⁵⁶ Tradução segundo o autor deste trabalho: Mas Philocoro diz que os homens que bebem muito, não apenas revelavam as suas disposições, mas também revelam as suas conversas com todos os outros. De onde vem o provérbio, vinho e verdade; e a sentença o vinho revela o coração do homem. E assim, nas competições de Baco, o prêmio da vitória é um tripé. E disso temos o seguinte provérbio sobre aqueles que falam a verdade: “eles estão falando do tripé”. O tripé significava a taça de Baco. Pois havia entre os antigos, dois tipos de tripés, cada um dos quais, por acaso, trazia o nome de λέβης, ou tigela; um, que costumava ser colocado no fogo, sendo uma espécie de chaleira para o banho, como diz Ésquilo – Eles derramaram a água em uma tigela de três pernas, que sempre tem seu lugar no fogo.

⁵⁷ Cf. ATHENAEUS. *The Deipnosophists or Banquet of the Learned of Athenaeus*. Tradução por C. D. Yonge. London: Henry G Bohn, 1985. v. 1, p. 61-62.

um homem junto ao vinho. É ordinário verificar os discursos mais sinceros na boca de um ébrio, onde as barreiras morais e os receios dos mais variados tipos estão submetidos à dormência alcoólica. Dito isso, vamos às peças.

2.2 Hipólito

Importa frisar que as interpretações aqui elaboradas serão sobre os pontos mais críticos das peças, segundo a nossa proposta; assim: os elementos das tragédias que não se relacionam diretamente com a questão da *parrhesía* não serão contemplados em nossas análises.

Temos em *Hipólito* (tragédia euripidiana de 428 a.C.) a personagem Fedra afetada pelos poderes de Afrodite, o que a leva a ter de lidar com a paixão avassaladora por Hipólito, filho de seu marido, Teseu. Não é à toa que Afrodite desperta em Fedra tal amor: o real objetivo dos encantos da deusa é a ruína de Hipólito. Sendo o filho de Teseu devoto fervoroso de Ártemis, propondo a si mesmo a castidade em honra à deusa caçadora, Hipólito insulta Afrodite ao não contrair matrimônio e, o que torna a ofensa mais grave, diz ser ela a pior dos deuses (vv. 11-16).

À vista disso, a peça terá como espinha dorsal a vingança de Afrodite contra Hipólito. O que observamos em *Hipólito* é o cumprimento de certo dito popular que diz sobre os deuses escreverem certo por linhas tortas. Afirmamos isso, por justamente conseguirmos acompanhar a maneira, ou método de saciar a própria sede de vingança arquitetada por Afrodite. Ao tornar Fedra apaixonada, previa a morte de Hipólito pela maldição que Teseu lançaria sobre ele (vv. 38-50).

Fedra, apaixonada por Hipólito, padecia de um grande mal. A paixão que sentia pelo enteado crescia a cada dia e, num impulso de preservar a si mesmo, a sua honra, a honra de seus filhos e a reputação do próprio Teseu, Fedra se calou; guardando em segredo o seu amor por Hipólito. Contudo, as suas servas (o coro e a nutriz, uma ama) a observavam definhar e suspeitavam que Fedra pudesse sucumbir por meio de um amargo processo de loucura. Por isso suplicavam solenemente por sua confissão, confissão essa que deixasse às claras a raiz de sua mazela (vv. 282-292).

Não resistindo às dores da paixão imposta por Afrodite, Fedra resolve noticiar a sua nutriz o seu amor por Hipólito, lhe pedindo o mais absoluto sigilo, acordando com a ama que ela não comunicasse a ninguém o que lhe dissesse. Em meio a muita comoção e

gritos desolados, Fedra e suas servas fiéis tentam elaborar possíveis saídas para a dor instaurada pela deusa. Assim, num ímpeto de extirpar as aflições de Fedra, a sua nutriz comunica a Hipólito, desrespeitando, portanto, o acordo que fizera com a sua senhora. Ao ouvir as palavras da ama, Hipólito é tomado de um grande furor e profere palavras odiosas às mulheres, tendo como desejo o desaparecimento de todas elas, mas, por conta de um juramento feito à nutriz, silenciará a Teseu, teu pai, a infâmia de Fedra (vv. 373-654).

Tomada de grande temor por tudo o que poderia acontecer caso o seu amor por Hipólito se espalhasse pela cidade, Fedra decide abreviar a própria existência: ata uma corda no pescoço e suicida-se. Entretanto, amargurada e ferida pelas injúrias de Hipólito, a jovem esposa de Teseu redige uma plaqueta, a qual morre segurando, acusando Hipólito de violentá-la. Instantes pós-suicídio de Fedra, o seu marido, que até então estava ausente da cidade, chega e recebe ainda quente tanto a infeliz notícia do suicídio como a visão do cadáver pendurado de sua esposa. Inconsolado, Teseu, como expressão de carinho, acaricia a mão de Fedra e lá, escondido, se depara com a plaqueta que anuncia as razões daquele terrível fim.

Envolto de ódio, Teseu amaldiçoa Hipólito, que chega ao quarto da suicida após ouvir as lamúrias do pai. Sendo fiel ao seu juramento (não revelar o amor de Fedra), Hipólito tenta, sem sucesso, argumentar a sua inculpabilidade ao pai irado. Teseu expulsa Hipólito do reino sob uma maldição de morte suplicada a Poseidon. Não tarda muito para que Hipólito colha o dano do deus das marés: surpreendido por uma onda em forma de touro, o filho de Teseu se fere gravemente. Ao saber do ocorrido, Teseu se lembra da maldição e lamenta o proferido. Hipólito é socorrido e entregue aos braços do pai. De modo miraculoso aparece a deusa Ártemis, a qual revela toda a verdade a Teseu. Ártemis deixa claros os desígnios de Afrodite após sentir-se insultada por Hipólito. Por fim, Teseu oprimido pelo injusto julgamento dado ao filho, recebe o perdão de Hipólito que acaba por morrer em seus braços (vv. 682-1466); fim da peça.

Os versos de *Hipólito* que mais nos interessam são aqueles que registram o termo *parrhesía*, portanto:

ἡμᾶς γὰρ αὐτὸ τοῦτ' ἀποκτείνει, φίλοι,
ὡς μήποτ' ἄνδρα τὸν ἐμὸν αἰσχύνασ' ἄλῶ,
μὴ παῖδας οὕς ἔτικτον· ἀλλ' ἐλεύθεροι
παρρησίᾳ θάλλοντες οἰκοῖεν πόλιν
κλειῶν Ἀθηνῶν, μητρὸς οὐνεκ' εὐκλεεῖς.

δουλοῖ γὰρ ἄνδρα, κᾶν θρασύπλαγχνός τις ἦ,
 ὅταν ζυνειδῆ μητρὸς ἢ πατρὸς κακά.
 μόνον δὲ τοῦτό φασ' ἀμύλλασθαι βίῳ,
 γνώμην δικαίαν κάγαθὴν ὅτῳ παρῆ. ⁵⁸ (*Hipólito*, vv. 419-426)

Isso mesmo nos destrói, ó mulheres,
 não me peguem em ultraje ao marido
 nem aos filhos que gerei, mas livres
 prósperos e francos vivam na ínclita
 urbe de Atenas, por mãe gloriosos.
 O varão, ainda que audaz, se faz servo,
 ao conhecer os males da mãe ou do pai.
 Dizem somente isto competir na vida,
 a opinião justa e boa para quem a tem. (Tradução de Jaa Torrano)⁵⁹

Me - friends, 'tis even this dooms me to die,
 That never I be found to shame my lord,
 Nor the sons whom I bare: but free, with tongues
 Unfettered, flourish they, their home yon burg
 Of glorious Athens, blushing ne'er for me.
 For this cows man, how stout of heart soe'er,
 To know a father's or a mother's sin.
 And this alone can breast the shocks of life,
 An honest heart and good, in whomso found. (⁶⁰Tradução de Arthur S. Way)⁶¹

Temos acima, no verso 422, o registro de *parrhesía*. Assim como Jaa Torrano, e Alberto Medina González⁶², optamos por traduzir *parrhesía* por “francos”, “falando com franqueza”. Contudo, Arthur S. Way adotou a expressão “línguas desimpedidas” como tradução. Isso nos sugere que *parrhesía* é, inicialmente, conforme frisamos no capítulo anterior, um tipo de fala que se situou nas relações gregas como um “dizer franco”. A franqueza é uma característica da *parrhesía*. As “línguas desimpedidas” de Way conotam uma maneira de dizer localizadas num terreno que permite expressar-se livremente, isento de mecanismos de controle. Entretanto, a tradução de Way nos fomenta a indagar: há

⁵⁸ Uma possível tradução desta passagem segundo o autor deste texto: É isso que me mata, minhas amigas, que eu jamais possa desonrar meu marido e os filhos que dei à luz; e que eles florescendo e falando com franqueza, possam viver na ilustre cidade de Atenas e se gloriarem de sua mãe. Porque, por mais ousado que seja o homem, sabendo ele dos crimes de seu pai ou de sua mãe, torna-se escravo. Dizem que apenas um bem tem valor igual ao da vida: um coração justo e honesto.

⁵⁹ EURÍPIDES. *Hipólito*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2015. v. I. A partir deste momento utilizaremos a tradução das tragédias de Eurípides, em língua portuguesa, feita por Jaa Torrano; quando não o for, informaremos.

⁶⁰ EURÍPIDES. *Hippolytus*. Tradução por Arthur S. Way. London: William Heinemann, 1912. v. 4.

⁶¹ Uma possível tradução desta versão, segundo o autor desta dissertação: Minhas amigas é isso que me condena à morte; Que nunca soube envergonhar meu senhor, nem os filhos que dei à luz; Mas livres, com línguas desimpedidas, prosperem em suas casas, na gloriosa Atenas, sem ruborizar-se por minha causa. Acovarda-se, mesmo tendo um coração forte, o homem ciente dos pecados do seu pai ou da sua mãe. E isso sozinho pode sustentar os embates da vida: aquele que encontrou um coração honesto e bom.

⁶² A tradução de González equipara *parrhesía* a um “hablar con franqueza”. Cf. EURÍPIDES. *Hipólito*. Tradução por Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1991, p. 342.

línguas impedidas nesse mundo grego? Havendo, quem, ou o que, as impede? Quem confisca a *parrhesía*? A quem ela é destinada?

Nos parágrafos anteriores, mais precisamente na parte em que tratávamos da *parrhesía* de Bión⁶³ (D.L. 4.51), pudemos notar a insuficiência da coragem que acompanha o *parrhesiasta* (termo que designa aqueles que se valem da *parrhesía*) diante de certas hierarquias sociais; de outro modo: por mais corajoso que pudesse ser um cidadão, a sua posição social influenciava diretamente na prática da *parrhesía*. Tal passagem nos sugere que os que tivessem maus nascimentos no antigo mundo grego, por mais ousados e corajosos que fossem, exerciam a *parrhesía* de modo diferente dos bem nascidos.

Em *Hipólito* há também uma preocupação no que se refere ao exercício da *parrhesía*. Fedra anuncia que resiste à paixão por Hipólito por basicamente dois motivos: a) porque deseja resguardar a honra de seu marido e b) para que os seus filhos (cidadãos atenienses) vivam de modo próspero, livre e franco. Na realidade, o que há em comum entre a fala de Fedra e a de Bión é que ambos anteveem ser a coragem, ou a ousadia um elemento fundamental, mas insuficiente para o exercício eficaz (em breve veremos o que isto significa) da *parrhesía*. Parafraseando o que Fedra diz: por mais audaz que seja um cidadão, aquele que tiver a ciência dos erros cometidos pelos pais, torna-se servo, escravo e, por que não?, covarde quanto à prática da *parrhesía*. Diante desse cenário, enfatizamos mais uma vez que: ter coragem, agir de modo corajoso, é necessário na prática da *parrhesía*; todavia, nem o mais corajoso entre os homens era páreo à organização política grega.

Fedra, ou Eurípides, nos permite interpretar desta forma o trecho acima: 1) a *parrhesía* pode ser exercida publicamente, pois afinal de contas Fedra deixa escapar a nós o temor de ver a “fala franca”, a “língua desimpedida”, isto é, a *parrhesía* de seus filhos atenienses, cerceada na própria Atenas. Notemos, “mas livres / prósperos e francos vivam na ínclita urbe de Atenas” (*Hipólito*, vv. 422-423). Fedra só se perturbaria com a possibilidade do não exercício da *parrhesía* e de uma vida próspera dos seus filhos em Atenas, se de fato existisse esse risco, portanto, ele existiria na medida em que a própria cidade regulasse a *parrhesía*, logo, para isso, a fala franca poderia ser praticada nas ruas atenienses, pois somente assim seria assistida pela *pólis* e, evidentemente, regulada,

⁶³ Cf. seção 1.8. *A parrhesía em Bión* deste trabalho.

impedida e silenciada pela mesma. 2) Sendo assim, a *parrhesía* é um instrumento de todos? É um direito? Ou é ambas as coisas? 3) Caso seja um direito, é comum a todos os que vivem na *pólis* ateniense?

Não é novidade alguma o fato de que nas *póleis* gregas havia uma praça, *ágora*⁶⁴, onde se realizava, dentre muitas coisas, as assembleias do *demos* (a grande massa dos cidadãos), para que dali, através de votos e embates, saíssem as decisões políticas da cidade. Portanto, a fala nessas reuniões era um instrumento fundamental, mas não somente isso, pela própria cultura homérica, era a marca do herói (um referencial de homem) manejar bem a fala: “[...] νήπιον οὐ πω εἰδόθ’ ὁμοῖου πολέμοιο οὐδ’ ἀγορέων, ἴνα τ’ ἄνδρες ἀριπρεπέες τελέθουσι.” (*Il.* 9.440-441); “[...] ainda na infância, igualmente inexperto nas guerras penosas e no discurso das *ágoras*, onde os heróis se enaltecem.” (tradução de Carlos Alberto Nunes). Além disso, nessa mesma cultura, falar bem era um indicativo de dom divino:

Καλλιόπη θ’ ἢ δὲ προφερεστάτη ἐστὶν ἀπασέων.
ἦ γὰρ καὶ βασιλεῦσιν ἅμ’ αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ.
ὄν τινα τιμήσωσι Διὸς κοῦραι μέγαλοιο
γινόμενόν τε ἴδωσι διοτρεφέων βασιλῆων,
τῷ μὲν ἐπὶ γλώσση γλυκερὴν χεῖουσιν ἐέρσην,
τοῦ δ’ ἔπε’ ἐκ στόματος ῥεῖ μείλιχα· οἱ δὲ τε λαοὶ
85πάντες ἐς αὐτὸν ὄρωσι διακρίνοντα θέμιστας
ἰθείησι δίκησιν· ὃ δ’ ἀσφαλῆως ἀγορεύων
αἰψὰ κε καὶ μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσεν·
τοῦνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες, οὔνεκα λαοῖς
βλαπτομένοις ἀγορήφι μετὰτροπα ἔργα τελεῦσι
ῥηϊδίως, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν. (*Teogonia*, 79-90)

e Belavoz: essa é superior entre todas.
Pois essa também reis respeitados acompanha.
Quem quer que honrem as filhas do grande Zeus
E o veem ao nascer, um dos reis criados por Zeus,
Para ele, sobre a língua, vertem doce orvalho,
E da boca dele fluem palavras amáveis. As gentes
Todos miram quando entre sentenças decide
com retos juízos; ele, falando com segurança,
de pronto, até disputa grande, destramente, interrompe.
Por isso reis são prudentes, pois às gentes
Prejudicadas na *ágora* ações reparatórias completam
fácil, com palavras macias persuadindo. (Tradução de Christian Werner)

⁶⁴ “O caso de Atenas é de certo modo particular. A *ágora* desempenha ali o papel de lugar das assembleias informais do *demos* até o início do século V. Entretanto, com o triunfo da democracia a *ágora* muda de caráter, e as assembleias passam a ser periódicas, ocorrendo na colina Pnix.” Cf. MOSSÉ, Claude. *Dicionário da Civilização Grega*. Tradução por Carlos Ramallete. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 32.

Tendo em vista esse contexto, é necessário saber quem frequentava a *ágora* e quem ganhava, se porventura falasse bem, notoriedade, podendo experimentar, mesmo que sutilmente, o brilho do herói. Em outras palavras: quem eram aqueles que participavam de modo ativo, por meio da fala, das reuniões políticas que se davam na praça? Objetivamente, homens⁶⁵. É certo que *metecos* e escravos não gozavam dos direitos de um cidadão, mas é equivocado dizer que não participavam de nenhum privilégio⁶⁶. As mulheres, quando cidadãs, tinham os seus direitos mediados pelo marido:

Da análise feita, pudemos constatar que o estatuto de cidadão de plenos direitos era um privilégio de que apenas alguns milhares de elementos da população adulta masculina estava em condições de usufruir. Os restantes definiam a sua posição de acordo com o menor ou maior grau de partilha e de exclusão relativamente a essas prerrogativas. As mulheres, mesmo quando eram cidadãs, estavam arredadas de grande parte das manifestações públicas da vida da *polis* e dependiam do *kyrios* para reivindicar os direitos sobre a sua pessoa e propriedade. Detinham, ainda assim, um papel muito importante na transmissão da cidadania, em particular depois da lei de Péricles de 451/0. O estatuto de meteco ganhou consistência ao longo do tempo e à medida que a lei foi respondendo à necessidade de acomodar estrangeiros na sociedade ateniense, distinguindo-os tanto dos cidadãos como dos escravos. (LEÃO, 2005, p.74)

⁶⁵ “42. O actual sistema constitucional é o seguinte: participam na vida política aqueles cujos pais forem ambos cidadãos; o seu recenseamento nos demos é feito quando atingem os dezoito anos. No momento do recenseamento, os demotas decidem por decreto e sob juramento o seguinte: em primeiro lugar, se lhes parece que os jovens atingiram a idade legal, pois, no caso de não serem dessa opinião, eles regressarão a casa na qualidade de crianças; em segundo, se são livres e de nascimento legítimo. Se os demotas decretarem que alguém não é livre, o visado pode apelar ao tribunal; os demotas escolhem cinco homens entre si para sustentarem a acusação. Se o tribunal decidir que o jovem não tem o direito de ser recenseado, a cidade vende-o como escravo; mas se o queixoso sair vencedor, então os demotas são obrigados a inscrevê-lo. 2. Em seguida, o conselho examina os que foram recenseados e, se concluir que algum tem menos de dezoito anos, aplica uma pena aos demotas que procederam à sua inscrição. Depois de os efebos terem passado no exame, os seus pais reúnem-se por tribos e, a seguir a prestarem juramento, elegem três dos elementos da tribo, com mais de quarenta anos e que se lhes afigurem melhores e mais apropriados para o acompanhamento dos efebos. De entre estes, o povo elege, de mão erguida, um monitor por cada uma das tribos e ainda, entre todos os Atenienses, um superintendente geral. 3. Depois de reunirem os jovens, estes responsáveis começam por fazer o circuito dos santuários; em seguida, viajam até ao Pireu e uns montam guarnição em Muníquia, outros em Acte. A assembleia escolhe também para eles, de mão erguida, dois pedótribas e os instrutores, que lhes ensinarão a combater como hoplitas, a usar o arco, a lançar o dardo e a disparar a catapulta. Faz-se o pagamento de uma dracma a cada um dos monitores e de quatro óbolos por cada efebo, para custear as despesas de alimentação. O monitor recebe o dinheiro relativo aos jovens da sua tribo e trata de comprar o necessário para as refeições comuns de todos eles (já que se alimentam em conjunto, por tribos) e ocupa-se ainda de quanto lhes diga respeito. 4. É assim que passam o primeiro ano; no segundo, a assembleia reúne-se no teatro, onde os jovens fazem uma demonstração de manobras militares, diante do povo; e depois de receberem do Estado um escudo e uma lança, patrulham o país e estanciam junto das guarnições. 5. Durante os dois anos de serviço, usam clâmide e são isentados de todos os impostos. A fim de não terem pretextos para pedir licença, eles não podem ser citados nem citar ninguém perante a justiça, excepto em questões de herança e de mulheres herdeiras, ou para ocupar um sacerdócio de família. Passados estes dois anos, o seu lugar é já com os restantes cidadãos.” Cf. ARISTÓTELES. *Constituição dos Atenienses*. Tradução por Delfim Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

⁶⁶ Cf. LEÃO, Delfim. Cidadania e Excursão: Mecanismo de Gradação Identitária. In: FIALHO, Maria do Céu; SILVA, Maria de Fátima Sousa e; PEREIRA, Maria Helena da Rocha (org.). *Génese e Consolidação da Ideia de Europa*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2005. v.1. p. 43-75.

Entendemos, em parte, a preocupação de Fedra, pois gerou filhos em Atenas, e não filhas: “não me peguem em ultraje ao marido nem aos filhos que gerei [...]” (*Hipólito*, vv. 420-421). A angústia de Fedra nos leva a recuperar a questão elaborada anteriormente: porventura fora a *parrhesía* um direito dos cidadãos atenienses? Segundo Kurt A. Raaflaub⁶⁷ a *parrhesía* era uma das três maneiras (a última) possíveis da terminologia grega, “liberdade de expressão”, que foi se reformulando conforme as demandas políticas da *pólis* ateniense. As outras duas eram: primeiramente, *eleutherôs légein* e segundo *isegoría*. Kurt elabora que *eleutherôs légein* (“falar livremente”) caracterizava um homem livre, contrapondo, portanto, o escravo que, por sua vez, estava fadado a pedir licença ao seu senhor caso quisesse se pronunciar. Ocasionalmente, conforme pontua Raaflaub, “falar livremente” conotava “falar verdadeiramente” (honestamente, afinal, a fala honesta pressupõe verdade; talvez não necessariamente certa verdade epistemológica, mas a certeza de que aquilo que se diz parte de uma convicção sincera) onde mais uma vez distinguia o homem livre do escravo. A fala honesta era típica de um homem livre por mera continuidade lógica da primeira premissa. Estar sob as rédeas de um dominador, ou um senhor, muito provavelmente fazia imperar o receio e até mesmo a impossibilidade da honestidade da fala servil, pois como ser honesto com quem tem o controle da sua fala? Talvez através de um impulso temerário os servos anunciassem discursos honestos aos seus senhores; muito provavelmente não valeria o custo.

A *isegoría* por sua vez, é um alargamento da noção de “liberdade de expressão” iniciada pelo conceito, *eleutherôs légein*. Ainda em Kurt encontramos que por necessidade política – o desejo da aristocracia em retornar ao poder, visto que estavam num regime tirânico, século VI – elabora-se a noção de *isegoría*: a possibilidade de igualmente todos se expressarem verbalmente na *ágora*. Repare que agora não é a noção de “falar livremente” na *pólis* que está em jogo, mas sim o desejo de igualdade de fala, isto é, que o peso, ou o valor da fala de cada cidadão seja horizontalizado; que nenhuma fala seja superior à outra como se dava na experiência tirânica. Existindo, depois muitos entraves o direito à *isegoría*, qual a necessidade da *parrhesía* na *pólis*? De acordo com Kurt, ouve uma percepção política de que o cidadão deveria falar livremente tudo o que achasse correto e que fosse benéfico para o bem-estar da cidade. Ou seja, ao cidadão é

⁶⁷ Cf. RAAFLAUB, Kurt. A. *Aristocracy and Freedom of Speech in the Greco-Roman World*. In: SLUITER, Ineke; ROSEN, Ralph M. *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston: Brill, 2004. p. 41-61.

permitido falar tudo o que ele crê ser uma boa sugestão na gerência da *pólis*. Credo no que diz, o cidadão usa da *parrhesía* (a possibilidade de expressar-se com total liberdade sobre tudo o que se acredita ser verdade), que por sua vez apresenta-se aos ouvintes de uma maneira específica: francamente, honestamente e claro, verdadeiramente. Repetindo, não há intenção ou interesse em manipular o que se diz a fim de alcançar um objetivo oculto, mas o oposto, o que torna o discurso franco, direto, por vezes grosseiro, todavia, sempre verdadeiro. Por fim, a *parrhesía* não era um direito, mas teria sido um desdobramento de um direito instituído, a *isegoría*. A *parrhesía* enquanto pública estava reservada, ao menos em tese, aos cidadãos atenienses.

Retornemos à peça: é fato que Fedra assombra-se com a ideia de provocar o cerceamento da *parrhesía* de seus filhos. Levando em conta o que vimos até agora, por que haveria esse temor? Os seus filhos possuíam os requisitos necessários para atuar na ágora: eram homens cidadãos atenienses. Fedra talvez tivesse razão em apavorar-se, pois se ela violasse o matrimônio, os seus rebentos poderiam falar o quanto quisessem na ágora, mas seriam silenciados por urros, vaias e zombarias, dando-lhes a impressão de serem escravos. Robert W. Wallace⁶⁸ nos comunica que, segundo Carlo Natali⁶⁹, todos os cidadãos eram bem vindos para se expressarem na *ágora* desde que fossem moralmente aprovados e se as suas opiniões não ferissem a harmonia das visões que já habitavam aquele espaço. Caso contrário, afirma Wallace, o *thórubos* (θόρυβος, ruído), os burburinhos, as manifestações públicas das massas silenciariam os falantes. As vaias faziam parte dos encontros das assembleias; eram tão naturais quanto qualquer manifestação que envolve grandes aglomerações. Contudo, não se sabe ao certo o poder de contundência do *thórubos*, isto é, o quão significativo e poderoso eram esses ruídos no debate. Basta vermos esta passagem do *Protágoras*, de Platão, que contrapõe o estudo de Natali:

ὄρθῳ οὖν, ὅταν συλλεγῶμεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, ἐπειδὴν μὲν περὶ οἰκοδομίας τι δέη πράξει τὴν πόλιν, τοὺς οἰκοδόμους μεταπεμπομένους συμβούλους περὶ τῶν οἰκοδομημάτων, ὅταν δὲ περὶ ναυπηγίας, τοὺς ναυπηγούς, καὶ τὰλλα πάντα οὕτως, ὅσα ἡγοῦνται μαθητὰ τε καὶ διδασκὰ εἶναι· ἐὰν δὲ τις ἄλλος ἐπιχειρῇ αὐτοῖς συμβουλεύειν ὃν ἐκεῖνοι μὴ οἴονται δημιουργὸν εἶναι, κἂν πάνυ καλὸς ᾖ καὶ πλούσιος καὶ τῶν γενναίων, οὐδέν τι μᾶλλον ἀποδέχονται, ἀλλὰ καταγελῶσι καὶ θορυβοῦσιν, ἕως ἄν ἢ αὐτὸς ἀποστῇ ὁ ἐπιχειρῶν λέγειν καταθορυβηθεῖς, ἢ οἱ τοξόται αὐτὸν ἀφελκύσωσιν ἢ ἐξάρωνται κελευόντων

⁶⁸ Cf. WALLACE, Robert W. The Power To Speak – and not to listen – in Ancient Athens. In: SLUITER; ROSEN, 2004, p. 221-232.

⁶⁹ NATALI, Carlo. 'Adoleschia, leptologia and the philosophers in Athens'. *Phronesis*, v. 32, p. 232-41, 1987.

τῶν πρυτάνεων. περὶ μὲν οὖν ὧν οἴονται ἐν τέχνῃ εἶναι, οὕτω διαπράττονται· ἐπειδὴν δέ τι περὶ τῶν τῆς πόλεως διοικήσεως δέη βουλευσασθαι, συμβουλευεῖ αὐτοῖς ἀνιστάμενος περὶ τούτων ὁμοίως μὲν τέκτων, ὁμοίως δὲ χαλκεὺς σκυτοτόμος, ἔμπορος ναύκληρος, πλούσιος πένης, γενναῖος ἀγεννής, καὶ τούτοις οὐδεὶς τοῦτο ἐπιπλήττει ὥσπερ τοῖς πρότερον, ὅτι οὐδὰμόθεν μαθὼν, οὐδὲ ὄντος διδασκάλου οὐδενὸς αὐτῶ, ἔπειτα συμβουλευεῖν ἐπιχειρεῖ· δῆλον γὰρ ὅτι οὐχ ἡγοῦνται διδασκτὸν εἶναι (*Protágoras*, 319b-d)

No entanto, verifico que quando nos reunimos em assembleias, por precisar a cidade deliberar sobre assunto de construção, mandam chamar arquitetos para opinarem a respeito do edifício a ser levantado; se se trata de construção de navios, recorrem a carpinteiros náuticos, e assim com tudo o mais que eles julgam poder ser ensinado ou aprendido. Porém se qualquer outra pessoa, que eles não consideram profissional, se abalançar a dar conselhos, por mais belo que seja, ou rico, ou de boa família, não somente não lhe dão ouvidos, como se riem dele e o pateiam, até que, atemorizado com a assuada, desista de falar ou que os arqueiros o retirem do recinto, por mandado dos prítanes. É assim que eles se comportam, sempre que se trata de questões técnicas. Quando, porém, a deliberação diz respeito à administração da cidade, quer seja carpinteiro, quer seja ferreiro, sapateiro, mercador ou marinheiro, rico ou pobre, nobre ou vil, indiferentemente, sem que ninguém apresente objeção, como nos casos anteriores, por pretenderem dar conselhos sem haverem estudado em parte alguma essa matéria, nem poderem declarar os professores com quem a tivessem aprendido, prova evidente de que não consideram que a política possa ser ensinada. (Tradução de Carlos Alberto Nunes)⁷⁰

De todo modo, os ruídos ruidosos existiam. Fedra talvez tivesse razão em temer por seus filhos caso eles desejassem emitir alguma opinião na *ágora*, pois, provavelmente, levando em conta as análises de Natali, não faltariam insultos sobre a imoralidade da mãe e conseqüentemente, ruborizados e desmoralizados deixassem de frequentar as reuniões públicas, o que implicaria em torná-los semelhantes a “escravos”.

Sabemos então que a *parrhesía* tinha uma faceta pública, que era usufruída pelos cidadãos. Porém, quando damos atenção ao exercício, a prática da *parrhesía*, isto é, a maneira como ela se dá (o ato) na conversação notamos que é um fala que, facilmente, pode estar na boca de todos, cidadãos ou não. Nesse sentido, é possível também falar de *parrhesía* no âmbito privado. A própria peça *Hipólito* quase nos presenteia com discursos francamente verdadeiros, parrhesiásticos, que não se dão no espaço público. Por exemplo, Fedra que tem sua confissão arrancada (v. 353); confissão essa que provavelmente se configuraria *parrhesía* caso falasse tudo com corajosa intenção genuína; mas não se dá assim. A ama que fala com franqueza a Hipólito (v. 590). Poderia ter ali *parrhesía*, mas esse diálogo nos é ocultado. E quanto à confissão final de Ártemis (v. 1282), a qual revela toda a trama, ali há *parrhesía*? Deuses se valem da fala da *parrhesía*? Em tempo oportuno

⁷⁰ PLATÃO. *Protágoras*. Tradução por Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 1980.

veremos isto. Por ora, fiquemos com a questão: se a *parrhesía* pode ser um instrumento de todos, isto inclui as mulheres? Mulheres gregas falavam a fala da *parrhesía*?

2.3 *Electra*

A segunda tragédia de Eurípides a ser analisada na sequência estabelecida anteriormente é *Electra* (413 a.C). A peça *Electra* trata das consequências do assassinato de Agamêmnon, rei de Micenas, um dos comandantes da guerra de Troia. O que antecede os fatos narrados na peça é o seguinte: estando Clitemnestra casada com Tântalo II, achasse diante de Agamêmnon, o qual, num ímpeto de contrair matrimônio com ela, mata Tântalo e dá prosseguimento ao seu desejo. Desse casamento nascem quatro filhos: Ifigênia, Orestes, Crisótemis e Electra.

O que sabemos é que em uma das versões do mito, Agamêmnon, descuidando da própria fala, acaba por ofender a deusa Ártemis, a qual faz cessar os ventos, impedindo, dessa maneira, qualquer movimentação marítima. Esse impedimento dificultava terrivelmente as tropas que se dirigiam a Troia. A solução: oferecer um sacrifício à Ártemis. A sacrificada é Ifigênia. A morte de Ifigênia abala Clitemnestra. Contudo, é quando Agamêmnon leva para casa mais uma mulher, no caso uma bacante, que Clitemnestra resolve elaborar e executar um plano, junto ao seu amante Egisto, para matar o rei de Micenas. Os efeitos da morte de Agamêmnon dão início à tragédia *Electra*.

Egisto assume o reinado e arquiteta eliminar os inimigos mais próximos: Orestes e Electra; afinal ele assassinou, junto à Clitemnestra, Agamêmnon; era no mínimo prudente suspeitar dos filhos do falecido. O plano de Egisto foi dar Electra em casamento a um simples lavrador, pois assim os filhos gerados nesse matrimônio jamais seriam uma ameaça a sua vida, pois, ao nascerem, pertenceriam a uma escala social inferior. Sobre este ponto, é interessante lembrar que *Electra* foi encenada em 413 a.C., mas o período que a tragédia trata é anterior à democracia. Assim, seria errôneo supor, como se dado fosse, que em tal período houvesse uma praça pública frequentada por cidadãos, onde ocorriam acusações, embates públicos e falas com pesos iguais, *isegoría*. É fundamental lembrar que “entre os séculos XVI e XII, formas de organização política de natureza diversa, em que a autoridade emanava do palácio dominado pelo *wanax*, o rei, rodeado por seus conselheiros e dispendo de uma força militar especializada e de uma grande burocracia de escribas”⁷¹ existiram. O que queremos dizer é que chegar-se a uma

⁷¹ MOSSÉ, 2004, p. 61.

autoridade requereria certo grau de nobreza e boa linhagem; no caso dos futuros filhos de Electra, temos o oposto. Não à toa:

ἡμῖν δὲ δὴ δίδωσιν Ἥλέκτραν ἔχειν
 δάμαρτα, πατέρων μὲν Μυκηναίων ἄπο
 γεγῶσιν — οὐ δὴ τοῦτό γ' ἐξελέγχομαι·
 λαμπροὶ γὰρ ἐς γένος γε, χρημάτων δὲ δὴ
 πένητες, ἔνθεν ἠύγένει' ἀπόλλυται —
 ὡς ἀσθενεῖ δούς ἀσθενῆ λάβοι φόβον.
 εἰ γάρ νιν ἔσχεν ἀξίωμ' ἔχων ἀνὴρ,
 εὖδοντ' ἂν ἐξήγειρε τὸν Ἀγαμέμνονος
 φόνον δίκη τ' ἂν ἦλθεν Αἰγίσθῳ τότε. (*Electra*, vv. 34-42)

e a nós nos deu ter Electra por esposa.
 Somos nascidos de pais micênios,
 não há como nisso me desmentir,
 ilustres pela origem, mas carentes
 de posses, aí se perdeu a nobreza.
 Ao débil deu para ter débil pavor.
 Se um varão valoroso a obtivesse,
 despertaria a morte de Agamêmnon,
 adormecida, e justiça viria a Egisto (Tradução de Jaa Torrano)⁷²

Entretanto, a sorte estava favorável à Electra. O lavrador que a recebeu como esposa era um homem de caráter bom: percebendo as intenções que havia por trás daquele casamento, temendo Orestes e se colocando como indigno daquela relação, o lavrador decide não macular Electra, preservando, desse modo, a sua virgindade (vv. 34-53). Quanto ao destino de Orestes, Egisto desejava matá-lo e assim o teria feito caso um ancião não tivesse resgatado e confiado Orestes a Estrófiο, para que crescesse em outra terra (vv. 15-18). Tempos mais tarde, Orestes retorna ao reino de seu falecido pai a fim de encontrar Electra e vingar os assassinos de Agamêmnon: Egisto e Clitemnestra. Orestes retorna a Argos ao lado de Pílades, seu amigo. Lá chegando, ambos caminharam em direção à provável habitação de Electra e, como que por golpe do destino, encontram-na pegando água. Pelo fato de terem sido separados quando Electra era de tenra idade, o reconhecimento de que aquele estrangeiro que lhe dirigia a palavra era Orestes não se deu de imediato. Por razões de segurança, apesar de saber que diante dele estava a estimada irmã, Orestes guardou silêncio sobre a sua identidade, dizendo apenas que trazia notícias do irmão de Electra (vv. 82-431).

Após receber os dois estrangeiros em casa e apresentá-los ao esposo, Electra pede para que este chame o ancião, pastor de rebanho, na intenção de que esse velho lhes

⁷² EURÍPIDES. *Electra*. Tradução por Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2016. Vol II.

prepare uma refeição. Contudo, tal ancião é o mesmo que resgatou Orestes de Egisto; o velho não tardou em identificar Orestes e revelar a identidade dele a sua irmã Electra. O plano de matar Egisto e Clitemnestra é elaborado para logo em seguida ser executado (vv. 487-699).

Em uma emboscada bem sucedida, Orestes mata Egisto e traz o seu corpo à presença de Electra, a qual, tomada de ira e asco, ultraja o cadáver com o apoio de Orestes (vv. 907-955). Após isso, Electra põe a sua parte do plano em prática e consegue atrair a atenção de Clitemnestra, que até aquele momento não tinha relação com a filha. Electra faz chegar aos ouvidos da mãe a notícia de que tem um filho e que precisa de Clitemnestra para auxiliá-la em algumas libações e ritos próprios de quem acaba de parir. A cilada está feita, com a ajuda de Electra, Orestes mata a mãe (vv. 998-1176). Após isso, entram em cena os deuses Dióscuros, irmãos de Clitemnestra, Casto e Polideuces, os quais orientam a Orestes o que deve ser feito diante do crime cometido. Electra é dada como mulher a Pílates, e Orestes deve ser levado a julgamento. Electra e Orestes se despedem comovidos, fim da peça (1238-1359).

De todas as peças que serão analisadas neste capítulo, somente duas delas registram mais de uma vez o termo *parrhesía*: *Electra* e *Íon*. Nos versos 1049-1050 de *Electra*: “λέγ’, εἴ τι χρήσεις, κἀντίθεος **παρρησία**, ὅπως τέθνηκε σὸς πατήρ οὐκ ἐνδίκως.”⁷³ / “Fala, se quiseres, e livre contradiz se teu pai não foi morto com justiça.” (Tradução de Jaa Torrano) / ⁷⁴ “Speak all thou wilt: boldly set forth thy plea to prove thy father did not justly die.”⁷⁵. Já nos versos 1055-1056 da mesma peça: “μέμνησο, μήτηρ, οὐς ἔλεξας ὑστάτους λόγους, διδοῦσα πρὸς σέ μοι **παρρησίαν**.”⁷⁶ / “Lembra-te, mãe, das últimas palavras tuas, ao conceder-me livre lhe falar.” (Tradução de Jaa Torrano) / “Bethink thee, mother, of thy latest words, vouchsafing me free speech to answer thee.”⁷⁷

A última questão que propusemos enquanto analisávamos a peça *Hipólito* foi: se a *parrhesía* poderia ser manuseada pelas mulheres gregas. É fato que as duas passagens

⁷³ Possível tradução do autor deste trabalho: “Dize, se quiser, refuta livremente sobre como teu pai morreu injustamente.”

⁷⁴ EURIPIDES. *Electra*. In: _____. *Eurípides*. Tradução por Arthur S. Way. London: William Heinemann; Nova York: The Macmillan Co, 1929. v. 2, p. 6-119.

⁷⁵ Possível Tradução segundo o autor deste trabalho: Fala tudo o que queres: corajosamente apresenta o teu pedido para provar que o teu pai não morreu justamente.

⁷⁶ Tradução possível, segundo o autor deste trabalho: “Lembra-te, mãe, das derradeiras palavras que disseste, dando a mim liberdade de falar.”

⁷⁷ De acordo com o autor deste texto: “Lembra-te, mãe, das derradeiras palavras que disseste, concedendo-me liberdade de expressão para responder-te.”

de *Electra* destacadas por nós dizem respeito à *parrhesía* (digamos das mulheres). Entrementes se repararmos na forma dessa *parrhesía* feminina, não será difícil notar que o que ali encontramos é um recurso que todo humano se vale, ou se valerá, em inúmeras situações de conversação das mais ordinárias possíveis, ou seja: a *parrhesía* contida nos versos de *Electra* é um fenômeno banal da linguagem verbal humana, isto é: falar com franqueza, livremente ou honestamente. Desse modo, ao que tudo indica, são os espaços/estruturas sociais atenienses que censuram aqueles que podem ou não usar da *parrhesía*. Cabe agora saber se essa fala franca, no caso das mulheres, estaria restrita aos espaços privados.⁷⁸ Hanna M. Roisman nos diz o seguinte:

By definition, both *isêgoria* and *parrhêsia* were conceived as means of promoting the public good and not as vehicles for slandering or abusing fellow citizens or public leaders, or for venting personal emotions or opinions that did not further the public good. [...] *Isêgoria* was restricted to male citizens. Women, along with slaves and aliens, did not participate in the democratic process and were not permitted to speak in the courts, council, or Assembly—the public forums in which the civic identity of their male counterparts was consolidated. Without *isêgoria*, there was little chance for Athenian women to exercise *parrhêsia* in the public realm and with regard to public issues.⁷⁹ (ROISMAN, 2004, p. 91-92)

Contudo, por mais que a *parrhesía* (entende-se, *parrhesía* pública) estivesse no domínio do homem grego, Hanna afirma que há, em algumas tragédias (*Os Setes contra Tebas*, *Antígona*, *Agamemnon* e *Electra*), certa “preocupação da pólis ateniense com a liberdade de expressão das mulheres em questões públicas”⁸⁰; mas por mais que houvesse essa preocupação, a presença da *parrhesía* das mulheres ocupava, ou se dava em outro espaço. Roisman afirma:

The second reservation concerns the exclusion of women from political discourse, which raises the question of whether the concept of *parrhêsia* can be applied to women and whether it would have the same meaning as it does with regard to men. I believe that the answer to both these questions is yes. *Parrhêsia* referred to the content of expression, not its locus. The fact that

⁷⁸ Cf. ROISMAN, Hanna M. Women’s Free Speech in Greek Tragedy. In: SLUITER; ROSEN, 2004, p. 91-114.

⁷⁹ Tradução: Por definição, tanto a *isêgoría* como a *parrhesía* foram concebidas como meios de promover o bem público e não como veículos para difamar ou abusar de cidadãos ou líderes públicos, ou para exaltar emoções pessoais ou opiniões que não favorecessem o bem público. Falar contra os deuses e para o perigo ou detrimento do Estado eram ambos proibidos. [...] A *isêgoría* estava restrita aos cidadãos do sexo masculino. As mulheres, juntamente com os escravos e os estrangeiros, não participavam do processo democrático e não tinham permissão para falar nos tribunais, no conselho ou na Assembleia – os fóruns públicos nos quais a identidade cívica de seus colegas homens estava consolidada. Sem *isêgoría*, havia poucas chances de as mulheres atenienses exercerem *parrhesía* no âmbito público e no que diz respeito a questões públicas.

⁸⁰ “[...] the concerns of the Athenian polis with women’s free expression on public issues” (ROISMAN, 2004, p. 92).

women could not speak before Athens' governing and judicial bodies means that they would not have had much opportunity to express themselves in public forums; it does not mean that they were barred from expressing their opinions or feelings (the two are not always clearly distinguished in the plays) altogether. Free women in Athens were permitted two venues of expression. One was in connection with their ritual and religious observances, the only venue in which women were allowed to sound their voices in public. The other was within the *oikos*, that is, to their relatives, and other members of their household. Although women were expected to defer to the men of the household, denying a free Athenian woman the right of criticism, *parrhêsia*, Henderson points out, 'could be portrayed as both unreasonable and undemocratic'.⁸¹

Das tragédias analisadas por Hanna, somente *Electra*, de Eurípides, registra o termo *parrhesía*, enquanto que nas peças *Os Setes contra Tebas*, *Agamêmnon* (Ésquilo), *Antígona* e *Electra* (Sófocles) encontra-se o ato da *parrhesía* (parrhesear, tomo aqui a liberdade de criar este neologismo), isto é, as características típicas da prática da *parrhesía* – nesses casos, falas femininas de liberdade de expressão, livres, fluidas e arriscadas. De acordo com Hanna, a *parrhesía* feminina nessas peças, tirando a *Electra* de Eurípides, é uma fala a respeito da insensatez masculina.

Em *Os Setes contra Tebas* o coro de mulheres é representado por virgens sensatas, menos arrogantes e menos destrutivas que o personagem masculino, as quais o confrontam por meio da *parrhesía*. No mais, possuem “maior sabedoria, temperança e compreensão do que o governante despótico, que é o único homem da peça, além do mensageiro.”⁸² Por sua vez, em *Antígona*, a própria personagem que dá nome a tragédia é quem está no papel de parrhesiasta quando resolve enterrar o seu irmão (Polinices), indo contra os desejos do tirano Creonte, em prol daquilo que tinha como justo. “Em suma, como em *Sete contra Tebas*, de Ésquilo, *Antígona*, de Sófocles, defende a *parrhesía* das mulheres como uma arma legítima e necessária contra o despotismo”⁸³. É interessante

⁸¹ ROISMAN, 2004, p. 94. Tradução: A segunda reserva diz respeito à exclusão das mulheres do discurso político, o que levanta a questão de saber se o conceito de *parrhesía* pode ser aplicado às mulheres e se teria o mesmo significado que para os homens. Eu acredito que a resposta para ambas às perguntas é sim. A *parrhesía* referia-se ao conteúdo da expressão, não ao seu locus. O fato de as mulheres não poderem falar diante dos órgãos governamentais e judiciais de Atenas significa que elas não teriam muitas oportunidades de se expressar em fóruns públicos; isso não significa que elas eram impedidas de expressar suas opiniões ou sentimentos (os dois nem sempre são claramente distinguidos nas peças). Foram permitidos às mulheres livres em Atenas dois locais de expressão. Um deles estava ligado a suas observâncias rituais e religiosas, o único local em que as mulheres podiam soar suas vozes em público. O outro estava dentro do *oikos*, isto é, para seus parentes e outros membros de sua casa. Embora se esperasse que as mulheres se submetessem aos homens da casa, negar a uma mulher ateniense livre o direito de críticas, *parrhesía*, Henderson aponta, 'poderia ser retratado como não razoável e antidemocrático'.

⁸² ROISMAN, 2004, p. 97. No original, “greater wisdom, temperance, and understanding than the despotic ruler who is the only man in this play, other than the messenger”.

⁸³ “In short, like Aeschylus' *Seven Against Thebes*, Sophocles' *Antigone* upholds women's *parrhêsia* as a legitimate and necessary weapon against despotism.” (ROISMAN, 2004, p.101).

notar que em *As Fenícias* (de Eurípides) nos é apresentado também o parrhesear de Antígona:

Κρέων: Ἐτεοκλέους βουλευμάτων, οὐχ ἡμῶν, τάδε.
 Ἀντιγόνη: ἄφρονά γε, καὶ σὺ μῶρος ὃς ἐπίθου τάδε.
 Κρέων: πῶς; τάντεταλμέν' οὐ δίκαιον ἐκπονεῖν;
 Ἀντιγόνη: οὐκ, ἦν πονηρά γ' ἢ κακῶς τ' εἰρημένα.
 Κρέων: τί δ'; οὐ δικάως ὅδε κυσὶν δοθήσεται;
 Ἀντιγόνη: οὐκ ἔννομον γὰρ τὴν δίκην πράσσεισθέ νιν.
 Κρέων: εἴπερ γε πόλεως ἐχθρὸς ἦν οὐκ ἐχθρὸς ὦν.
 Ἀντιγόνη: οὐκοῦν ἔδωκε τῇ τύχῃ τὸν δαίμονα.
 Κρέων: καὶ τῷ τάφῳ νυν τὴν δίκην παρασχέτω.
 Ἀντιγόνη: τί πλημμελήσας, τὸ μέρος εἰ μετῆλθε γῆς;
 Κρέων: ἄταφος ὄδ' ἀνὴρ, ὡς μάθης, γενήσεται.
 Ἀντιγόνη: ἐγὼ σφε θάψω, κὰν ἀπεννέπη πόλις. (*As Fenícias*, vv. 1646-1657)

CREONTE: São resoluções de Etéocles, não minhas.
 ANTÍGONA: São dementes, e tu, estulto que obedece.
 CREONTE: Como? Não é justo cumprir testamento?
 ANTÍGONA: Não, se forem palavras perversas e más.
 CREONTE: O quê? Não é dado com justiça aos cães?
 ANTÍGONA: Não lhe fazes justiça conforme costumes.
 CREONTE: Se foi inimigo da urbe, sem ser inimigo.
 ANTÍGONA: Não fez ele dom de seu Nume à sorte?
 CREONTE: E quanto aos funerais tenha-se justiça!
 ANTÍGONA: Qual foi seu erro, se quis parte na terra?
 CREONTE: Saiba tu que este varão ficará insepulto!
 ANTÍGONA: Eu o sepultarei, ainda que a urbe o proíba. (Tradução de Jaa Torrano)⁸⁴

O propósito de expormos este trecho é pelo fato de ser uma parte da obra de Eurípides. Mais à frente, citaremos um trecho do artigo de Hanna onde ela vê em Eurípides um autor misógino que retrata a mulher como tipicamente feroz e, além disso, sugeriria ele que a *parrhesía* feminina é um perigo público. Talvez esta passagem e em outra da peça *Íon* (859-922) sirvam como contraponto da conclusão de Hanna.

Já em *Agamêmnon*, a *parrhesía* se dá de uma forma diferente, por dois motivos: 1) Cassandra, a parrhesiasta, é uma escrava, logo ela não teria a pouca liberdade de expressão disponível à mulher livre ateniense e 2) é profetisa de Apolo, ou seja, a sua fala, o seu discurso não possui autonomia, ela não é autora da própria fala, pois é inspirada pelo deus⁸⁵. Apesar de tudo isso, Hanna identifica Cassandra como uma parrhesiasta. Há coragem na denúncia de Cassandra feita ao casal Agamêmnon e Clitemnestra; por mais

⁸⁴ TORRANO, Jaa. *As Fenícias. Codex – Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 112-181, 2016.

⁸⁵ Isto ficará mais claro no próximo capítulo.

que fosse uma denúncia em benefício próprio, já que Cassandra sofreria as consequências das transgressões do casal. Em *Electra*, de Sófocles, a *parrhesía* de Electra se dá no enfrentamento com Egisto, amante de Clitemnestra⁸⁶.

Retomemos, portanto, a peça que nos interessa: *Electra*. No referente a essa tragédia, Roisman afirma que:

Of the five plays considered here, Euripides' *Electra* conveys the greatest reservation about women's *parrhêsia*. This, I believe, is because it does not have the political dimension that the other four plays have. That is, it is the only play of the five discussed here in which the heroine does not oppose a ruler presented as a tyrant who would deprive her—and others—of the free speech that was the hallmark of Athenian democracy.⁸⁷

Hanna nos diz, portanto que não há embate verbal entre Electra e um tirano. A *parrhesía* em *Electra* é, conforme frisamos acima na medida em que destacamos os versos *parrhesiásticos*, uma fala ordinária; seria como aquilo que ocorre em uma conversa entre amigos, uma espécie de “diz-me tudo, fala-me com franqueza tudo o que tu sabes”, pois o termo está justamente nesse contexto. Ainda em Roisman temos:

Euripides thus presents Electra's *parrhêsia* as the expression of a bloody-minded and ruthless woman who takes part in a double murder out of personal, not political, motives. In addition, by depicting Electra not as a rebel, but as a woman who observes and supports the restrictions imposed on her gender, he suggests that such ferocity might be typical of ordinary women. By portraying bloodthirstiness as a quality of a typical female and by divesting Electra's *parrhêsia* of political justification and associating it with her vindictiveness, Euripides presents women's *parrhêsia* as selfish and as potentially dangerous to the public weal.⁸⁸

Contrapondo Hanna, é importante relembrar o que dissemos sobre o período histórico da peça. Muito provavelmente, por mais que *Electra* tenha sido encenada em 413 a.C., o conteúdo da peça remete a séculos passados, o que nos sugere, pelo próprio contato com o texto, que não havia como pano de fundo dessa tragédia uma democracia

⁸⁶ Não há interesse aqui em visitar tais peças; mencionamos o que achamos necessário, pois o nosso autor é Eurípides.

⁸⁷ ROISMAN, 2004, p. 108. Tradução: “Das cinco peças consideradas aqui, *Electra* de Eurípides fala com maior reserva sobre a *parrhesía* das mulheres. Eu acredito que é isso se dá porque não há a dimensão política que tem nas outras quatro peças. Esta é a única peça, das cinco discutidas aqui, em que a heroína não se opõe a um governante apresentado como um tirano que privaria ela – e outros – da liberdade de expressão que era marca registrada da democracia ateniense.”

⁸⁸ ROISMAN, 2004, p. 111. Tradução: Eurípides, portanto, apresenta a *parrhesía* de Electra como a expressão de uma mulher de espírito sangrento e implacável que participa de um duplo assassinato por motivos pessoais, e não políticos. Além disso, ao retratar Electra não como uma rebelde, mas como uma mulher que observa e apoia as restrições impostas a seu gênero, ele sugere que essa ferocidade pode ser típica das mulheres comuns. Ao retratar a sede de sangue como uma qualidade tipicamente de mulher, e ao despojar a justificação política da *parrhesía* de Electra, Eurípides apresenta a *parrhesía* das mulheres como egoísta e potencialmente perigosa para o bem público.

instaurada. Sendo assim, exigir dos personagens certos traquejos democráticos como se essa fosse a forma de governo é um equívoco. Hanna parece sugerir isso na medida em que interpreta a atitude resiliente de Electra frente à tirania como antidemocrática. De todo modo, havemos de concordar com Hanna que Electra é pacífica, ou melhor, tem uma fala passiva em muitos momentos (diferentemente de Antígona, por exemplo); ela age e opera nos muitos cenários da peça conforme está demarcado o seu terreno: mulher grega.

Entretanto há uma passagem em Electra que, para dizer o mínimo, nos deixa intrigados. Referimo-nos aos versos 906-955, onde temos Electra insultando e ultrajando o cadáver do tirano, seu padrasto e algoz, Egisto. É uma passagem chocante e de cunho parrhesiástico, porque o que vemos é uma fala extremamente franca, honesta e com elementos catárticos. Contudo, veremos mais adiante que a *parrhesía* acontece num cenário de risco e isto não se dá na cena do ultraje, ou não se dá de maneira iminente. Primeiro, as palavras foram ditas a um cadáver; evidentemente não havia ameaça alguma por parte do ofendido. Por outro lado, cabe lembrar que o ultraje era um feito comum nas guerras (*Il.* 1.4- 5), portanto, não haveria alarde público se, porventura, o corpo de Egisto fosse encontrado ultrajado num campo de guerra. Todavia, a morte de Egisto não se deu num campo de batalha. Aquilo que se tornaria público era: sem motivo aparente assassinaram um rei e ainda por cima tiveram a coragem de ultrajá-lo. Nesse sentido, há de se levar em conta esse cenário e, dessa maneira, classificar a fala de Electra como *parrhesía*, pois ali havia: fluidez, honestidade e, por isso, mesmo verdade; e por último, coragem.

Em suma, a *parrhesía* pode ser pública e privada. Nas praças públicas o desejo de *parrhesear* era sustentado constitucionalmente via direito da *isegoría*. Falava-se tudo o que queria e se arcava com as consequências desse dizer. Contudo, a *ágora* estava reservada aos homens e, conseqüentemente, a *isegoría* e a *parrhesía* também. Porém, sabendo que falar com franqueza, honestidade, inaugura-se junto à fundação da linguagem humana, é praticamente inimaginável deter tal forma de dizer se não por aparatos sociais e culturais de grande violência, por exemplo: mulheres são tidas como inferiores aos homens, logo são subordinadas, por forças brutas, a estarem longe das praças e discussões públicas. É tirada da mulher a possibilidade de ser franca nas praças. Contudo, o que lhes tiram são as praças, não a *parrhesía*. Assim, o que lhes sobra é “soltar a língua” nos espaços a elas destinados, a casa.

2.4 *As Fenícias*

Agora, cabe a nós analisarmos *As Fenícias*, a fim de verificarmos como a *parrhesía* se comporta nessa peça; e, por meio disso, expandir o conjunto de elementos que até então vimos como típicos deste termo.

A tragédia começa com a síntese do famoso drama de Édipo. Laio, rei de Tebas, pai de Édipo, desobedece ao oráculo de Febo (vv. 17-20) e tem um filho com Jocasta, nascendo o desafortunado Édipo. Por mais que a criança tivesse sido posta ao mundo por desejo do próprio Laio, o pavor do cumprimento do oráculo jamais folgou de atormentar o rei de Tebas; não à toa, entregou a criança aos camponeses para que os matassem; mas contrariando a ordem de Laio, cuidaram da criança dos pés inchados – Laio feriu os pés do filho; Édipo significa: pés inchados. O que se segue daí é o clássico relato: o oráculo se cumpre, Édipo mata o próprio pai num confronto na estrada e casa com a mãe, a qual fora ofertada como prêmio aquele que salvasse Tebas da violência da Esfinge; o salvador foi Édipo. Quando o fato do incesto se revela a todos, Jocasta se mata e Édipo fura os olhos com os alfinetes da roupa.

Contudo, em *As Fenícias*, Eurípides propõe outra versão do mito de Édipo. Jocasta não se mata após a revelação do incesto, ela permanece habitando no palácio com a sua filha Antígona, com seu marido cego, Édipo, e com o rei, também filho do casal, Etéocles. Entretanto, a tragédia não tem como personagem central Édipo, mas os seus filhos com Jocasta: Etéocles e Polinices. O que se deu foi o seguinte: Édipo, amargurado e desgostoso com a vida, amaldiçoa a própria prole por meio de sentenças duras, referindo-se a ter a casa dividida pelo fio da espada. Tomados de grande pânico, os irmãos se dispuseram a entrar em um acordo a fim de evitar possíveis desgraças. O acordado foi que a cada ano um dentre eles seria rei em Tebas, enquanto o outro esperaria o ano seguinte; tratava-se, portanto, de um trono, ou reinado, partilhado. Polinices, o irmão mais novo, deliberou que seria mais justo ele ir a exílio, enquanto Etéocles governava. Passado um ano ele retornaria para reinar Tebas. Todavia, quando chega o tempo do reinado de Polinices, Etéocles não abre mão do cetro, tornando o contrato aparentemente harmônico, em guerra sangrenta (vv. 59-80).

Polinices chega a Tebas com um grande exército, decidido a tomar o trono a força. A mãe dos irmãos, Jocasta, propõe que ambos se resolvam através do diálogo (vv. 81-82). Polinices concorda com a proposta da mãe. Na reunião, Polinices diz estar disposto

a cumprir o que fora estabelecido no início, antes de Etéocles assumir o trono, mesmo diante da afronta do irmão. Por sua vez, Etéocles, tomado de grande ambição, resiste às ofertas pacíficas de Polinices, tomando a decisão de não partilhar o trono (vv. 484-525).

O encontro entre Polinices e Etéocles resulta em guerra. Polinices avança com o exército, deixando seu irmão aflito, levando-o a aconselhar-se com Creonte, seu tio. O resultado de tal conversa foi: Tirésias, o adivinho, deve saber o que fazer. Tirésias traz oráculos dolorosos a Creonte: para que a guerra seja vencida, Meneceu, filho de Creonte, deve ser sacrificado. Creonte, estarecido com a palavra divinatória, arquiteta um plano para salvar o filho. Contudo, o jovem, assume o sacrifício, derramando seu sangue em uma gruta específica (vv. 690-959).

O que se segue daí é que ambos os irmãos, querendo que os seus respectivos soldados fossem preservados, escolhem cessar a guerra por meio de um duelo entre eles. O embate acontece e, tragicamente, ambos morrem. Jocasta não resiste ver o horror das mortes de seus filhos e por um punhal ceifa a própria vida. Creonte, abalado pela morte de Meneceu, assume o reinado, ultrajando Polinices ao não ceder ao cadáver a sorte de ser enterrado na cidade em que nasceu. Antígona, de modo parrhesiástico, confronta Creonte, que não muda de opinião. Além disso, Creonte expulsa o velho e cego Édipo do palácio, o qual passa a vagar, errante, junto a Antígona que o acompanha por outras terras (vv. 1217-1766); fim da peça.

Mais uma vez, o que de fato nos interessa são os versos sobre a *parrhesía*, a saber:

Πολυνείκης: ἀλλ' ἐξερῶτα, μηδὲν ἐνδεὲς λίπης·
 ἂ γὰρ σὺ βούλη, ταῦτ' ἐμοί, μήτηρ, φίλα.
 Ἰοκάστη: καὶ δὴ σ' ἐρωτῶ πρῶτον ὧν χρήζω τυχεῖν,
 τί τὸ στέρεσθαι πατρίδος; ἢ κακὸν μέγα;
 Πολυνείκης: μέγιστον· ἔργω δ' ἐστὶ μείζον ἢ λόγῳ.
 Ἰοκάστη: τίς ὁ τρόπος αὐτοῦ; τί φυγάσιν τὸ δυσχερές;
 Πολυνείκης: ἐν μὲν μέγιστον, οὐκ ἔχει **παρρησίαν**.
 Ἰοκάστη: δούλου τόδ' εἶπας, μὴ λέγειν ἅ τις φρονεῖ.
 Πολυνείκης: τὰς τῶν κρατούντων ἀμαθίας φέρειν χρεῶν.
 Ἰοκάστη: καὶ τοῦτο λυπρὸν, συνασοφεῖν τοῖς μὴ σοφοῖς.
 Πολυνείκης: ἀλλ' ἐς τὸ κέρδος παρὰ φύσιν δουλευτέον.⁸⁹ (*As Fenícias*, vv. 385-395)

⁸⁹ Tradução possível, segundo o autor deste trabalho: “Polinices: Não, pergunte; não deixe de perguntar nada. Pois, mãe, o seu querer é o meu querer. Jocasta: Primeiro então eu pergunto a você o que gostaria de saber. Estar exilado da pátria é um grande mal? Polinices: O maior deles. Mais doloroso do que dizem. Jocasta: De que maneira? O que é mais difícil no exílio? Polinices: Acima de tudo – não poder falar tudo o que pensa. Jocasta: Assim são os escravos, não falam o que pensam. Polinices: E ainda deve suportar a insipiência dos reis. Jocasta: Difícil é isso, participar da estupidez dos tolos. Polinices: É mais proveitoso, contrariando a índole, servir.”

POLINICES: Mas pergunta! Não deixes faltar!
 Mãe, o que quiseres me gratifica.
 JOCASTA: Pergunto primeiro o que quero saber.
 Que é não ter pátria? Um grande mal?
 POLINICES: O maior. Maior que a mão e a voz.
 JOCASTA: Como é? O que é difícil no exílio?
 POLINICES: O pior é não dispor de toda a fala.
 JOCASTA: Servil é não dizer o que se pensa.
 POLINICES: Convém tolerar ignorância de reis.
 JOCASTA: Aflige ser néscio com os néscios.
 POLINICES: Por lucro serve-se contra a índole. (Tradução de Jaa Torrano)

⁹⁰ Polyneices: Nay, ask; leave no desire unsatisfied;
 For, mother, that thou wouldst is dear to me.
 Jocasta: First, then, I ask thee that I fain would learn.
 What meaneth exile? Is it a sore ill?
 Polyneices: The sorest. In deed sorer than in word.
 Jocasta: In what wise? Where for exiles lies its sting?
 Polyneices: This most of all – a curb is on the tongue.
 Jocasta: That is the slave's lot, not to speak one's thought!
 Polyneices: The unwisdom of his rulers must one bear.
 Jocasta: Hard this, that one partake in folly of fools!
 Polyneices: Yokes nature loathes must be for profit borne⁹¹.

É importante lembrar mais uma vez que Eurípides propõe ao público uma nova leitura dos mitos já conhecidos no meio grego. No caso de *As Fenícias* o que temos é a narrativa dramática da família de Édipo. Tratando-se de uma releitura, não devemos perder de vista a possibilidade de haver a preservação, ou não, de alguns elementos das narrativas clássicas, porque primeiras (anteriores), do mito. O que nos impulsiona a isto é a seguinte leitura de Foucault⁹²: “numa peça chamada *As Fenícias*, na qual Eurípides apresenta a célebre dinastia edípiana (a de Etéocles e de Polinices) e em que [...] Polinices representa *grosso modo* a democracia, a posição democrata; Etéocles em contrapartida a posição do tirano.”⁹³ Extraímos dessa possível interpretação de Foucault o seguinte: que ele não descarta a capacidade de Eurípides de incluir elementos extras, tal como a democracia, no mito que, em seu contexto histórico, desconhece essa forma de governo. Mas e a tirania?

⁹⁰ EURIPIDES. *As Fenícias*. In: _____. *Eurípides*. Tradução por Arthur S. Way. London: William Heinemann; New York: The Macmillan Co, 1912. v. 3, p. 345-491.

⁹¹ Tradução segundo o autor deste trabalho: Polinices: Não, pergunte; não deixe nenhum desejo insatisfeito. Pois, mãe, o teu querer é caro para mim. Jocasta: Primeiro então eu te pergunto o que gostaria de aprender. O que é o exílio? É estar doente? Polinices: É o que há de mais doloroso. Mais doloroso do que narram as palavras. Jocasta: De que maneira? Onde está o aguilhão dos exilados? Polinices: Acima de tudo – ter na língua um freio. Jocasta: Esse é o lote do escravo, não falar o que pensa. Polinices: A imprudência de seus governantes deve suportar. Jocasta: Difícil é isso, participar da loucura dos tolos. Polinices: Jugos que a natureza detesta devem ter fins lucrativos.

⁹² Cf. FOUCAULT, M. *O Governo de Si e dos Outros*. Tradução por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

⁹³ *Ibid.*, p. 148.

O que de fato sabemos é a disputa entre os irmãos Polinices e Etéocles devido à existência de um trono sem rei; portanto, trata-se da realeza como forma de governo. A respeito da realeza, Aristóteles diz:

βασιλείας μὲν οὖν εἶδη ταῦτα, τέτταρα τὸν ἀριθμὸν, μία μὲν ἡ περὶ τοὺς ἡρωικοὺς χρόνους (αὕτη δ' ἦν ἐκόντων μὲν, ἐπὶ τισὶ δ' ὠρισμένοις στρατηγός τε γὰρ ἦν καὶ δικαστὴς ὁ βασιλεύς, καὶ τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς κύριος), δευτέρα δ' ἡ βαρβαρική (αὕτη δ' ἐστὶν ἐκ γένους ἀρχὴ δεσποτική κατὰ νόμον), τρίτη δὲ ἦν αἰσυμνητεῖαν προσαγορεύουσιν (αὕτη δ' ἐστὶν αἰρετὴ τυραννίς), τετάρτη δ' ἡ Λακωνική τούτων (αὕτη δ' ἐστὶν ὡς εἶπεῖν ἀπλῶς στρατηγία κατὰ γένος αἰδῖος) (*Política*, 1285b20-26).

Existem, pois, quatro tipos de realeza: a primeira, a realeza da idade heroica, baseada no consentimento geral mas limitada a um tempo restrito, e em que o rei actua como general, juiz, chefe do culto religioso; a segunda, a realeza dos bárbaros, onde o rei exerce, por direito hereditário, uma autoridade despótica mas constitucional, fundada na estirpe; a terceira, a realeza aisimnética, que é uma forma electiva de tirania; e, em quarto lugar, a realeza de tipo espartano, que é um comando militar permanente e hereditário⁹⁴.

Assim, não é equivocado, como faz Foucault, aproximar a realeza da tirania, pois de fato houve realezas com características tirânicas. Além do mais, a tirania não necessariamente assumia sempre uma conotação pejorativa. É válido lembrar que “à tradição, porém, agradava fazer do tirano o defensor do povo, do *demos*, contra os ricos e poderosos. Apesar de confiscar o poder político em proveito próprio, eram-lhe frequentemente atribuídas medidas destinadas a agradar os camponeses mais pobres”⁹⁵. Dito isso, voltemos à peça levando a ela a questão: qual a novidade aqui acrescida ao termo *parrhesía*?

Em cena temos Jocasta e Polinices, o mais novo dentre seus filhos; o jovem que de boa vontade exilou-se do reino do pai, Édipo, deixando o cetro disponível às mãos do ambicioso irmão, Etéocles. Jocasta deseja saber sobre aquilo que para um grego é pior do que a morte: o exílio. Não à toa, uma das práticas jurídicas mais temidas na democracia era o ostracismo: “prática característica da democracia grega, conhecida essencialmente em Atenas. Consistia em banir da cidade por dez anos qualquer pessoa que parecesse representar uma ameaça à democracia.”⁹⁶ Jocasta interroga Polinices lhe perguntando se de fato o exílio é tão ruim quanto dizem. De pronto, Polinices diz que é pior do que as

⁹⁴ ARISTÓTELES. *Política*. Tradução por António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

⁹⁵ MOSSÉ, 2004, p. 274.

⁹⁶ MOSSÉ, 2004, p. 218.

palavras podem explicar. Sem saber o porquê de todo esse terror, Jocasta insiste um pouco mais e pergunta as razões de ser o exílio um grande mal. Finalmente temos: “ἐν μὲν μέγιστον, οὐκ ἔχει **παρρησίαν**” (v. 391) / “Servil é não dizer o que se pensa”. Pontua Jocasta ser isso assemelhar-se aos escravos. Polinices afirma que não há o que fazer em tais situações a não ser tolerar a loucura de quem governa. Estar nessa posição é ruim, diz Jocasta, pois há de participar das tolices dos tolos. Por fim, confessa Polinices, é melhor ser assim do que passar por danos maiores.

Talvez, por meio desse diálogo, Eurípides quisesse sugerir os benefícios da *parrhesía* que transitava nas *ágoras* democráticas. Pois é difícil conjecturar como haveria espaço para se contestar, de modo franco, num governo de realeza, monárquico; a menos que Argos, região do exílio de Polinices, tivesse uma monarquia à maneira de Esparta, o que não é, de modo algum, impossível, vista a proximidade geográfica entre essas regiões. Aristóteles relata que “a realeza no regime de Esparta parece ser o tipo da realeza fundada na lei, não tendo supremacia em tudo; os reis só comandam operações militares quando saem do território e estão-lhes reservados os assuntos religiosos.” (*Política*, 1285a3-5). E ainda: “entre as realezas deste tipo, umas são hereditárias, outras eletivas.” (*Política*, 1285a15-16).

Se trabalharmos com essa possibilidade, haveria ainda a questão de saber se em Tebas, região de origem de Polinices, imperava tal monarquia aparentemente flexível e detida pela lei. Pois caso contrário, onde teria surgido a familiaridade, por parte de Polinices, com a *parrhesía*? Porque nos parece que há em Polinices certa intimidade com a oportunidade de levantar a voz e dizer, francamente, o que se quer. Ou estaria ele aflito devido a sua experiência no principado? Isto é, de alguém que será herdeiro do trono e, desde sempre, vivenciou e vivenciará a prática da fala franca, por justamente não ter razões para refrear as palavras, tendo em vista que o reino é inteiramente seu.

Contudo, o que no diálogo entre Jocasta e Polinices acaba sendo mais revelador é certa função da *parrhesía*. É terrível não poder falar tudo o que se quer, sem freio na boca, porque, calado, sem haver contribuído com qualquer opinião, ter-se-á de suportar as decisões e decretos do rei. Tal como um escravo, haverá de operar na cidade segundo as leis que não consentiu existir. Entretanto, a dor do exílio não se limita a não possível participação nos votos e protestos que dão as diretrizes da *pólis*, mas, sobretudo, dilata-se a angústia quando o governante, ou rei, é um tolo, um irresponsável que faz pairar sobre a cabeça dos cidadãos as leis mais duras e perversas. Em outros termos: o horror se

instaura ante a incapacidade de gritar com violência, coragem, franqueza, toda a maldade e perversão de um péssimo governante. A boca franca, porém, silenciada, de Polinices, dá vazão às chocarrices de um péssimo gestor. Um rei tolo, sem ter quem o freie através do parrhesear (uma fala capaz de denunciar, de modo agudo e franco, crimes, abusos e perversões), por exemplo, comete os crimes mais terríveis. Desse modo, podemos acrescentar ao que temos visto da *parrhesía* que ela, enquanto uma fala pública, pode servir para limitar o reinado, ou o governo, de um desvirtuoso gestor. Ainda neste ponto, Foucault:

Quando você não tem *parresía*, você, diz o texto, é obrigado a suportar a tolice dos amos. E nada mais duro do que ser louco com os loucos, ser tolo com os tolos. Essa menção ao fato de que sem *parresía* estamos de certo modo submetidos à loucura dos amos quer dizer o que e mostra o que? Pois bem, mostra que a *parresía* tem por função justamente poder limitar o poder dos amos. Quando há *parresía* e o amo está presente – o amo que é louco e que quer impor sua loucura –, o que faz o parresiasta, o que faz quem pratica a *parresía*? Pois bem, justamente, ele se levanta, se endireita, toma a palavra, diz a verdade. E, contra a tolice, contra a loucura, contra a cegueira do amo, ele vai dizer a verdade e, por conseguinte, limitar com isso a loucura do amo. A partir do momento em que não há *parresía*, os homens, os cidadãos, todo o mundo está fadado a essa loucura do amo. E nesse momento nada é mais doloroso do que ser obrigado a ser louco com os loucos. A *parresía* vai ser portanto a limitação da loucura do amo pelo dizer-a-verdade daquele que deve obedecer, mas que, diante da loucura do amo, se encontra legitimado a lhe opor a verdade.⁹⁷

Antes de entrarmos nas considerações finais, é válido ressaltar que a estratégia do tirano, do rei perverso, do governante autoritário e tolo, é, para silenciar a *parrhesía*, o parrhesear, enfraquecer os cidadãos que discordam das ideias tirânicas. A tática, portanto, é fortalecer os mecanismos de repressão às vozes contrárias; a polifonia não tem vez. Governantes loucos farão de tudo para desmerecer o discurso do inimigo; somente uma fala deve prevalecer, a sua. Descrédibilizar o caráter dos corajosos opositores para que as suas vozes deixem de ser ouvidas, é um ataque típico do tirano. Aristóteles fala com precisão sobre as armas de controle do poder dos tiranos:

καὶ τὸ χρῆσθαι συσσίτοις καὶ συνημερευταῖς ξενικοῖς μᾶλλον ἢ πολιτικοῖς τυραννικόν, ὡς τοὺς μὲν πολεμίους τοὺς δ' οὐκ ἀντιποιοιμένους—ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα τυραννικά μὲν καὶ σωτήρια τῆς ἀρχῆς, οὐθὲν δ' ἐλλείπει μοχθηρίας. ἔστι δ' ὡς εἰπεῖν πάντα ταῦτα περιελημμένα τρισὶν εἶδεσιν. στοχάζεται γὰρ ἡ τυραννὶς τριῶν, ἑνὸς μὲν τοῦ μικρὰ φρονεῖν τοὺς ἀρχομένους (οὐθενὶ γὰρ ἄν μικρόψυχος ἐπιβουλεύσειεν), δευτέρου δὲ τοῦ διαπιστεῖν ἀλλήλοις (οὐ καταλύεται γὰρ πρότερον τυραννὶς πρὶν ἢ πιστεῦσώσι τινες ἑαυτοῖς· διὸ καὶ τοῖς ἐπιεικέσι πολέμοισιν ὡς βλαβεροῖς πρὸς τὴν ἀρχὴν οὐ μόνον διὰ τὸ μὴ ἀξιοῦν ἄρχεσθαι δεσποτικῶς, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ πιστοὺς καὶ ἑαυτοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις εἶναι καὶ μὴ καταγορεύειν μήτε ἑαυτῶν μήτε τῶν ἄλλων)· τρίτον δ'

⁹⁷ FOUCAULT, 2013, p. 150.

ἀδυναμία τῶν πραγμάτων (οὐθεις γὰρ ἐπιχειρεῖ τοῖς ἀδυνάτοις, ὥστε οὐδὲ τυραννίδα καταλύειν μὴ δυνάμεως ὑπαρχούσης). (*Política*, 1314a13-25)

Podem classificar-se, por assim dizer, em três tipos, já que a tirania se propõe atingir três objetivos: o primeiro visa amesquinhar o carácter dos governados (uma alma mesquinha não ousa insurgir-se contra ninguém); o segundo consiste em semear a desconfiança entre os súbditos (a tirania não é derrubada até ao momento em que os cidadãos passam a confiar em si mesmos; é por isso que os tiranos movem constantes ataques contra os cidadãos respeitáveis: consideram-nos perigosos para o seu poder não só pela recusa em submeter-se a um poder despótico, mas também pela confiança que mantêm entre si ou que inspiram nos demais, e pelo empenho em não denunciar ninguém de entre eles ou de entre os restantes); o terceiro baseia-se em privar os cidadãos do poder de acção (se ninguém intenta o impossível se para isso não dispõe da força necessária, muito menos derrubará uma tirania). (Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes)

Duas são as considerações finais: 1) o quão catártico pode ser uma fala franca; 2) como frear a *parrhesía*? Quando perguntamos se é viável aproximar a *parrhesía* da catarse é no sentido de tentar pôr a fala franca numa perspectiva terapêutica. Ou seja, aquele que fala de modo franco, honesto, está, de algum modo, eliminando tensões e sobrecargas que se acumulam nas experiências mais ordinariamente humanas? Se sim, quanto mais nas vivências agudas, como por exemplo, o exílio de Polinices. Ele estava proibido de aliviar, por meio das palavras, tudo aquilo que o oprimia. Não parece equivocado sugerir ser a *parrhesía* um artifício, antes de tudo, da linguagem humana, capaz de temperar (harmonizar) os ânimos, e que fora realocado, de maneira espontânea, para as praças públicas, deixando os frequentadores da *ágora* com a sensação de que ali pode ser um lugar terapêutico; onde gritos, vaias, urros, grosserias, franqueza, honestidade e verdade, quando despejados uns sobre os outros provocasse o relaxamento do corpo cívico, deixando-os certos de que as muitas angústias seriam compartilhadas e, de alguma maneira, paulatinamente, pelos muitos embates, superadas.

A segunda consideração diz respeito aos meios de silenciar a *parrhesía*. É possível não haver *parrhesía*? O que provocava de fato – por mais que existissem ferramentas capazes de controlar (como as leis e estigmas sociais) a fala de alguns gregos (escravos, metecos, mulheres) – o silêncio de tais personagens? Por que Polinices, um exilado, não se rebelou, gritando a plenos pulmões todas as atrocidades do seu superior? Não é difícil imaginar. O meio mais antigo e comumente usado no momento da conquista de algo, incluindo o silêncio, é a violência, a ameaça, e claro, em último grau, a morte. Por mais que falar com franqueza estivesse destinado a todos os humanos, aqueles que, por

atrevisamento, ousassem ultrapassar os limites culturalmente impostos, teriam as suas vidas abreviadas. Portanto, parrhesear requer, antes de tudo, conforme veremos mais à frente, coragem.

2.5 *Orestes*

Seguimos, portanto, com o nosso objetivo determinado há muito: tornar consistente e satisfatório o conceito de *parrhesía*. Temos tido a oportunidade de alargar as dimensões desse termo, o que nos revela a sua fartura conceitual, contrapondo, desse modo, qualquer análise simplória que encurte a complexidade existente na definição de *parrhesía*. Posto isso, cabe agora à análise da tragédia *Orestes*.

Em *Electra* acompanhamos o assassinato que ambos os irmãos, Orestes e Electra, cometeram contra a própria mãe, Clitemnestra, por vingança; visto que fora ela a autora da punhalada que tirou a vida de Agamêmnon, o pai dos dois. Pós-morte de Clitemnestra, Electra é tomada como esposa por Pílates e, por sua vez, Orestes é levado a julgamento; término da peça. Já em *Orestes* (408 a.C.) temos a continuação (ou somos levados a crer que se trata disso), uma espécie de desfecho, daquilo que encerrou *Electra*. Em outras palavras: o material da peça é o período pós-assassinato de Clitemnestra e Egisto, mas anterior ao julgamento de Orestes.

Orestes tem o seu início narrado por Electra, a qual relata que, após abreviarem a vida da própria mãe, sendo tal feito o cumprimento de uma ordem divina, mais precisamente de Apolo, tanto ela como Orestes tornaram-se alvos do ódio de toda a cidade; o desejo dos cidadãos de Argos é ver tais matricidas apedrejados ou vê-los com as gargantas transpassadas por um gládio depois do julgamento (vv. 26-51). Há tão somente, para os jovens assassinos, uma esperança, o tio Menelau, irmão de Agamêmnon, que chega a Argos com a esposa Helena, irmã de Clitemnestra e, acima de qualquer outro epíteto ou designação, a mais odiada entre as mulheres, pois fora ela o motivo da sanguinária guerra de Troia.

Helena entra no palácio e estabelece uma conversa com Electra, onde ao final decidem quem deve fazer homenagens ao túmulo de Clitemnestra; Hermíone foi a escolhida, a filha de Helena criada por Clitemnestra. O que se segue dali são os lamentos de Electra sobre o corpo de Orestes atormentado pelas Eumênides. Frequentemente

Orestes é levado, pelas deusas, à beira da loucura, padecendo de delírios e outras mazelas (vv. 211-349). Menelau entra em cena, o que faz Orestes retomar o juízo e solicitar ajuda ao tio. Orestes conjecturava que Menelau, sendo irmão de Agamêmnon, se compadeceria dos sobrinhos e assim, solidariamente, tomaria a palavra na assembleia que se realizaria em breve, a fim de favorecê-los no julgamento (380-467).

Contudo, enquanto Orestes expunha ao tio as suas desgraças e possíveis soluções para elas, aparece Tindáreo, pai de Clitemnestra, avô dos matricidas. Tindáreo não mede esforços para levar Orestes à condenação. O avô não vê nas palavras do neto qualquer justificativa do assassinato que deva ser considerado, visto que a lógica de justiça proposta por Orestes (na verdade é uma questão proposta por Ésquilo) levaria a uma matança infinita; haveria uma sucessão de assassinatos, visando à vingança e à justiça, intermináveis. Menelau é provocado pelos argumentos de Tindáreo e, discretamente, resoluto, não falará em prol dos sobrinhos.

O julgamento se aproxima; Pílates e Orestes se esforçam para elaborar os argumentos que serão apresentados no julgamento. O momento é chegado, a assembleia se reúne e dá início ao julgamento. Taltíbio, Diomedes, um amigo de Tindáreo e um lavrador expõe os seus juízos. Por fim, Orestes se pronuncia; alega ter estabelecido uma lei que pune as mulheres perversas. A turba exaltada não é convencida, desejam a morte dos matricidas. A única conquista de Orestes foi a permissão para tirar a própria vida, assim como a da irmã (vv. 724-956).

Orestes e Pílates retornam ao palácio e lá encontram Electra. Pílates, revoltado com o descaso de Menelau, sugere aos irmãos um plano, a fim de que o tio partilhe com eles dos infortúnios da morte. O que fora arquitetado como vingança a Meneleu era matar Helena. Suspeitaram, tanto Pílates como Orestes, de que a morte da mulher odiosa poderia ser o meio para a redenção. Quem não seria visto como herói após matar o pomo da discórdia? Electra acrescenta um elemento ao plano: sequestrar Hermíone com a finalidade de essa ser um freio à possível fúria de Menelau.

Helena é ferida. Hermíone, que voltava do túmulo de Clitemnestra é sequestrada, tendo na garganta a pressão do gládio de Orestes. Menelau chega aflito e se depara com a possível morte de Hermíone. Orestes obriga a Menelau a convencer os argivos a não imputar sobre ele a morte. Nesse momento, Apolo aparece e diz a verdade necessária a todos. Orestes se casa com Hermíone e lhe é permitido governar Argos; Electra é dada

em casamento a Pílades; Helena é alçada à mansão de Zeus; a Menelau é dito que se case novamente. Os oráculos de Apolo, que até aquele momento foram diagnosticados como os causadores de todo o mal, passam de falas injustas e mentirosas a grandes verdades sábias; fim da peça (1011-1695).

Mais uma vez, o que nos interessa como objeto de análise são os versos que mencionam *parrhesía*; ou os versos que contextualizam e registram *parrhesía*. Em Orestes temos:

Ταλθύβιος, ὃς σὺ πατρὶ συνεπóρθει Φρύγας, ἔλεξε δ', ὑπὸ τοῖς δυναμένοισιν ὦν αἰεὶ, διχόμυθα, πατέρα μὲν σὸν ἐκπαγλούμενος, σὸν δ' οὐκ ἐπαινῶν σύγγονον, καλοὺς κακοὺς λόγους ἐλίσσω, ὅτι καθισταίη νόμους ἐς τοὺς τεκόντας οὐ καλοὺς· τὸ δ' ὅμῃ αἰεὶ φαιδρωπὸν ἐδίδου τοῖσιν Αἰγίσθου φίλοις. τὸ γὰρ γένος τοιοῦτον· ἐπὶ τὸν εὐτυχή πηδῶσ' αἰεὶ κήρυκες· ὅδε δ' αὐτοῖς φίλος, ὃς ἂν δύνηται πόλεος ἔν τ' ἀρχαῖσιν ἤ. ἐπὶ τῷδε δ' ἠγόρευε Διομήδης ἄναξ. οὗτος κτανεῖν μὲν οὔτε σὲ οὔτε σύγγονον εἶα, φυγῆ δὲ ζημιούντας εὐσεβεῖν. ἐπερρόθησαν δ' οἱ μὲν ὡς καλῶς λέγοι, οἱ δ' οὐκ ἐπῆνουν. κατὰ τῷδ' ἀνίσταται ἀνὴρ τις ἀθυρόγλωσσος, ἰσχύων θράσει, Ἀργεῖος οὐκ Ἀργεῖος, ἠναγκασμένος, θορύβῳ τε πίσυνος κάμαθεῖ **παρρησίᾳ**, πιθανὸς ἔτ' αὐτοὺς περιβαλεῖν κακῷ τινι· ὅταν γὰρ ἡδὺς τις λόγοις φρονῶν κακῶς πείθῃ τὸ πλῆθος, τῆ πόλει κακὸν μέγα· ὅσοι δὲ σὺν νῶ χρηστὰ βουλευούσ' αἰεὶ, κἂν μὴ παραυτίκ', αὐτίς εἰσι χρήσιμοι πόλει. θεᾶσθαι δ' ὧδε χρὴ τὸν προστάτην ἰδόνθ'· ὅμοιον γὰρ τὸ χρῆμα γίνεται τῷ τοὺς λόγους λέγοντι καὶ τιμωμένῳ. ὃς εἶπ' Ὀρέστην καὶ σὲ ἀποκτεῖναι πέτροις βάλλοντας· ὑπὸ δ' ἔειπε Τυνδάρεως λόγους τῷ σφῶ κατακτείνοντι τοιοῦτους λέγειν. ἄλλος δ' ἀναστάς ἔλεγε τῷδ' ἐναντία, μορφή μὲν οὐκ εὐωπός, ἀνδρείος δ' ἀνὴρ, ὀλιγάκις ἄστῳ κάγορᾶς χραίνων κύκλον, αὐτουργός — οἵπερ καὶ μόνοι σφάζουσι γῆν — ξυνετὸς δέ, χωρεῖν ὁμόσε τοῖς λόγοις θέλων, ἀκέραιος, ἀνεπίπληκτον ἡσκηκῶς βίον· ὃς εἶπ' Ὀρέστην παῖδα τὸν Ἀγαμέμνονος στεφανοῦν, ὃς ἠθέλησε τιμωρεῖν πατρί, κακὴν γυναῖκα κάθειον κατακτανῶν, ἢ κείν' ἀφήρει, μήθ' ὀπλίξεσθαι χέρα μήτε στρατεῦειν ἐκλιπόντα δώματα, εἰ τάνδον οἰκουρήμαθ' οἱ λελειμμένοι φθειρουν, ἀνδρῶν εὐνίδας λωβώμενοι. καὶ τοῖς γε χρηστοῖς εὖ λέγειν ἐφαίνετο. κοῦδεις ἔτ' εἶπε. σὸς δ' ἐπῆλθε σύγγονος, ἔλεξε δ'· ὦ γῆν Ἰνάχου κεκτημένοι, πάλα Πελασγοί, Δαναΐδαι δεύτερον, ὑμῖν ἀμύνων οὐδὲν ἦσσαν ἢ πατρὶ ἔκτεινα μητέρ'. εἰ γὰρ ἀρσένων φόνος ἔσται γυναιξίν ὅσιος, οὐ φθάνοιτ' ἔτ' ἂν θνήσκοντες, ἢ γυναιξὶ δουλεύειν χρεῶν· τοῖναντίον δὲ δρᾶσατ' ἢ δρᾶσαι χρεῶν. νῦν μὲν γὰρ ἢ προδοῦσα λέκτρ' ἐμοῦ πατρὸς τέθηκεν· εἰ δὲ δὴ κατακτενεῖτ' ἐμέ, ὁ νόμος ἀνεῖται, κοῦ φθάνοι θνήσκων τις ἄν.⁹⁸ (*Orestes*, vv. 888-941)

⁹⁸ Tradução alternativa deste trecho, segundo o autor desta dissertação: Taltíbio, que ao lado do seu pai devastou a Frígia, levantou-se. Ele falou, sempre querendo agradar os que detinham o poder, um discurso dúbio. Exaltando seu pai, mas não louvando seu irmão; entrelaçou palavras belas e malignas, dizendo que ele (Orestes) estabeleceu uma lei muito perversa aos pais. Ele sempre olhava com olhos lisonjeiros, insinuantes, aos amigos de Egisto. Assim é a raça dos arautos: pulam levemente para o lado dos sortudos; seu amigo é aquele que tem poder e domina um estado. Em seguida, depois dele, o príncipe Diomedes falou. Você e seu irmão, dizia ele, não devem morrer, mas deverão ir a exílio, de modo piedoso. Uns aplaudiram o que ele disse; outros não aprovaram. Depois dele, levantou-se um indivíduo de língua desenfreada, audacioso, um argivo sem ser de Argos, confiando no burburinho e na estúpida possibilidade de dizer tudo o que se quer, capaz de nos levar a desgraça. Quando um coração maligno somado a uma palavra insensata convence a multidão, o mal é para a cidade. Contudo, quando os sensatos aconselham nobremente, há benefício à cidade – se não for imediatamente, será em breve tempo. Assim deve considerar e julgar a quem governa, pois tanto o orador como o magistrado estão na mesma situação. A você e a Orestes ele pediu a morte, lapidando-os. Tindáreo incitou que dissesse tais palavras para a destruição de

Nesse momento, levanta-se Taltíbio, que com teu pai andou no saque dos frígios. E, sempre submisso aos poderosos, falou ambigualmente, teu pai admirando, mas sem aprovar teu irmão, entrelaçando o louvor com vitupério: acusava-o de, para os pais, estabelecer leis não honrosas! E o seu olhar, sempre brilhante, pousava nos amigos de Egisto. Com efeito, tal é a sua raça: para o lado ditoso saltam sempre os arautos! E, para eles, é amigo quem detiver o poder da cidade e ocupar as magistraturas. A seguir, discursou o príncipe Diomedes. Este concedia que não matassem, nem a ti nem a teu irmão, mas que era piedoso condenarem-vos ao exílio. Uns aplaudiram, entendendo que falava bem, e outros não aprovaram. Depois, levanta-se um homem palavroso, que triunfa pela temeridade, um argivo que não era argivo de verdade, mas por compulsão, confiante no ruído e na ignara liberdade de falar, hábil, enfim, para os envolver numa desgraça! É que, quando alguém deleitoso em palavras e de pensar malévolamente persuade a multidão, é um grande mal para a cidade! Mas quantos, com inteligência, deliberam sempre ações nobres, ainda que não de imediato, no futuro são benéficos à cidade. E sob esse ponto de vista devemos considerar aquele que chefia: pois o caso é o mesmo para o magistrado. Esse disse que te executassem a ti e a Orestes, atirando-vos com pedras! A quem queria a vossa morte, era Tindáreo que sugeria usasse tais palavras. Todavia, levantou-se outro, que falou ao contrário deste. Tinha um aspecto que não era agradável, mas era homem viril, que pouco contato tinha com a cidade e o círculo da praça pública, um lavrador – como aqueles que, mesmo sozinhos, salvam um país – e inteligente, desejoso de entrar na discussão, íntegro, e que levava uma vida irrepreensível! Esse disse que coroassem Orestes, o filho de Agamenon, o qual quisera honrar o pai, matando uma ímpia e má mulher que retirava aos homens o direito de armarem os seus braços e de abandonarem o palácio para irem em campanha, uma vez que os homens da retaguarda seduziram as guardiãs da casa, desonrando as esposas dos guerreiros. E aos homens honestos pareceu que falara bem. Ninguém mais discursou. Então avançou o teu irmão e disse: << Senhores da terra de Ínaco, outrora pelasgos, e mais tarde descendentes de Dânao, foi para vos defender, nada menos que a meu pai, que matei minha mãe. Se, na verdade, entre as mulheres for permitido o assassinato dos varões, apressai-vos então a morrer, ou às mulheres deveis sujeitar-vos! E o contrário fareis dos que deveis fazer. Agora, efetivamente, a que traiu o leito de meu pai morreu, mas, enfim, se matardes, a lei torna-se inútil e apressemo-nos a morrer! Com certeza, de audácia não haverá falta.>>⁹⁹ (Tradução de Augusta Fernanda)

¹⁰⁰Talhybius thereupon rose, helper of thy sire when Troy was sacked. He spake — subservient ever to the strong — half-heartedly, extolling high thy sire, but praising not thy brother; intertwined fair words and foul — that he laid down a law right ill for parents: so was glancing still with flattering eye

vocês. Para contrapô-lo, levantou-se outro homem, que não era belo, mas varonil, raramente encontrado na cidade, na *ágora*, um lavrador – esses que salvam a sua terra –, um homem inteligente quando posto para conversar além de ter um estilo de vida exemplar. Ele disse que coroassem Orestes, filho de Agamenon, uma vez que ousou vingar seu pai, matar os ímpios e a esposa sem deus, que minava nossa força. Ninguém pegaria o escudo no braço, ou abandonaria sua casa para marchar para a guerra, se os homens que ficaram na pátria fossem seduzir as mulheres dos ausentes. Para os homens honestos, ele parecia falar bem; e ninguém falou depois. Então seu irmão se levantou e disse “Senhores da terra de Ínaco, dos velhos pelasgianos, e mais tarde filhos de Dânao, em causa de vocês, tanto quanto na de meu pai, eu matei minha mãe; pois se o assassinato dos maridos fosse legal às mulheres, não tardaria a morte de vocês, caso contrário, serão servos das vossas mulheres. Agora, a traidora do leito de meu pai morreu, mas se me matar essa lei será anulada e nenhum homem escapará da morte, pois não haverá quem impeça tal ousadia.”

⁹⁹ EURÍPIDES. *Orestes*. Tradução por Augusta Fernanda de Oliveira e Silva. Brasília: UnB, 1999.

¹⁰⁰ EURÍPIDES. *Orestes*. In: _____. *Eurípides*. Tradução por Arthur S. Way. London: William Heinemann; New York: The Macmillan Co, 1929. v. 2, p.126-277.

upon Aegisthus' friends. Such is the herald tribe; lightly they skip to fortune's minions' side; their friend is he who in a state hath power and beareth rule. Next after him prince Diomedes spake. Thee nor thy brother would he have them slay, but exile you, of reverence to the Gods. Then murmured some that good his counsel was; some praised it not. Thereafter rose up one of tongue unbridled, stout in impudence, an Argive, yet no Argive, thrust on us, in bluster and coarse-grained fluency confident, still plausible to trap the folk in mischief: for when an evil heart with winning tongue persuades the crowd, ill is it for the state: whoso with understanding counsel well Profit the state — ere long, if not straightway. Thus ought we on each leader of men to look, and so esteem: for both be in like case. The orator, and the man in office set. Thee and Orestes he bade stone to death. But Tyndareus still prompted him the words that best told, as he laboured for your doom. To plead against him then another rose, no dainty presence, but a manful man, in town and market-circle seldom found, a yeoman — such as are the land's one stay, — yet shrewd in grapple of words, when this he would; a stainless man, who lived a blameless life. He moved that they should crown Agamemnon's son Orestes, since he dared avenge his sire. Slaying the wicked and the godless wife who sapped our strength; none would take shield on arm, or would forsake his home to march to war, if men's house-warders be seduced the while by stayers at home, and couches be defiled. To honest men he seemed to speak right well; and none spake after. Then thy brother rose. And said, " Lords of the land of Inachus, — Of old Pelasgians, later Danaus' sons, 'Twas in your cause, no less than in my sire's, I slew my mother; for, if their lords' blood shall bring no guilt on wives, make haste to die ; Else must ye live in thralldom to your wives, and so transgress against all rightfulness. For now the traitress to my father's couch Is dead: but if ye shall indeed slay me, law is annulled: better men died straightway¹⁰¹ (Tradução de Arthur Way).

É justamente sobre o julgamento de Orestes que o trecho citado acima faz referência. A cena se dá no tribunal, onde a assembleia está reunida para votar sobre a

¹⁰¹ Tradução deste trecho, segundo o autor desta dissertação: Taltíbio levantou-se, ajudante de teu pai quando Troia foi despedida. Ele falou - sempre subserviente aos fortes - sem entusiasmo, exaltando teu pai, mas não louvando teu irmão; entrelaçou palavras justas e impuras – dizendo que ele (Orestes) estabeleceu uma lei muito prejudicial para os pais: sempre olhando com olhos lisonjeiros para os amigos de Egisto. Tal é a raça do arauto; pulam levemente para o lado dos servos da fortuna; seu amigo é aquele que tem poder e domina um estado. Em seguida, depois dele, o príncipe Diomedes falou. Você e seu irmão, dizia ele, não devem morrer, mas devem ir à exílio, por piedade. Então murmuraram alguns dizendo ser bons os seus conselhos, já outros não o elogiaram. Posteriormente, levantou-se uma figura de língua desenfreada, impudente; um argumentador argivo, ainda que não argivo, em uma tagarelice e fluência grosseira, confiante, capaz de prender o povo através de disparates. Quando um coração maligno somado a uma língua persuasiva convence a multidão, há grande mal para a cidade. Contudo quem bem aconselha, faz lucrar o estado – se não for imediatamente, será em breve tempo. Assim cada líder deve olhar e ter estima: pois ambos estão na mesma situação. Tanto o orador como o magistrado. A ti e a Orestes ele pediu apedrejamento. Tindáreo incitou que dissesse tais palavras para a destruição de vocês. Para contrapelo, levantou-se outro homem, varonil, raramente encontrado na cidade, no mercado, um lavrador – a única coisa estável na terra -, um homem de palavras perspicazes e com um estilo de vida exemplar. Ele disse que coroassem Orestes, filho de Agamenon, uma vez que ousou vingar seu pai, matar os ímpios e a esposa sem deus, que minava nossa força. Ninguém pegaria o escudo no braço, ou abandonaria sua casa para marchar para a guerra, se os homens que ficaram na pátria fossem seduzir as mulheres dos ausentes. Para os homens honestos, ele parecia falar bem; e ninguém falou depois. Então teu irmão se levantou e disse “Senhores da terra de Ínaco, dos velhos pelagianos, e mais tarde filhos de Dânao, em vossa causa, tanto quanto na de meu pai, eu matei minha mãe; pois se o sangue dos senhores não trazem culpa às esposas, apressem-se a morrer, caso contrário, vivam em servidão a vossas esposas, transgredindo, desse modo, toda a justiça. Agora, a traidora do leito de meu pai morreu, mas se me matarem essa lei será anulada e bons homens morreram imediatamente.”

condenação de Orestes, que acabara de assassinar a própria mãe, Clitemnestra. Essas assembleias foram se aperfeiçoando com o desenvolvimento da democracia. Vale ressaltar mais uma vez que Eurípides insere no antigo mito elementos de seu tempo, tais como o próprio tribunal a que nos referimos há pouco, que compunham o cenário político do seu período.

São quatro os personagens que tomam a palavra antes da defesa de Orestes: 1) Taltíbio; 2) Diomedes; 3) um homem aparentemente influenciado por Tindáreo e 4) o lavrador. Taltíbio, o arconte, é o primeiro a tomar a palavra. Há um ponto curioso sobre o arcontado: “ao arconte cabia a função de distribuir justiça, o rei presidia os sacrifícios, o polemarca dirigia as operações militares.”¹⁰² Ao que parece, vista a função do arconte, cabia-lhe exercer o ofício com o máximo de imparcialidade; estava em sua alçada distribuir justiça àqueles que recorriam às assembleias e tribunais. Desse modo, era esperado que não houvesse interesse de sua parte ao aplicar a justiça; um juiz deve, em tese, tudo escutar e não tomar partido de qualquer um dos lados que faz o pronunciamento a fim de angariar para si qualquer tipo de vantagem. Não à toa, a representação ordinária da justiça é uma mulher de olhos vendados, isto é, cega, ou deveria ser.

Contudo, no caso do arconte Taltíbio, a justiça poderia ser representada por um ícone de olhos abertos e, ainda por cima, voltados para os amigos de Egisto. Isso se dá por uma razão: Taltíbio é lisonjeador. Ele está interessado no poder; os seus amigos ocupam cargos poderosos, são nobres sortudos. Taltíbio fala por meio da lisonja. Em vista disso, talvez seja interessante contrapor a lisonja com o que sabemos até agora da fala franca, *parrhesía*.

O lisonjeador está situado em pontos específicos, estratégicos, isto é, nos lugares onde o poder sempre esteja ao alcance dos seus olhos. Por isso mesmo, tal personalidade, caso não tenha alcançado os mais elevados cargos de domínio público, certamente estará próximo de indivíduos que, de alguma forma, possam favorecê-lo a chegar ou a estar sempre próximo desses cargos. Os reis, governantes e príncipes são as figuras que mais atraem a presença do lisonjeador, pois todos esses personagens ocupam os cargos que demandam maior autoridade e, claro, poder. Assim, para que o lisonjeador tenha relação com esses poderosos, é necessário ser sagaz: o conteúdo da sua fala deve ser extremamente agradável, mesmo que, em primeiro lugar, não haja nenhum

¹⁰² MOSSÉ, 2004, p. 38.

comprometimento com o que é dito e, segundo, toda fala seja exagerada, deturpada, mentirosa.

Aproximando-se dos poderosos, o lisonjeador, provavelmente se valerá da fala enganadora; enfatizando, maliciosamente, as qualidades inexistentes (ao menos no grau em que é dito) dos seus ouvintes. Se, porventura, a cunho de exemplo, a vítima escolhida for pouco atraente, carente em recursos intelectuais, porém poderosa, o lisonjeador terá como método de aproximação o uso das palavras mais doces: exaltando a beleza e a inteligência desse que lhe ouve, distorcendo a verdade na qual acredita e, como consequência disso, solapando qualquer processo de esclarecimento ou tomada de consciência por parte da vítima. Sendo assim, abusando da sua linguagem, o lisonjeador construirá uma imagem equivocada, adulterada, do lisonjeado, impedindo-o de um sincero reconhecimento.

Por conseguinte, como cuidar de si, dado que nessas circunstâncias o “si” encontra-se maquiado, ou escamoteado, por uma série de elementos falsos? Não é possível cuidar daquilo que se desconhece. O lisonjeador enganará o quanto for necessário, por tempo indeterminado, ou melhor, por todo o tempo que durar a possibilidade de tirar proveito do lisonjeado. Estabelecendo, desse modo, uma relação parasitária. Certamente, como veremos em seguida, não se dá assim com a *parrhesía*. Ainda a respeito da lisonja, ou do adador, temos o seguinte relato em um texto de Plutarco¹⁰³:

Este facto fornece ao adador terreno largo para passar através da amizade, porque tem no nosso amor-próprio uma base de ataque propícia contra nós, que leva a que cada um seja para si próprio o primeiro e o maior adador, e por isso não é nada difícil acolher junto de si alguém de fora como testemunha e confirmação das coisas que tem no pensamento e na vontade. É que aquele que é criticado por gostar de adadores é um amador tenaz da sua pessoa, e o afecto que dedica a si mesmo leva-o a desejar ter, e a pensar que tem, todas as virtudes. Ora, este desejo em si não é anormal, mas já o pensar comporta riscos e necessita de muita cautela. Pois se, segundo Platão, a verdade “*é divina*”, e é o princípio “*de todas as coisas boas para os deuses e para os homens*”, há o risco de o adador ser um inimigo para os deuses, em particular do deus Pítio. De facto, ele contradiz sempre o princípio “*Conhece-te a ti mesmo*”, desenvolvendo em cada um o engano, e mesmo a ignorância, não só sobre si próprio, mas também sobre as coisas boas e as coisas más que lhe dizem respeito, tornando as primeiras imperfeitas e inacabadas, e as segundas completamente impossíveis de corrigir. (*Como Distinguir um Adador de um Amigo*, 48f-49b)

¹⁰³ PLUTARCO. *Como Distinguir um Adador de um Amigo*. In: _____. *Obras Morais*. Tradução por Paula Barata Dias. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2010.

Por mais que estejamos ocupados com os primeiros usos da *parrhesía*, isto é, como ela aparece nas obras euripidianas, vale pontuar, já que fora mencionada a questão do cuidado de si, que a *parrhesía* teve um valor significativo, diríamos até fundamental, na relação: “cuidado do outro”. Os muitos usos e transformações da *parrhesía* permitiram que ela fizesse parte da interação profunda entre os discípulos e os seus mestres que coexistiram no período helenístico. Há, como pano de fundo do ensino do mestre, certo zelo pelo cuidado da vida do seu discípulo. É por haver esse cuidado que as palavras utilizadas no seu discurso serão sinceras, verdadeiras e precisas – *parrhesía*. Repare que o dizer franco torna-se aqui preciso, pontual, arguto –, a fim de que possa orientar, de modo eficaz, a conduta do seu aluno. Por outro lado, o discípulo silencioso, quase completamente imóvel, escuta a fala do mestre. Toma nota do seu discurso e, constantemente, revisita-o, lendo para si as proposições verdadeiras, honestas, sinceras e francas (*parrhesía*) do seu preceptor. Contudo, o que nos interessa é: como a *parrhesía* se distancia da lisonja?

A *parrhesía*, assim como a lisonja, é uma faceta da fala humana; contudo, as diferenças entre as duas são claras; tanto uma como a outra têm finalidades opostas. No exercício da *parrhesía*, o parrhesear, há pelo que vimos até este momento: 1) o desejo de dizer tudo o que cabe no ato da fala, na medida em que é concedido ao orador o direito de falar. Agrega-se a isto a catarse que impera nesse ato. 2) Existe franqueza no parrhesear; o autor desse tipo de fala está comprometido e convicto de que o conteúdo da sua fala é verdadeiro. Porém, tal convicção e franqueza não isentam o falante de ser um grosseiro palavroso; ele pode ser terrivelmente sincero e equivocadamente verdadeiro, inclusive veremos essa possibilidade mais uma vez logo à frente. Diante disso, conclui-se que não há interesse em eventuais gratificações: ofertas em dinheiro, cargos de poder etc. 3) Em anos posteriores, quando a *parrhesía* está posta no contexto do discipulado, o intuito desse tipo de fala é bem encaminhar aquele que escuta: seja rei, governante, príncipe ou um amigo. À vista disso, o que moverá a *parrhesía* do mestre é fazer com que o outro constitua “consigo mesmo uma relação que é autônoma, independente, plena e satisfatória.”¹⁰⁴ Assim, diferentemente da lisonja, não há no parrhesear o desejo de se estabelecer uma relação parasitária: onde o aconselhado dependa, em todo instante, do conselheiro. A *parrhesía* “é exatamente a antilisonja.”¹⁰⁵ Ainda sobre Taltúbio, temos:

¹⁰⁴ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução por Marcio Alves da Fonseca e Salma tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 340.

¹⁰⁵ FOUCAULT, 2014, p. 340.

Sua palavra é serva, sua palavra é obediente, sua palavra é a do poder já constituído. É curioso que o texto não diga o que ele dá como opinião à assembleia. O texto diz simplesmente que suas palavras são *dikhomyta*: são palavras dúplices, palavras que podem satisfazer a dinastia de Agamêmnon, Orestes e Electra, etc., porque ainda são poderosos; mas é necessário agradar também a Egisto. E, por conseguinte, essa opinião, cujo teor também não conhecemos, será uma *dikhomythos* (palavra dúplice).¹⁰⁶

O segundo a tomar a palavra na assembleia foi Diomedes. Por ele, tanto Orestes como Electra deveriam ser exilados, o que sem sombra de dúvidas é um grande mal; contudo, ainda assim, há esperança no exílio: de que um dia o direito à cidadania seja restituído ao exilado e que ele regresse ao seio da cidade. Não é possível perceber qualquer interesse por parte de Diomedes ao proferir a sua opinião, diferentemente de Taltíbio que, com receio de perder eventuais vantagens do poder que ainda cabia a Orestes (por ser um príncipe), emite sentenças dúbias, a fim de agradar o trupe de Egisto, certamente um grupo que exercia influência na praça. Sobre Diomedes, portanto:

Enquanto as *dikhomytha* de Taltíbio são feitas para satisfazer todo o mundo, a palavra média e comedida de Diomedes vai, ao contrário, dividir o auditório em dois. E haverá, diz o texto, os que aprovam e os que o criticam. Um quer ser aprovado por todo o mundo, é o lisonjeador, claro. Mas há os que, tomando a via média, dividem a assembleia [entre] os que aprovam e os que criticam.¹⁰⁷

Um homem de nome desconhecido e que parece acatar algumas sugestões dadas por Tindáreo, é o terceiro a falar na assembleia; e é com ele que está a *parrhesía*, o parrhesear. Ele é descrito desta forma: “κάπι τῷδ’ ἀνίσταται ἀνὴρ τις ἀθυρόγλωσσος, ἰσχύων θράσει, Ἀργεῖος οὐκ Ἀργεῖος, ἠναγκασμένος, θορύβῳ τε πίσυνος κάμαθεῖ **παρρησία**, πιθανὸς ἔτ’ αὐτοῦς περιβαλεῖν κακῷ τι” / “Depois, levanta-se um homem palavroso, que triunfa pela temeridade, um argivo que não era argivo de verdade, mas por compulsão, confiante no ruído e na ignara liberdade de falar, hábil, enfim, para os envolver numa desgraça.” (vv. 903-906). Tido como ἀθυρόγλωσσος, literalmente alguém que não consegue fechar a boca; um tagarela. Augusta Fernanda traduz por palavroso.

Além de ser tagarela, somos informados de sua temeridade. Havia ousadia irresponsável em seu ato de falar; a sua coragem excessiva punha a própria vida em risco. Mas que risco? Por exemplo: a expulsão da assembleia por meio de violência verbal e até mesmo física. O perigo iminente seria por conta da cidadania? Pois como era possível um homem que não era argivo, portar-se na assembleia como se argivo fosse? Ele era

¹⁰⁶ FOUCAULT, 2013, p. 153.

¹⁰⁷ FOUCAULT, 2013, p. 154.

cidadão? Ao que tudo indica, por ser temerário, tomou a palavra. Na verdade, não sabemos ao certo sobre a sua cidadania. Contudo, o sentido de “um argivo que não era argivo”, nos permite conjecturar que ele não fosse cidadão segundo o sentido, ou de acordo com a lei estabelecida por Péricles¹⁰⁸ em 451 a.C.; lei essa alterada posteriormente por conta da parcela do corpo dos cidadãos masculinos perdidos durante a guerra do Peloponeso.

Sabemos que a cidade queria condenar à morte tanto Orestes como Electra. Ambos corriam perigo de apedrejamento. Os cidadãos argivos reunidos emitiam *thórubos* (ruídos, barulhos, gritos, burburinhos, vaías), que ordinariamente orquestram as aglomerações humanas, e, como vimos acima, no caso grego, serviam como sinalizadores dos debates, anunciando aos oradores os efeitos de seus discursos à assembleia.

Diz o texto que esse homem desconhecido, confiante nos ruídos, nos burburinhos e na estúpida, ignara *parrhesía*, pôs-se a falar na assembleia. Se ele estava confiante nas manifestações que ocorriam durante o julgamento, significa que, muito provavelmente, o conteúdo de sua fala estaria de acordo com a opinião da cidade: apedrejar Orestes e Electra. E mais: notamos aqui o poder que essas manifestações tinham durante esses tipos de encontro público. Qualquer encontro humano está pautado em mútuos atravessamentos, trocas e privações. Não é, portanto, um feito grego que os participantes indiretos de um debate, a massa, intervenha, provoque, instigue, tolha e apoie os protagonistas da discussão. É desafiador tomar a palavra; nessas situações a coragem é um elemento importante.

De todo modo, parece ter sido a confiança nos burburinhos que instigou o tagarela a se apropriar da *parrhesía*: a possibilidade de dizer tudo o que se quer. Percebe-se nessa cena algo curioso, a *parrhesía* na boca de um homem palavroso, torna-se estúpida, excessiva, grosseira, ignara, irresponsável, desavergonhada. Não há mal em haver *parrhesía*; o problema não está na possibilidade de parrhesear, mas sim quando quem se

¹⁰⁸ “Até meados do séc. V, período em que o regime democrático foi cimentando a sua estabilidade, bastaria, em princípio, que o pai fosse cidadão, para assegurar a transmissão do mesmo direito à respectiva descendência. Desta forma, mesmo que o matrimónio tivesse sido contraído com uma esposa proveniente de outra pólis, mantinha-se a prerrogativa atrás enunciada. Há, de resto, vários exemplos de cidadãos ilustres, cuja mãe era estrangeira (metroxenos). Este princípio viria a ser alterado por Péricles, numa lei proposta em 451/0, que obrigava a que ambos os progenitores fossem já cidadãos, como condição para que o mesmo estatuto transitasse para a respectiva prole.” Cf. LEÃO, Delfim. *Autoctonia, Filiação Legítima e Cidadania no Íon de Eurípides. Humanitas*, Coimbra, v. 63, n. 63, p. 105-122, 2011.

vale da *parrhesía* é alguém de pensar malévolos; ao menos é isso o que encontramos: “πιθανὸς ἔτ’ αὐτοὺς περιβαλεῖν κακῶ τινι· ὅταν γὰρ ἡδύς τις λόγοις φρονῶν κακῶς πείθῃ τὸ πλῆθος, τῇ πόλει κακὸν μέγα” / “É que, quando alguém deleitoso em palavras e de pensar malévolos persuade a multidão, é um grande mal para a cidade” (vv. 906-907, tradução de Augusta Fernanda de Oliveira e Silva). Na realidade, o perigo maior surge quando esse que além de ser ousado, tagarela, *parrhesiasta*, é persuasivo, convencendo grande parte dos ouvintes a aderir as suas ideias. Ou ainda, a sagacidade desse não argivo se manifesta quando, reconhecendo o desejo da multidão e ponderando os burburinhos emitidos pela mesma, torna o seu parrhesear muito persuasivo, intimidando, dessa maneira, outras narrativas distintas da sua. Sobre esse homem persuasivo:

Sua *parresía* é *amathés*, diz o texto, isto é: não instruída, grosseira, tosca. É uma *parresía* que, se é *amathés*, não está indexada à verdade. Ela não é capaz de se formular num logos sensato e que diga a verdade. O que ela pode fazer simplesmente? Pois bem, diz o texto, ela é capaz de persuadir (*pithanós*). Ela pode agir sobre os ouvintes, pode arrebatá-los, pode vencer uma decisão. Mas não arrebatava por dizer a verdade. Não sabendo dizer a verdade, ela arrebatava por certo número de procedimentos que são os da lisonja, da retórica, da paixão, etc. É isso que vai levar ao desastre.¹⁰⁹

O parrhesear pode ser uma arma contra a tirania, contra o governo injusto e autoritário, na medida em que haja intenções sinceras, honestas, ou seja, comprometidas com aquilo que se diz, francamente verdadeiras; onde as motivações do levante partem de um indivíduo benevolente encorajado pelos bons efeitos da sua fala franca. Todavia, o parrhesear também tem uma potência destrutiva, aparecendo em duas ocasiões e configurando-se de duas formas: 1) quando há tagarelice, entendendo-se daí: incontinência verbal, porém sem intenções perversas; 2) a fala de um homem palavroso e que pensa malignamente.

O primeiro caso pode ser exemplificado com o personagem já visto no capítulo anterior, Menédemos (D.L. 2.129-131), o qual tem a *parrhesía* tida como incontinência verbal; ele é simplesmente tagarela. A sua fala o põe em situações que ameaçam tanto a própria existência como a de terceiros. Contudo, isso não é intencional, é apenas um efeito de não saber parar de falar. O segundo caso define a *parrhesía* como estúpida, ruim e danosa, porque há intenções elaboradas de causar dano ao outro a fim de exercer poder. Nesse sentido, o parrhesear está entrelaçado tanto com a lisonja como com a retórica.

¹⁰⁹ FOUCAULT, 2013, p. 154-155.

Sendo assim, não há um comprometimento com o que se diz, tornando a fala não verdadeira; isto é, o que se diz não parte de convicções sinceras do orador, mas emanam apenas mirando o resultado, ou as consequências daquilo que é discursado.

O que queremos dizer é que quando o *parrhesiasta* insurge contra um tirano, há como pressuposto: primeiro, a convicção de que quem está ouvindo é um tirano e, segundo, que a sua fala é honesta, verdadeira, capaz de promover mudanças na relação de opressão, principalmente para si mesmo (catarse) e, eventualmente, para quem escuta. Entretanto, o falar tudo indexado à lisonja e à retórica está isento de qualquer comprometimento com o que se diz, no sentido de ser uma fala honesta e verdadeira, pois o que está em jogo é a prática de poder. Para que esse ponto fique mais claro, basta lembrarmos que a retórica, de modo bem resumido, é uma técnica discursiva utilizada para o convencimento. O orador que dela se vale não tem, necessariamente, interesse na veracidade do conteúdo da sua fala; isto é, se aquilo que é dito tem algum grau de verdade ou mentira. Persuadir o seu ouvinte é o interesse maior da retórica. Retornemos à peça.

Por fim, logo em seguida à fala do homem palavroso, ocorre a pronúncia de um lavrador. Sendo visto com bons olhos pelos homens honestos, o lavrador sugeriu que coroassem Orestes pela coragem de assassinar uma mulher ímpia que desonrou o matrimônio. Percebe-se que havia a possibilidade real de um homem simples, do campo, expressar-se nas assembleias públicas. Além disso, o texto é claro ao dizer que ele não frequentava a *ágora* com regularidade, nos permitindo pensar que não havia por trás do seu ato de tomar a palavra, algum interesse pessoal, ou o desejo de extrair alguma vantagem para si, visto que não haveria tempo para estabelecer acordos e contratos com os frequentadores assíduos da praça; ou ainda de inteirar-se dos traquejos e do modo de operar na praça. Modo esse que, não raras às vezes, era ditado pelas intenções de obter poder. A última parte dessa passagem é composta pela fala de Orestes, que em vão tenta se defender.

2.6 As *Bacantes*

As *Bacantes* (406 a.C.) será a última peça deste capítulo a ser analisada. Conforme estabelecemos em algum momento deste trabalho, seguimos a ordem de apresentação

pública das tragédias, portanto, respeitamos a ordem cronológica, com a ressalva de *Íon*, que ganhará a nossa atenção no próximo capítulo.

Dioniso é o personagem divino que abre o prólogo da peça, anunciando tanto sobre o seu nascimento nefasto como sobre o fato de que alguns tebanos não o reconhecerem como um deus. São as irmãs de Sêmele, mãe de Dioniso, o grupo de tabanos resistentes em ofertar ao deus as devidas honras, por justamente duvidarem que Sêmele estivesse esperando um filho de Zeus. Elas suspeitavam que Sêmele gestasse de um homem qualquer, mas, envergonhada, atribuía a gravidez a Zeus. O que se segue é que por vingança de Hera, Sêmele morre após pedir para assistir a plenitude de Zeus; a criança, Dioniso, tem a sua gestação continuada na coxa do próprio Zeus. Crescido, Dioniso em corpo de homem volta a Tebas a fim de vingar os que tomaram a sua mãe por mentirosa e, além disso, não o reconheceram como divino (vv. 1-53).

Irado, Dioniso imputa sobre todas as mulheres tebanas, o que inclui as próprias tias, a insânia, a loucura báquica, alterando de maneira contundente os seus comportamentos. Penteu, detentor do cetro de Tebas, neto de Cadmo, filho de Agave, é informado de que um estrangeiro, em nome de Dioniso (na verdade é o próprio deus em corpo de homem) é o responsável por fazer das mulheres, bacantes. Não reconhecendo Dioniso como divino, por mais que Tirésias e Cadmo o alertassem disso, Penteu colherá a fúria do deus. O rei de Tebas ordena a caça às mulheres e ao próprio estrangeiro, no caso, Dioniso (vv. 170-370).

O estrangeiro (Dioniso) é capturado por Penteu, mas se solta e tenta a todo custo, sem revelar a sua verdadeira identidade física divina, convencer Penteu de que Dioniso é um deus. Nesse ínterim, chega um mensageiro informando o lugar onde as bacantes, incluindo a mãe de Penteu, estavam repousando, além de contar os feitos incríveis dessas mulheres, que só poderiam ser executados por influência divina. Escandalizado, Penteu deseja por fim na loucura que se apossou das mulheres tebanas, mas a curiosidade de vê-las em ação é superior. Dioniso o seduz, propõe levá-lo às bacantes a fim de que possa contemplá-las com os próprios olhos a posse das Mênades (vv. 434-848).

O plano de Dioniso era matar Penteu, por ousar não chamá-lo de divino, não reconhecê-lo como um deus. Após instigar o rei de Tebas a ir ver as bacantes, fez cair sobre ele uma loucura tal, que o faz aceitar caminhar por toda Tebas em trajes femininos, por meio do qual, disfarçado, pudesse contemplar as Mênades. Dioniso, antes de ver

Penteu morto, desejou humilhá-lo por meio de tais vestes. Chegando ao destino almejado por Penteu, Dioniso içá-o por meio de um galho até a altura que consiga contemplar as bacantes. Contudo, Penteu é descoberto pelas mulheres possessoras, as quais, dominadas pela loucura báquica, disparam em direção a ele.

Agave, sua mãe, é a primeira bacante a atacá-lo. Penteu tem o corpo dilacerado pelo grupo de mulheres, onde a sua cabeça é espetada, por Agave, numa estaca. O delírio dionisíaco que recaiu sobre as mulheres, as fez enxergar, no lugar de Penteu, um leão. Agave retorna para o reino e deposita sobre os pés de Cadmo a cabeça de Penteu. Quando a loucura cessa, Agave se depara com o filho decapitado. Ambos, Cadmo e Agave, tomados de pavor e tristeza, passam a perambular por terras longínquas após as duras palavras do ultrajado Dioniso (vv. 848-1392). Fim da peça. Os versos que mais nos interessam são os seguintes:

Ἄγγελος

βάκχας ποτνιαδάς εισιδών, αἰ τῆσδε γῆς
οἴστροισι λευκὸν κῶλον ἐξηκόντισαν,
ἦκω φράσαι σοὶ καὶ πόλει χρήζων, ἄναξ,
ὡς δεινὰ δρῶσι θαυμάτων τε κρείσσονα.
θέλω δ' ἀκοῦσαι, πότερά σοι παρρησία
φράσω τὰ κεῖθεν ἢ λόγον στείλωμεθα:
τὸ γὰρ τάχος σου τῶν φρενῶν δέδοικ', ἄναξ,
καὶ τοῦξύθυμον καὶ τὸ βασιλικὸν λίαν.

Πενθεύς

λέγ', ὡς ἀθῶος ἐξ ἐμοῦ πάντως ἔση.
τοῖς γὰρ δίκαιος οὐχὶ θυμοῦσθαι χρεῶν.
ὄσῳ δ' ἂν εἴπης δεινότερα βακχῶν πέρι,
τοσῶδε μᾶλλον τὸν ὑποθέντα τὰς τέχνας
γυναιξὶ τόνδε τῇ δίκῃ προσθήσομεν.¹¹⁰ (*As Bacantes*, 664-675)

Mensageiro

Lá vi as Bacantes, venerandas mulheres, que desta terra se foram, pés descalços, como por agulhão tocadas. Velho anunciar-te a ti, ó rei, e à cidade inteira, o tremendo gesto seu e as grandes maravilhas que fazem. Dize-me, porém, se livremente poderei falar ou a língua hei de conter, pois temo, senhor, teus levantes de cólera e os excessos prontos de teu humor real.

Penteu

Fala! E não te arreceies de mim. Sobre quem justamente se porta, não deve recair a cólera. Quanto mais tremendas coisas das Bacantes disseres, tanto mais dura pena desabará sobre quem lhes insuflou as artes.¹¹¹

¹¹⁰ Tradução, segundo o autor deste trabalho. “**Mensageiro:** Eu vi as Bacantes que desta terra lançaram-se com os pés descalços, tomadas pela loucura. Eu venho, rei, dizer a você e a cidade, dos atos estranhos e maravilhosos que fazem. No entanto, quero saber se devo lhe dizer francamente do que vi, ou se devo me conter. Pois, rei, eu temo o humor precipitado, seu temperamento agudo e sua disposição imperiosa. **Penteu:** Fale, pois você está imune. Não é certo ficar irado com os justos. Quanto mais você me disser coisas terríveis sobre as Bacantes, mais punirei este aqui que ensinou esses truques às mulheres.”

¹¹¹ EURÍPIDES. *As Bacantes*. Tradução por Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

¹¹²**Herdman**

I have seen wild Bacchanals, who from this land
 Have darted forth with White feet, frenzy-stung.
 I come, King, fain to tell to thee and Thebes
 What strange, what passing wondrous deeds they do.
 Yet would I hear if freely I may tell
 Things there beheld, or reef my story's sail.
 For, King, I fear thy spirit's hasty mood,
 Thy passion and thine over-royal wrath.

Pentheus

Say on: of me shalt thou go all unscathed,
 For me may not be wroth with honest men.
 The direr sounds thy tale of the Bacchanals,
 The sterner punishment will I inflict
 On him who taught our dames this wickedness. ¹¹³ (Tradução de Arthur S. Way).

Na passagem acima, contamos com dois personagens: um mensageiro e um rei, Penteu. O mensageiro deseja contar a Penteu tudo o que assistiu sobre o comportamento das desvairadas Bacantes. Existe, portanto, uma mensagem sob os cuidados de um servo que deve ser anunciada, de modo integral, inteiro, total, ao rei, figura essa que representa o ponto máximo, nessa relação, de poder. Contudo, o humor de Penteu é desmedido, destemperado; isso significa que aquele com maior domínio sobre o reino e os seus empregados tem um humor volátil, podendo irromper em ira quando ameaçado ou ofendido. É por essa razão que o mensageiro estabelece um contrato: Penteu deve preservar a integridade física do informante depois de lhe conceder a *parrhesía* e, claro, o parrhesear.

A situação acima nos remete ao que fora visto em *Electra*, onde a *parrhesía* é caracterizada como a possibilidade de dizer tudo com franqueza, segundo a nossa tradução – ou “falar livremente”, de acordo com a tradução portuguesa feita por Eudoro de Souza e a tradução inglesa feita por Arthur Way – em uma conversa privada. Não se tratando, portanto, de uma fala pública; do discurso que circulava na ágora; nos

¹¹² EURIPIDES. The Bacchanals. In: _____. *Eurípides*. Tradução por Arthur S. Way. London: William Heinemann; New York: The Macmillan Co, 1912. v. 3, p.2-123.

¹¹³ Tradução, segundo o autor deste trabalho. “**Mensageiro**: Eu vi as Bacantes selvagens que desta terra lançaram-se com os pés brancos, cheios de frenesi. Eu venho, rei, dizer a ti e a Tebas, dos atos estranhos e maravilhosos que fazem. No entanto, eu ouviria se livremente eu pudesse dizer das coisas ali contempladas, ou recifes navegam na minha história. Pois, rei, eu temo o humor precipitado do seu espírito, a sua paixão e a sua ira real. **Penteu**: Diga: você ficará ileso, não vou me indignar com homens honestos. Por conta do terrível som da história das Bacantes, eu infligirei o castigo mais severo sobre aquele que ensinou essa maldade a nossas damas.”

embates políticos nas praças. Todavia, através dos versos acima, podemos acrescer, agora sim de maneira detida, um elemento favorável à definição de *parrhesía*: a coragem.

Lembremos que o parrhesear é a concretude da *parrhesía*; é a sua forma prática, ou seja, é o ato, o exercício da possibilidade de dizer tudo com franqueza. E é nessa prática que a coragem acaba por ser um fator fundamental. Em vista disso, a coragem como recurso prévio do parrhesear nos denuncia algo: as interações capazes de suportar o dizer franco são relações entremeadas por risco. Diante de tudo o que vimos até agora, podemos afirmar que a fala franca é concedida em, basicamente, três situações: 1) ao cidadão desejoso de participar das deliberações políticas da cidade; 2) ao amigo ou parente ávido por falar aberto, franco e honestamente aquele que lhe ouve; 3) ao servo mensageiro que assistiu um acontecimento e quer comunicá-lo a sua autoridade, como encontramos em *As Bacantes*. Todas essas situações são perpassadas por graus específicos de risco.

Localizamos nos parágrafos anteriores o perigo que o cidadão corria caso quisesse participar das decisões políticas que aconteciam na ágora. O orador deveria, sem sombra de dúvida, tomar a palavra revestido de coragem, pois não seriam poucos os acusadores que se levantariam contra ela se, porventura, o parrhesear duelasse com as opiniões da grande massa. Estariam reservados a ele não apenas os mais variados insultos e vaias, mas agressões de outra natureza, o que inclui o exílio (*ostracismo*), artifício sempre presente nos julgamentos.

No segundo caso o risco consiste em perder a amizade. A sinceridade pode, não raras vezes, ser contundente. O risco de ver os laços fraternos serem rompidos após, ou durante o parrhesear é real. Ainda: “uma verdade tão violenta, tão abrupta, dita de maneira tão cortante e tão definitiva, que o outro em frente não pode fazer mais do que calar-se, ou sufocar de furor”¹¹⁴. Não podemos deixar de lado a outra ponta da relação que estrutura, ou permite a realização do dizer franco: o ouvinte. Haveria parrhesear sem um receptor dessa fala? O perigo pode ser duplo no dizer franco ao amigo: 1) o término da amizade; 2) a recusa em escutar o parrhesear, impedindo, dessa maneira, eventuais reajustes na relação entre os amigos, se, por exemplo, partirmos do pressuposto que o conteúdo da fala fosse de sugestões sinceras sobre a conduta do amigo ouvinte.

¹¹⁴ FOUCAULT, 2013, p. 54.

Por fim, retomamos ao caso de Penteu: um rei, uma autoridade, que é procurado por seu mensageiro que quer lhe informar sobre as Bacantes. O receio do mensageiro em parrhesear manifesta-se por saber que ele está dirigindo a palavra a uma autoridade, logo alguém com poderes suficientes para intervir na sua vida; e, além disso, trata-se de um governante de temperamento iracundo. Por mais que o mensageiro tenha pedido licença para dizer com franqueza do que viu, é inegável o ato de coragem por trás disso, pois nada impediria Penteu de descumprir o que prometeu: preservar a vida do mensageiro. Contudo, Penteu de fato cumpre o acordo. Ainda sobre este ponto:

Ele é fraco, está diante de alguém mais poderoso que ele e, nessa medida, assume um risco. Ele assume o risco de provocar a cólera daquele a quem se dirige e não quer, esse servidor, dizer o que tem a dizer, se não estiver certo de que a franqueza com a qual dirá isso (sua *parresía*) não será punida. Ele quer a garantia de não ser punido, para poder fazer uso da sua *parresía*. E Penteu responde, como soberano sábio que é: o que me preocupa é saber a verdade, e você nunca será punido por ter me dito a verdade. Pode falar, não tem nada a temer de mim, “um não se deve voltar contra quem cumpre com o seu dever”. O servidor que diz a verdade cumpre com o seu dever. Penteu lhe garante que não será punido. É o que poderíamos chamar, vamos dizer, de pacto parresiástico: o poderoso, se quiser governar como deve, terá de aceitar que os mais fracos que ele lhe digam as verdades, mesmo que sejam desagradáveis.¹¹⁵

Sendo assim, podemos, sumariamente, nos referirmos ao ato de parrhesear da seguinte maneira: em uma extremidade da relação parrhesiástica há o *parrhesiasta*, aquele que diz francamente, o que assim desejar, a um outro, no caso o ouvinte. O parrhesiasta pode ser um cidadão, um amigo, uma mulher (desde que seja num espaço privado), ou até mesmo um servo. No outro extremo dessa mesma relação há um outro, o que escuta; aquele que é o destino do ato de falar com sinceridade. O receptor do parrhesear pode ser um discípulo, aluno, rei, príncipe ou um amigo.

Mesmo com essas duas figuras em cena, é necessário, para que haja eficiência no parrhesear, que ambos exerçam, corajosamente, as suas respectivas funções. O *parrhesiasta* deverá falar, sem nada reter, tudo o que desejar, mesmo que isso lhe custe à vida; por isso: coragem. Porém, na outra extremidade dessa relação estará o ouvinte. O seu papel é receber, de maneira corajosa, o parrhesear. Somente assim, dizendo com coragem e, de modo semelhante, escutando corajosa e atentamente o que é dito, estará consumado o jogo parresiástico. Em outras palavras: “A *parresía* é, portanto, em duas palavras, a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de

¹¹⁵ FOUCAULT, 2013, p. 151-152.

tudo, toda a verdade que pensa, mas também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve.”¹¹⁶

Contudo, existe ainda um espaço ocupado pela *parrhesía* que gostaríamos de insistir um pouco mais: a catarse. Demos três exemplos onde a *parrhesía* é concedida e logo em seguida posta em prática (parrhesear). Entretanto, é fundamental saber se o parrhesear só acontece dentro da *parrhesía*, ou seja, sendo a *parrhesía* a possibilidade de dizer tudo com franqueza, trata-se, primeiramente, de uma possibilidade, isto é, existe a probabilidade da não realização da *parrhesía*. De outro modo, por conta das normas, regras, impedimentos, incentivos, instituições, que estruturam e dão vida à *parrhesía*, as tais também são capazes de coibi-la. Por isso, propusemos a questão: o parrhesear acontece tão somente dentro dos pilares que dão as dimensões da *parrhesía*? Se a resposta for afirmativa, trataremos sempre, enquanto estivermos falando do caráter catártico do parrhesear, que existe o controle da purgação; a catarse teria a duração dos encontros das assembleias e nas assembleias; assim como acataria o tempo e a convocação dos governantes ou de qualquer outro que permitisse o parrhesear, um amigo, por exemplo. Por isso, pensemos: todo parrhesear opera sob a ordem daquele que roga por ela, daquele que deseja ouvi-la? Ou haveria um romper parrhesear-catártico independente, revoltado, autônomo, sem cair nos moldes da tagarelice, fala desmedida, ignara franqueza e incontinência verbal?

É evidente que a natureza da catarse a qual estamos nos referindo é a psíquica. Mas, assim como a de natureza física (catarro, menstruação, fezes etc.), a catarse psíquica independe, está desligada, do controle, ou vontade de terceiros. Ela simplesmente emana. Por mais que houvesse esforços para que a cidade desse conta de tais fluidos e demandas ordinárias – não à toa, de maneira orgânica, espontânea, desenvolveram as competições teatrais, as olimpíadas, os cultos, a *isegoría* e claro, a *parrhesía* – é escusado dizer que faz parte da experiência humana o descontrole dos afetos; daquilo que movimenta, como uma espécie de gatilho, as reações frente às experiências mais banais. Basta lembrarmos que não nos é desconhecido o furor ante um ataque injusto; as reações podem ser várias, como por exemplo: a) o silêncio que faz frear o ímpeto da vingança imediata, mas que é incapaz de desmanchar a mágoa; b) a violência física e verbal como resposta instantânea.

¹¹⁶ FOUCAULT, M. *A Coragem da Verdade*. Tradução por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 13.

O que queremos dizer é que todos esses espaços não suportavam toda a complexidade humana. É difícil imaginar a obediência plena a esses lugares e não suportar os vastos casos de catarse fora desses locais. Por isso colocamos a questão: o parrhesear só é assim chamado quando manifesto na *parrhesía*?

A resposta não é tão óbvia quanto parece. Um filósofo do século V, marginalizado, tido como mendigo e louco, cujo epíteto era cão, conseguiu praticar o parrhesear fora da *parrhesía*. Diógenes de Sínope, ou Diógenes o cão, transitava pelas ruas atenienses (quando não estava dormindo no seu tonel) exercendo a *parrhesía*. Contudo, crendo na veracidade de sua doxografia, Diógenes fora exilado e escravizado em Atenas, o que de imediato já seria um impeditivo para a prática da *parrhesía*. Porém, mesmo assim, é comum encontrarmos a fala franca, o parrhesear, em sua boca. Inclusive, conforme mencionamos no capítulo primeiro, diz Diógenes que a coisa mais bela entre os homens é a *parrhesía*, “liberdade de palavra” (D.L. 6.69).

Como isso é possível? A prática da *parrhesía* de Diógenes não respeitava os perímetros culturais. Ele falava como queria, por quanto tempo quisesse nos espaços que assim desejasse. E ainda assim, angariou fama e respeito, além de ser o precursor do movimento filosófico cínico. É claro que Diógenes não é a regra; mas talvez ele seja o símbolo, ou o representante, da mais breve, passageira e harmoniosa democracia, a qual certamente impunha restrições à fala e ao exercício da *parrhesía*, mas fora incapaz de controlar em absoluto aquilo que é extremamente corriqueiro, banal, da linguagem humana: a franqueza; o dizer fluido que não se esforça em reter o que se diz, a *parrhesía*, o parrhesear. Verificamos que a *parrhesía* fora aperfeiçoada de modo orgânico para também atuar no âmbito público, gerando consequências positivas para o corpo de cidadãos, como por exemplo o alívio das tensões das massas, servindo como uma válvula de escape, ou um artifício para a purgação, ou catarse coletiva.

Porém, não é equivocado supor que a *parrhesía* tenha contribuído para a brevidade da democracia. Organizar uma cidade em torno dessa dinâmica, habituando os cidadãos aos seus direitos de falar o que achassem melhor, poderia soar ofensivo aos mais conservadores, aos que preferissem a voz de um soberano regente e a voz dos deuses para orientar a *pólis*. Não à toa, no próximo capítulo veremos até que ponto a *parrhesía* contribuiu para a laicização da *pólis*.

De tudo aquilo que vimos sobre a *parrhesía* e todos os elementos que a orbitam, é certo afirmar o seguinte: 1) a tradução que achamos mais precisa de *parrhesía* é a “possibilidade de dizer tudo o que se quiser, de modo franco, honesto e, conseqüentemente, verdadeiro”; 2) a parte prática da *parrhesía*, aquilo que chamamos de parrhesear acontece quando a fala é fluida, entendendo-se por isso o fato de não preocupar-se em omitir absolutamente nada; por isso é honesta e, claro, verdadeira, existindo, desse modo, um compromisso com aquilo que é dito; 3) há risco no parrhesear; é necessário coragem; 4) existiu a *parrhesía* pública e a que percorria as conversações privadas; 5) a fala franca esconde um desejo de catarse.

CAPÍTULO 3

São duas as propostas deste capítulo. A primeira delas consiste em analisar a tragédia *Íon*, a fim de, como fizemos no capítulo anterior, estabelecermos com precisão o conceito de *parrhesía*. O segundo objetivo será verificar se há alguma relação entre a prática da *parrhesía* pública, que se dava na *ágora*, e o paulatino processo de laicização da *pólis*.

3.1 *Íon*

Íon (entre 418-414 a.C.) tem o seu prólogo narrado por Hermes, irmão de Apolo. Sabemos de imediato que Apolo estuprou Creusa (mulher ateniense, filha de Erecteu) e que dessa violência concebeu um filho, Íon. Creusa, envergonhada, omite a gravidez da família e, depois de parir às ocultas no próprio palácio em que morava, caminhou em direção à gruta a qual fora o cenário de suas dores com Apolo. Lá chegando, Creusa deixa a criança sob os cuidados da sorte, depositando duas serpentes de ouro sobre o cesto do recém-nascido como forma de protegê-lo. Apolo pede que Hermes transporte a criança até o oráculo de Delfos. Íon cresce sob os cuidados da pitonisa e torna-se um guardião do santuário de Apolo, seu desconhecido pai (vv. 1-80).

Creusa casa-se com Xuto, um homem não ateniense. Por algum motivo, o casal não é abençoado com filhos, o que os leva a fazer uma consulta ao oráculo de Delfos, o mesmo oráculo guardado por Íon, que naquela altura já era um jovem. Querendo saber o que se passara com o filho, Creusa antecipou-se no caminho ao oráculo, ultrapassando Xuto. É nesse momento que ela encontra Íon limpando o templo. Evidentemente, ambos não se reconhecem. Creusa, de modo sagaz, conta a sua história a Íon. Não revelando a sua identidade, diz a Íon que uma suposta amiga teve um filho com Apolo e que, ao deixar o filho para morrer, desejava saber do seu paradeiro (vv. 247-391).

Xuto alcança Creusa e vai direto se consultar a Apolo. Alguns instantes depois, Xuto sai da consulta distribuindo afetos a Íon e informando a todos os vaticínios que recebera de Apolo. O deus, de modo estratégico, querendo devolver o filho à mãe, Creusa, e, ao mesmo tempo atender a demanda de Xuto, ser pai, profere ao marido de Creusa que o filho almejado é aquele que ele encontrar logo após sair da consulta; saindo de lá, Xuto se depara com Íon. Inquieto com o vaticínio, Íon pergunta a Xuto sobre as circunstâncias

da própria concepção, tendo como resposta as festas báquicas. Muito provavelmente, disse Xuto, embriagado te concebi em uma orgia ofertada a Dioniso. A partir daí, Xuto se empenha em convencer a Íon a ir morar com ele em Atenas (vv. 401-675).

Creusa é informada por suas servas de que Xuto recebeu um filho de Apolo, Íon. Entretanto a sorte de Creusa continuou a mesma: sem filhos, ou melhor, sem a notícia de que a criança que teve com Apolo estivesse viva ou morta. Diante disso, Creusa confessa tanto a um ancião como às servas que a escutavam todas as mazelas sofridas pelo divino Febo. O ancião incentiva Creusa à vingança. Pela dificuldade de uma mortal vingar-se de um deus, e não querendo Creusa matar Xuto, a ira dela cai sobre Íon.

Dispondo de um veneno, Creusa elabora um plano para matar Íon. Contudo, Íon é salvo, acabando por descobrir que Creusa queria matá-lo, o que lhe desperta ódio. Íon persegue Creusa, que se protegia no templo de Apolo. Porém, a pítia que habitava no templo, a cuidadora de Íon, lhe revela que Creusa é sua mãe; a revelação vem através das faixas que embrulhavam Íon no dia em que fora deixado na gruta, assim como as serpentes de ouro. Atena aparece e lança sobre Creusa e Íon bons agouros. Íon volta com Creusa a Atenas, apto a assumir o trono (859-1621); fim da peça. Os versos que mais nos interessam são:

Ἴων
 στείχοιμι' ἄν. ἐν δὲ τῆς τύχης ἄπεστί μοι
 εἰ μὴ γὰρ ἦτις μ' ἔτεκεν εὐρήσω, πάτερ,
 ἀβίωτον ἡμῖν. εἰ δ' ἐπεύξασθαι χρεών,
 ἐκ τῶν Ἀθηνῶν μ' ἢ τεκοῦσ' εἶη γυνή,
 ὥς μοι γένηται μητρόθεν **παρρησία**.
 καθαρὰν γὰρ ἦν τις ἐς πόλιν πέσῃ ξένος,
 κἂν τοῖς λόγοισιν ἀστὸς ἦ, τὸ γε στόμα
 δοῦλον πέπαται κούκ ἔχει **παρρησίαν**.¹¹⁷ (*Íon*, vv. 668-675)

ÍON:
 Iria sim, da sorte só me faz falta algo:
 se não souber quem me gerou, ó pai,
 serei inviável. Se preciso fazer prece,
 seja-me a genitora mulher de Atenas,
 assim por mãe terei liberdade de falar.
 Se um forasteiro cai numa urbe pura,
 ainda que cidadão na palavra, a boca
 se mantém servil e não tem liberdade. (Tradução de Jaa Torrano)¹¹⁸

¹¹⁷ Tradução possível segundo o autor deste trabalho: Íon: Eu irei; mas falta uma parte da minha sorte; se eu não encontrar a minha mãe, minha vida não será suportável, pai. Se for correto clamar por isso: que a minha mãe seja ateniense, para que por ela eu possa dar toda a minha opinião. Quem como estrangeiro invade uma cidade sem mistura de raça, mesmo que seja chamado cidadão, deve manter a boca escrava fechada, e não se sentir à vontade para falar tudo o que quiser.

¹¹⁸ EURÍPIDES. *Íon*. Tradução por Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2016. Vol II.

Ion
 Let us then go; yet one thing to my fortune
 Is wanting: if I find not her that bore me,
 Life hath no joy. Might I indulge a wish,
 It were to find her an Athenian dame,
 That from my mother I might dare to assume
 Some confidence; for he whose fortune leads him
 To a free state proud of their unmix'd race,
 Though call'd a citizen, must close his lips
 With servile awe, for freedom is not his.¹¹⁹

De todas as peças que analisamos até o momento, não é um equívoco dizer que *Íon* é aquela que mais acentua a questão da *parrhesía*. Nessa tragédia, fica clara a problemática dos dois modos de dizer importantes nesse mundo grego: a *parrhesía* e o discurso oracular. Contudo, cabe agora nos atentarmos para a tradução de *parrhesía* escolhida por Jaa Torrano e Robert Potter, para logo em seguida analisarmos o contexto dos versos destacados.

Temos visto que *parrhesía* tem sido traduzido por “liberdade de expressão”, “liberdade de fala”, “fala franca”, “incontinência verbal”, entre outras formas; mas a tradução eleita por nós é “possibilidade de dizer tudo”. Torrano optou por traduzir *parrhesía* como “liberdade de fala”, enquanto que Potter, além de usar “liberdade”, adotou o termo “confiança”. “Liberdade” é o significado atribuído a *ἐλευθερία*. Não temos aqui a pretensão de corrigir as consagradas traduções de *parrhesía*, mas sim de torná-las mais precisas. Quando interpretamos *parrhesía* como “liberdade de fala” deixamos de lado o sentido mais imediato, ou seja, aquilo que espontaneamente identificamos por meio dos vocábulos que constituem *parrhesía*: *pân* (tudo) e *rhêsis* (dizer); *parrhesía*, um modo de fala que tem a pretensão de dizer tudo. Além disso, *ἐλευθερία* é um termo que pode se confundir com o sentido de liberdade moderna, onde todo o indivíduo tem o direito de se expressar e transitar livremente conforme faculta a lei do seu país e, como constatamos nos textos anteriores, não se dava assim na Grécia clássica.

¹¹⁹ WHITNEY, J.; O' NEILL, E. *The Complete Greek Drama*. Tradução por Robert Potter. New York: Random House, 1938. v. 1, p. 1149. Tradução segundo o autor deste trabalho: “Íon: Vamos então; mas falta uma parte da minha fortuna. Se eu não encontro aquela que me aborrece, a vida não tem alegria. Um desejo satisfeito seria: que a minha mãe fosse uma dama ateniense, pois assim teria eu um pouco de confiança. Para aquele cuja fortuna o leve para uma *pólis* livre e orgulhosa de sua raça não misturada, embora chamado cidadão, deve fechar os lábios com reverência servil; a liberdade não é dele.”

Porém, ainda assim é fácil compreender o uso de “liberdade de fala” para traduzir *parrhesía*. Vimos que é necessário ter permissão para praticar *parrhesía* publicamente e de modo legal. Certamente não faltaram personagens cometendo ilegalidades, isto é, aqueles que não se enquadravam no perfil do *parrhesiasta* público (cidadão e, como veremos, autóctone) que se levantavam na *ágora* ou nos becos atenienses a fim de parrhesear (lembramos do cínico Diógenes) mesmo sabendo que o seu ato seria incompleto – no sentido do “jogo da *parrhesía*”. O que queremos dizer é: “liberdade de fala” traduz as muitas camadas que definem *parrhesía*, apesar de não tocar no seu núcleo filológico.

Era necessário ter liberdade (permissão legal, fundada em leis) para falar nas assembleias. Ainda: liberdade é o antônimo de servidão, escravidão, logo, não percamos de vista que “liberdade de fala” é a fala livre, oposta à fala servil, submissa, prisioneira de algo (estruturas jurídicas, por exemplo) ou de alguém (um senhor). Desse modo, “liberdade de fala”, *parrhesía*, era um poder dizer que transitaria sem pejo, carregando em si todo o arcabouço legal para opinar na *ágora*, silenciar, por meio de burburinhos, às opiniões dos adversários políticos e, claro, aliviar as tensões (catarse) enquanto operava e atuava na praça. É válido por ora recuperarmos os versos destacados de *Íon* no intuito de identificarmos as forças atuantes que possibilitavam ou não o exercício da *parrhesía*.

Xuto, marido de Creusa, recebe do oráculo de Delfos o vaticínio de que o filho ansiosamente esperado por ele seria aquele que primeiramente lhe cruzasse o caminho; sabemos que Íon é quem acaba sendo contemplado por Xuto. Destarte, era de se esperar um júbilo semelhante por ambas as partes (pai e filho), porém Xuto não teve a sua alegria partilhada, visto que Íon, passado o susto por não entender os afetos daquele homem desconhecido a ele, ficou apreensivo pelo fato de seu possível pai não ser ateniense. Portanto, o contexto da *parrhesía* de Íon é exatamente este: sendo Xuto não autóctone¹²⁰, não nascido em Atenas, ou seja, não tendo parte com Erecteu¹²¹, como ele, Íon, seria

¹²⁰ “O sentido mais neutro do termo *autochthon* correspondia a dizer de alguém que era um ‘natural da terra’ ou ‘nativo’. A interpretação metaforicamente mais forte, e registada sobretudo a partir de finais do séc. V a.C., é a de ‘nascidos da própria terra’ como forma de designar os que ‘havia brotado do próprio solo’, estabelecendo assim uma ligação directa de filiação com o chão pátrio. Porém, num estudo muito citado a propósito destas questões, Rosivach demonstrou que *autochthon* não tinha inicialmente esse significado, começando por ser usado para designar um povo que, desde tempos imemoriais, ‘habitara sempre no mesmo solo’, portanto que nunca fora um colono ou invasor.” Cf. LEÃO, Delfim. *Autoctonia, Filiação Legítima e Cidadania no Íon de Eurípedes. Humanitas*, Coimbra, v. 63, n. 63, p. 105-122, 2011.

¹²¹ “Com efeito, essas referências surgem nos relatos históricos de Heródoto e de Tucídides, mas é significativo registar que nenhum dos autores aplica a designação de *autochthones* a Atenas, talvez por

capaz de frequentar, sem grandes impedimentos, a ínclita urbe de Atenas? Íon detalha aquilo que o inquieta:

οὐ ταῦτ' ἔδος φαίνεται τῶν πραγμάτων
 πρόσωθεν ὄντων ἐγγύθεν θ' ὀρωμένων.
 ἐγὼ δὲ τὴν μὲν συμφορὰν ἀσπάζομαι,
 πατέρα σ' ἀνευρών· ὧν δὲ γινώσκω, πάτερ,
 ἄκουσον. εἶναι φασὶ τὰς αὐτόχθονας
 κλεινὰς Ἀθήνας οὐκ ἐπέισακτον γένος,
 ἴν' ἐσπεσοῦμαι δύο νόσω κεκτημένος,
 πατρός τ' ἐπακτοῦ καὶ τὸς ὧν νοθαγενής.
 καὶ τοῦτ' ἔχων τοῦνειδος, ἀσθενής μὲν ὧν —
 μηδὲν καὶ οὐδὲν ὧν κεκλήσομαι·
 ἦν δ' ἐς τὸ πρῶτον πόλεος ὀρμηθεὶς ζυγὸν
 ζητῶ τις εἶναι, τῶν μὲν ἀδυνάτων ὕπο
 μισησόμεσθα· λυπρὰ γὰρ τὰ κρείσσονα·
 ὅσοι δέ, χρηστοὶ δυνάμενοί τ' εἶναι σοφοί,
 σιγῶσι κοῦ σπεύδουσιν ἐς τὰ πράγματα,
 γέλωτ' ἐν αὐτοῖς μωρίαν τε λήψομαι
 οὐχ ἡσυχάζων ἐν πόλει φόβου πλέα.
 τῶν δ' ἴ' αὖ λογίων τε ἴ' χρωμένων τε τῇ πόλει
 ἐς ἀζίωμα βὰς πλέον φρουρήσομαι
 ψήφοισιν. οὔτω γὰρ τάδ', ὦ πάτερ, φιλεῖ·
 οἱ τὰς πόλεις ἔχουσι κἀζιώματα,
 τοῖς ἀνθαμίλλοις εἰσὶ πολεμιώτατοι. (Íon, vv. 585-606)

Não a mesma forma têm as situações
 se estamos longe e se vemos de perto.
 Congratulo-me por nesta conjuntura
 descobrir-te pai, mas o que sei, pai,
 ouve! Conta-se que a ínclita Atenas
 autóctone é geração sem imigração,
 onde cairei em posse de dois males,
 sendo filho espúrio de pai forasteiro,
 e com a afronta, ficando sem força,
 serei chamado nada, não sendo nada.
 Se impelido a primeiro posto na urbe
 tento ser alguém, pelos incapazes sim
 serei odiado, pois o poder os aflige.
 E entre os capazes, nobres e sábios,
 silenciosos e não sôfregos de ação,
 colherei riso e escárnio de estultícia,
 por não ter paz na urbe maledicente.
 Os oradores, que se servem da urbe,
 vigiarão meu ingresso em honrarias

terem a consciência clara de que na região ática havia um bom núcleo de antigos imigrantes (ἐπίλυδες) de outras terras. Portanto, de uma utilização por vezes ainda renitente do termo *autochthones* para designar os Atenienses enquanto povo que ‘habitara desde tempos imemoriais o mesmo lugar’, o conceito sofreu uma expansão que daria ao mito da autoctonia um sentido mais idealizado e propagandístico, traduzindo-se na acepção altamente metafórica de um povo que ‘brotara do próprio solo pátrio’. Para essa evolução, contribuiu também a tradição que, já em Homero (Il. 2.546-548), fazia dos Atenienses um povo descendente de Erecteu — figura que, tal como Ericciónio, contribui para uma forte ligação à ideia de ‘nascer do solo’. Embora este mito seja independente da autoctonia e conhecesse uma exploração bastante mais antiga no plano do culto e nos motivos pictóricos utilizados na cerâmica ática, terá ainda assim ajudado a expandir a leitura do termo *autochthon*, ao favorecer a ideia de uma ligação congénita com a terra.” Cf. LEÃO, 2011, p. 109.

com votos. Assim isto sói ser, ó pai:
os que têm as urbes e têm honrarias
são os mais belicosos com os rivais. (Tradução de Jaa Torrano)

Íon expressa a vontade de ter uma mãe ateniense porque somente por meio dela haveria a chance de ele ter, eventualmente, a capacidade de parrhesear legitimamente, legalmente. Isto nos faz lembrar da dinâmica jurídica ateniense vista nas tragédias anteriores, em especial *Hipólito*, *As Fenícias* e *Orestes*. Sabemos que Creusa fora entregue a Xuto, ξέvoς (estrangeiro), por ele ter guerreado em favor de Atenas (vv. 58-64) e, além disso, por ser um homem nobre, entendendo-se por isto um descendente de Zeus. Por mais que Xuto partilhasse dos direitos, ou privilégios dos cidadãos atenienses, ainda assim pairava sobre ele o estigma de forasteiro: aquele que não nasceu da terra de Atenas.

A peça acontece sob essa perspectiva da autoctonia. Ser autóctone era a garantia do pleno exercício da cidadania e, sobretudo, da *parrhesía*. Por isso, não são raros os versos da peça que valoram a autoctonia e, em contrapartida, de maneira refinada, são fartas as passagens que apontam ressalvas ante a condição de estrangeiro, por simplesmente estarem numa posição social onde a plena “liberdade” não se concretizava. De todo modo, uma dessas passagens é o diálogo entre Íon e Creusa (vv. 289-293), no qual é fácil notar o espanto do personagem ao saber que Creusa era casada com um forasteiro.

Contudo, é importante ressaltar o seguinte: o que enfraqueceu, ou desarticulou, ainda mais a figura de Xuto fora o fato de haver nele, ou melhor, em sua atitude ao migrar para Atenas, certo gesto feminino. O deslocamento feito por Xuto normalmente era feito por mulheres; eram elas que saíam de suas casas quando contraíam matrimônio. É escusado dizer que um homem se portar de modo afeminado em uma sociedade altamente viril como Atenas, prejudicaria a sua reputação; é certo que haveria uma queda vertiginosa quanto a sua credibilidade social. Íon temia: seria tido como filho de um pai estrangeiro e que agiu como uma mulher, é fácil imaginar o que Íon escutaria na *ágora*. Ainda sobre este ponto:

À pergunta de Íon, que esperaria que Creúsa tivesse casado com um ateniense, ela responde significativamente que não casou com um ‘cidadão’ (ἀστικός), mas antes com um estrangeiro, que refere através de uma longa perífrase, onde avulta a noção de ‘terra’: à letra ‘alguém importado de uma outra terra’ (ἐπακτός ἐξ ἄλλης γθνός). Íon insiste em que esse estrangeiro deverá ser por certo alguém de nascimento nobre (εὐγενῆ), mas nem a ascendência divina de Xuto impede que se espante com o facto de um estrangeiro (ξέvoς) ter

desposado uma pessoa nativa (ἐγγενῆ). Creúsa explicará mais adiante que o seu casamento com Xuto decorreu de um dote de guerra, pela forma como o actual marido havia defendido Atenas. O que surpreende nesta situação não é tanto a realização de um casamento nestas circunstâncias, mas antes o facto de Xuto ter ficado a viver em Atenas. Com efeito, os casamentos mistos eram relativamente frequentes em Atenas, ao menos até à lei da cidadania de Péricles, mas geralmente era a mulher que se deslocava para o oikos do marido e não o contrário. É esta conjuntura, aliada à autoctonia de Creúsa, que debilita a posição de Xuto, enquanto estrangeiro, numa cidade como Atenas, mesmo sendo descendente de Zeus e tendo praticado feitos suficientemente marcantes para lhe permitirem merecer aqueles esponsais. (LEÃO, 2011, p. 117-118)

Contudo, outro fator agravante abatia Íon. Filhos bastardos (lembramos que, segundo o relato de Xuto, Íon poderia ter uma mãe bacante, uma mulher desconhecida que participou das orgias ofertadas a Dioniso) não poderiam ser herdeiros. Estariam tragicamente desamparados após o falecimento do seu progenitor. Delfim Leão¹²² nos lembra uma passagem de Demóstenes:

ὅστις ἂν μὴ διαθέμενος ἀποθάνῃ, ἐὰν μὲν παῖδας καταλίπῃ θηλείας, σὺν ταύτησιν, ἐὰν δὲ μὴ, τούσδε κυρίους εἶναι τῶν χρημάτων. ἐὰν μὲν ἀδελφοὶ ὧσιν ὁμοπάτορες· καὶ ἐὰν παῖδες ἐξ ἀδελφῶν γνήσιοι, τὴν τοῦ πατρὸς μοῖραν λαγχάνειν· ἐὰν δὲ μὴ ἀδελφοὶ ὧσιν ἢ ἀδελφῶν παῖδες, * * * ἐξ αὐτῶν κατὰ ταῦτὰ λαγχάνειν· κρατεῖν δὲ τοὺς ἄρρενας καὶ τοὺς ἐκ τῶν ἀρρένων, ἐὰν ἐκ τῶν αὐτῶν ὧσι, καὶ ἐὰν γένει ἀπωτέρω. ἐὰν δὲ μὴ ὧσι πρὸς πατρός μέχρι ἀνεπιῶν παίδων, τοὺς πρὸς μητρὸς τοῦ ἀνδρὸς κατὰ ταῦτὰ κυρίους εἶναι. ἐὰν δὲ μηδετέρωθεν ἢ ἐντὸς τούτων, τὸν πρὸς πατρός ἐγγυτάτω κύριον εἶναι. νόθη δὲ μηδὲ νόθη μὴ εἶναι ἀγχιστεῖαν μήθ' ἱερῶν μήθ' ὀσίων ἀπ' Εὐκλείδου ἄρχοντος.” (Dm. 43.51)

Quem falecer sem ter feito testamento, se deixar filhas [a herança será] para elas; se as não tiver, herdarão os bens os seguintes [parentes]: se os houver, irmãos do mesmo pai e, se existirem filhos legítimos dos irmãos, herdarão eles a parte do pai; se não houver irmãos nem filhos dos irmãos, <então os primos pelo lado do pai e os filhos> deles herdarão da mesma forma. Os [parentes] do sexo masculino e os seus [descendentes] também do sexo masculino terão precedência, quer sejam familiares directos quer de parentesco mais recuado. Se não houver ninguém do lado do pai até ao grau de filhos de primos de primos, herdarão, da mesma forma, os [parentes] da mãe do falecido. E se não houver ninguém dos dois lados abrangido por estes [graus], então herdará o [parente] mais próximo do lado do pai. Nem o filho nem a filha bastardos terão direito de parentesco, tanto em matéria religiosa como profana. [Promulgado] durante o arcontado de Euclides. (Tradução de Delfim Leão)

Ainda imperava a lei de Péricles, segundo a qual a cidadania estava destinada a todo aquele advindo de pais atenienses; nada mais contrário no caso de Íon. É notório que a força da lei estava sob a autoridade dos valores que sustentavam a sociedade ateniense. E que valores eram esses? O valor do “sangue puro”, daquele sangue não misturado a outros povos; do sangue autóctone. Existia um lastro no interesse da

¹²² LEÃO, Delfim F. Sólon e a legislação em matéria de direito familiar. *Dike*, n. 8, p. 5-31, 2005.

autoctonia que se ramificava em várias direções. Outras camadas morais se erguiam ao valorizar o “sangue puro”. Por exemplo: é por meio do mito da autoctonia que as leis de *isegoría* e, conseqüentemente, de *parrhesía* se fundam. E claro, a figura do estrangeiro, do forasteiro, também se origina do mesmo mito. “*Isegoría*”, “*Parrhesía*”, “liberdade de fala”, “forasteiro”, “fala servil”, “língua presa”, “dizer o mínimo tão somente quando pedido”, são todos vocábulos e expressões filhos do mesmo mito, ou se preferirem, do mesmo pai.

A questão fundamental em *Íon* é, por assim dizer, sobre o exercício de poder político: como um homem que guarda o templo de Apolo – lembremos que Íon cresceu em Delfos sem saber nada sobre as suas origens – poderá exercer as atividades políticas em Atenas, o que inclui atuar nos embates públicos, desfrutando da *isegoría* e, claro, exercendo a *parrhesía*, sabendo ele que aquele que diz ser seu pai é forasteiro e de frágil reputação? Íon teria parte do poder próprio dos autóctones? Poder falar tudo o que quiser, *parrhesía*, é justamente ter parte do poder; é ter a capacidade de decidir o rumo da cidade e, conseqüentemente, da própria vida. É exatamente isto que está em xeque: Íon poderá tomar a palavra como um cidadão autóctone, a fim de apontar o melhor caminho para a cidade? A resposta é clara: não.

Os versos 585-606 nos permitem verificar a natureza dos impedimentos e constrangimentos que balizavam e norteavam os atos políticos atenienses, o que inclui o exercício da *parrhesía*. Encontramos neles as repostas dadas aos questionamentos de Íon. Na verdade, é o próprio Íon que conclui como será a sua vida em Atenas, vida essa típica de forasteiro. No verso 595 ele conclui que sendo bastardo e filho de um estrangeiro será tido na cidade com um ninguém filho de ninguém, ou: “serei chamado nada, não sendo nada”. O que se segue daí é a apresentação de três situações, ou grupos de pessoas com as quais provavelmente Íon teria de lidar ao migrar com Xuto. A primeira delas é que caso Íon quisesse ocupar um lugar de prestígio na *pólis*, ocupando o primeiro posto da urbe, haveria ele de lidar com o ódio daqueles que são incapazes de ocupar esse lugar:

Tôn mèn adynáton: do lado dos que são *adynáton* (“impotentes”). Creio que é preciso esclarecer esse texto mediante outro texto que também está nas *Suplicantes*, no qual se trata dos cidadãos que são capazes, que são poderosos, que, por si mesmos e por suas riquezas, podem fazer algo para a cidade. A primeira categoria que Íon evoca aí é os que não têm nem sequer essa capacidade, esse poder de fazer algo, por si mesmos ou por suas riquezas, para a cidade. Quer dizer: por si mesmos eles não têm nem com que comprar um armamento, uma armadura para participar da guerra, e não são dos que fazem as riquezas ingressar na cidade ou que a tornam próspera. Essa multidão incapaz, essa massa de cidadãos que são cidadãos juridicamente de pleno

direito, mas que não têm essa espécie de “adicional” que caracteriza a autoridade política, pois bem, esses, diante de alguém como Íon, que, vindo como intruso e marcado por sua bastardia, queria tomar o poder, esse conjunto não poderá manifestar senão inveja e cólera. De qualquer modo, essas pessoas sempre execram os mais fortes, quaisquer que sejam. Logo, [diz Íon,] eu me verei às voltas com uma hostilidade geral dos impotentes, ou dos que não têm autoridade política em nosso país. Eu me chocarei contra a hostilidade deles por causa do meu nascimento, uma hostilidade ainda mais forte por causa do meu nascimento.¹²³

A passagem acima acentua um ponto não visto por nós até o momento: a cidadania não era garantia de sucesso na *ágora*. Por mais que um cidadão tivesse o direito à *isegoría* e à *parrhesía*, o que imperava de fato na praça ateniense eram as narrativas existentes em torno do falante; narrativas essas construídas a partir da posição social em que essa figura se encontrava.

Íon se propõe a pensar sobre a sua atuação na política. Portanto, ele quer atuar nela; mas não somente isso, o seu desejo é ser visto ou tido como um cidadão das linhas de frente do embate público; ou seja, havia a vontade de estar no meio das principais figuras da *ágora*. Justamente por isso e pela sua condição de forasteiro bastardo, teria ele de lidar com o ódio dos incapazes, daqueles que legalmente são cidadãos, porém, cidadãos sem prestígio e espaço relevante na praça.

O segundo e terceiro grupo de cidadãos que preocupavam Íon eram, respectivamente, os ricos sábios que, por opção, não se envolviam na política, e aqueles que, também ricos, atuavam na política. Temos:

Temos portanto essa segunda categoria de cidadãos que pertencem às pessoas de bem, aos poderosos, aos que têm riqueza, nascimento, estatuto, mas sua sabedoria faz que não se ocupem de política. Não se ocupar de política, não se ocupar dos negócios, também é calar-se. Como esses vão reagir quando virem um intruso bastardo tentar alcançar a primeira fileira? Pois bem, vão achar isso simplesmente ridículo. Vão achar ridículo que esse intruso bastardo não fique quietinho na cidade (*hesykházein*) [...] Terceira categoria de cidadãos: são também cidadãos ricos e poderosos, pessoas de bem. Mas, ao contrário dos que são *sophoi* (sábios), que se calam e cuidam dos seus assuntos, esses “*logíon te khroménon te têi pólei*”, esses manejam a política e a razão (*khroménon*, do verbo *khrestai*: servir-se de, praticar, ocupar-se de; ao mesmo tempo *lógos* e *pólis*: eles manejam tanto o *lógos* como a *pólis*; e são eles, claro, que representam a autoridade política). [...] Estes, diz o texto, aliás, têm a cidade, possuem a cidade, controlam a cidade e têm suas honrarias. Então é contra esses que [se] corre o risco de se chocar na forma de rivalidade: esses, diz ele,

¹²³ FOUCAULT. M. *O Governo de Si e dos Outros*. Tradução por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 94.

não suportam que lhes façam concorrência, e pelo voto tentam condenar ou excluir os que lhes fazem sombra.¹²⁴

Por meio dessa peça tivemos a visão mais clara do que fora a *parrhesía* no período de Eurípides. Sabemos que a fala franca, quando pública, estava destinada aos cidadãos autóctones que tivessem certo prestígio social, entendendo-se, daí, bom nascimento, boas posses, boas relações. O autóctone pobre tinha a permissão de dizer tudo o que ele bem quisesse, mas, muito provavelmente, a sua fala não teria o peso suficiente para ser cotada como opinião relevante. Portanto, o jogo parrhesiástico público não se concretizaria, visto que a assembleia, a praça, não estaria aberta para o jogo. A catarse poderia até acontecer – não percamos de vista o caráter catártico da *parrhesía*. É suficiente a alguém que queira desabafar honestamente estar em um espaço que lhe permitam dizer o que deseja. Contudo, a função última da *parrhesía* não era a catarse, mas sim o exercício de poder capaz de alterar o rumo da cidade. O que queremos dizer é: aquele que era capaz de parrhesear efetivamente (ter a sua fala acolhida pelos ouvintes) participava, atuava, usava o quinhão de poder que tinha por direito para ajustar a cidade conforme achasse melhor para si. Está fora da nossa alçada mensurar o quão ególatra era o parrhesear que ocupava as praças. Ainda sobre essa *parrhesía* pública:

Pois bem, creio que a *parrhesía* é de certo modo uma espécie de palavra alta, mais alta que o estatuto de cidadão, diferente do exercício puro e simples de poder. É uma palavra que exercerá o poder no âmbito da cidade, mas, é claro, em condições não tirânicas, quer dizer, declarando a liberdade das outras palavras, a liberdade dos que também querem ocupar a primeira fileira nessa espécie de jogo agonístico característico da vida política, na Grécia e sobretudo em Atenas. É portanto uma palavra mais alta, porém uma palavra que dá liberdade a outras palavras, e que dá liberdade aos que têm de obedecer, que lhes dá liberdade, pelo menos na medida em que só obedecerão se puderem ser persuadidos.¹²⁵

Não podemos nos esquecer do exercício da *parrhesía* que se dava no âmbito privado. A natureza desse parrhesear ganha a conotação da fala meramente sincera, que flui com leveza e naturalidade nas conversações mais ordinárias. As mulheres exerciam essa *parrhesía* no interior de suas casas, mas jamais nas praças. Os servos por sua vez poderiam parrhesear quando assim fossem pedidos. No mais, o que dizer da faceta da *parrhesía* que tem o tom de uma fala desmedida? Não há dúvidas de que é um dizer honesto, que crê verdadeiramente no conteúdo de seu parrhesear, mas é grosseiro,

¹²⁴ FOUCAULT, 2013, p. 94-95.

¹²⁵ FOUCAULT, op. cit., p. 97-98.

exagerado. Podemos pensar o seguinte: no parrhesear há sempre o germe da violência e da grosseria, já que é a expressão mais espontânea, mais honesta e desgarrada dos freios morais possíveis, não à toa, mas não somente por isso, conforme podemos ver, é perigosa. Talvez, por isso mesmo, como forma de atenuar ainda mais essas possíveis erupções parrhesiásticas, fez-se uso do artifício humano mais banal, o interdito via rebaixamento moral. Aquele que parrhesear sem o desejo de denunciar uma relação perversa, ou alterar o rumo da *pólis*, ou quando ainda não fosse convocado a dizer tudo o que sabia de determinada situação, seria taxado de palavroso, linguarudo ou alguém que tivesse incontinência verbal. Em suma, o parrhesear seria tido como ruim, maldoso, tagarela e grosseiro caso ele acontecesse fora do jogo parrhesiástico.

3.2 O exercício da *parrhesía* frente aos oráculos

Vimos anteriormente o exercício da *parrhesía* que atravessava as comunicações estritamente humanas. Porém agora é o momento oportuno de analisarmos a prática bem sucedida da *parrhesía*, isto é, o jogo *parresiástico*, deslocado para a relação humano-deuses. Faremos isso dando continuidade a análise da peça *Íon* enquanto nos guiamos pelas seguintes questões: o parrhesear fora uma ferramenta capaz de denunciar os crimes dos deuses? O exercício da *parrhesía* limitou a influência oracular na *pólis*? É razoável dizer que a prática da *parrhesía* deu início ao paulatino processo de laicização da *pólis*?

Quando propomos tais questões, sabemos que por trás delas existe uma certeza: os deuses tinham grande importância nesse mundo grego. A vida dos deuses esbarrava com frequência na existência humana; eles coabitavam. Os deuses eram vistos a olho nu: oceano, céu, terra etc. E quando tais entidades se esgueiravam dos olhos humanos, ainda assim eram percebidos por seus poros. Todo arroubo tinha traço divino. Fossem as Eumênides ou Afrodite, os atravessamentos incontroláveis, as experiências superpotentes (ou seja, que não se enquadravam nos traços humanos) que criavam sulcos na trajetória de uma sociedade, eram nomeados deus.

Se por um lado os humanos clamavam aos deuses, valendo-se de ritos e sacrifícios a fim de alcançar uma dádiva ou benevolência dessas entidades, por outro lado os numes tinham suas vidas entretidas pelas expressões humanas. É ingênuo supor que os povos antigos apresentavam características inferiores por construírem uma sociedade repleta de deuses e outras superpotências da natureza. Em suma, o que queremos dizer é que os deuses estavam presentes no dia-a-dia da *pólis*. Sabido desse contexto, podemos entender

melhor a voz divina que ocupava os espaços políticos dessa Grécia: o oráculo de Delfos, a voz de Apolo.

A fala oracular, os vaticínios, tinham por característica serem misteriosos e enigmáticos, contrapondo, dessa maneira, a fala da *parrhesía* que, por sua vez, era sempre muito clara, já visto a sua forma direta e franca. Não é à toa que o fragmento 104 de Heráclito diz que os oráculos de Apolo nem ocultam nem dizem, mas emitem sinais, sugerindo assim que o deus falava de maneira ambígua: “ὁ ἄναξ, οὐδὲ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.” (Fr. 104) / “O senhor, de quem é o oráculo, aquele em Delfos, não diz nem oculta, porém assinala.”¹²⁶ Essa maneira de falar dúbia isentava Apolo de responsabilidades, tais como o compromisso com a verdade de seus vaticínios, já que cabia aos consulentes interpretar os sinais emitidos; lembremos do oráculo dado a Xuto em *Íon* (vv. 530-532).

Entretanto, para não sermos imprecisos quanto à classificação de “ambíguo” a respeito dos vaticínios de Apolo, devemos lembrar que Heródoto (1.65)¹²⁷ narra que sobre Licurgo, legislador espartano, pairava a história de que a constituição de Esparta lhe teria sido soprada diretamente da pitonisa, sacerdotisa do templo de Apolo, em uma visita que ele fez a Delfos. Por mais que essa narrativa tenha sido desfeita logo em seguida pelo próprio Heródoto, é válido levá-la em conta não apenas porque Plutarco¹²⁸ a considerou, mas porque dela extraímos duas conclusões: 1) os vaticínios poderiam ser claros e diretos, ou seja, nem sempre a fala oracular era ambígua; 2) o oráculo era, conforme já sublinhamos, deveras importante na gestão da política grega; além, é claro, nas questões de foro privado, como as de Xuto, que foi a Delfos procurar respostas sobre o fato de não ter filhos. De todo modo, sendo a voz do oráculo obscura ou não, ela era atentamente ouvida e apreciada, sendo capaz, conforme frisamos, de regulamentar a vida grega. Ainda sobre este ponto:

O deus de Delfos oferecia, por meio de seu oráculo, um quadro regulamentador para a vida religiosa e político-social. Constituições eram legitimadas e

¹²⁶ COSTA, Alexandre. *Heráclito: Fragmentos contextualizados*. São Paulo: Odysseus, 2012.

¹²⁷ “Licurgo gozava em Esparta da mais alta estima. Chegando certa vez a Delfos para consultar o oráculo, assim que entrou no templo ouviu estas palavras da pitonisa: ‘Eis que vens ao meu templo, amigo de Júpiter e dos habitantes do olimpo. Hesito em declarar-te um deus ou um homem; creio-te, antes, um deus.’ Acrescentaram alguns que foi a pitonisa quem lhe ditou a Constituição ora vigente em Esparta; mas, como julgam os próprios Lacedemônios, Licurgo trouxe as referidas leis de Creta, no reinado de Leobotas, seu sobrinho, rei de Esparta.” Cf. HERÓDOTO. *História*. Tradução por J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019. v. 1.

¹²⁸ Cf. PLUTARCH. *Plutarch's Lives*. Tradução por Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1914. V. I., p. 221.

contendas políticas eram por ele resolvidas. Em última análise, a força de atração que exercia em toda a Grécia parece ser baseada no caráter do deus. Elemento decisório em lutas e contendas, desarmado, atuante apenas por meio de seu olhar e do braço estendido – assim ele foi representado na figura dominante do frontão ocidental do templo de Zeus em Olímpia, outro sítio pan-helênico como Delfos. Ele é a autoridade para a ordem religiosa e política, que não podem ser separadas uma da outra.¹²⁹

Todavia, por mais bem quistos e fascinantes que fossem os vaticínios apolíneos, é correto afirmar que boa parte da fala do deus era, de fato, como pontuamos acima, obscura, fazendo com que os consulentes saíssem do templo um tanto quanto desnorteados, a ponto de suspeitarem da profecia. Portanto, não é sem razão que “Lóxias” (oblíquo, equívoco) era um dos atributos de Apolo. Assim, não faltam exemplos tanto de oráculos equivocados (como a famosa resposta de Apolo sobre a guerra de Salamina¹³⁰), como das vezes em que o oráculo era posto à prova. Marion Giebel¹³¹ nos lembra da ousadia de alguns estoicos:

Junto a uma consciência diferenciada do divino andava também um ceticismo religioso. Para os estoicos, todos os tipos de profecia concordavam com suas concepções de divindade e do destino; Crisipo relacionou, em uma obra infelizmente perdida, vaticínios que havia colecionado. Outras escolas filosóficas, como os epicuristas, recusavam a mântica, se bem que tolerassem o oráculo de Delfos como um sítio de tradição cultural. A respeito de visitantes cétricos, que desejavam colocar o oráculo sob prova, há relatos nos textos conservados. Um sujeito, ao que parece, desejava conquistar a fama de ter enganado a pítia; ele veio com pardal dentro das mãos fechadas e perguntou: Τί ἔχω εἰς τὰς χεῖράς μου - ἔμπνουν ἢ ἄπνουν / o que tenho em minhas mãos; vive ou não? Ele tinha a intenção de apresentar o pássaro morto ou vivo, em contradição ao que a pítia dissesse. A pítia entendeu a brincadeira e respondeu: ὦ οὔτος, εἰ θέλεις δεῖξαις - ἐν σοὶ γάρ ἐστι τοῦτο πρᾶξαι - ἢ ἔμπνουν ἢ ἄπνουν / Amigo, ele está como quiseres apresentá-lo – tu o tens nas mãos, vivo ou não.

Antes dos estoicos existirem e sequer suspeitarem dos vaticínios apolíneos, Eurípidés já encenava um Apolo adjetivado como Lóxias e, por isso mesmo, punha em xeque não somente os seus oráculos, mas o caráter do deus; ou melhor, é no movimento de sublinhar o lado obscuro, oblíquo, equívoco de Apolo que Eurípidés parece querer desmontar a qualidade “Febo” (brilhante, luminoso) do deus. Mas de que modo e por que Eurípidés teria essa intenção? O modo nós veremos agora: pôr no palco um deus que,

¹²⁹ GIEBEL, M. *O oráculo de Delfos*. Tradução por Evaristo Pereira Goulart. São Paulo: Odysseus, 2013, p. 69.

¹³⁰ GIEBEL, op. cit., p. 56-58.

¹³¹ GIEBEL, op. cit., p. 86-87.

como um humano, ou seja, ordinário, comete uma *hýbris*, desmedida. Quanto ao porquê de o tragediógrafo enfatizar o lado sombrio de Apolo, lidaremos mais à frente.

É em *Íon* que Eurípides age duramente contra Apolo, encenando-o frágil e, aparentemente, desmedido, acentuando o lado obscuro e oblíquo do deus. Foram dois os atos desmedidos cometidos por Apolo na peça referida. O primeiro deles é narrado pelo irmão de Lóxias, Hermes, nos versos iniciais do prólogo: “οὗ παιδ’ Ἐρεχθέως Φοῖβος ἔζηυξεν γάμοις βία Κρέουσιν” (vv. 10-11) // “Febo jungiu núpcias com filha de Erecteu, Creúsa à força”¹³². O texto diz que Apolo contraiu casamento (γάμοις) – referindo-se, evidentemente, não a uma suposta relação formal conjugal entre casais, mas sim ao ato sexual – mediante força corporal, deixando claro que a situação com Creusa se tratou de abuso, de estupro.

São fartas as narrativas míticas que contêm relatos de interação sexual entre humanos e deuses; lembremos de Sêmele, mãe de Dioniso, que, conforme pudemos ver em *As Bacantes* (vv. 1-3), uniu-se a Zeus, gerando Baco. Se quisermos ir um pouco mais longe, verificamos no evangelho de São Mateus¹³³ a até então virgem Maria ser fecundada pelo Espírito Santo, uma das partes da trindade do Deus cristão. Ou ainda, para ficarmos com as lendas brasileiras, o que dizer da lenda do boto, a qual relata que o boto rosado, animal típico da Região Norte do Brasil, sai do rio travestido de um elegante homem vestido de branco e com chapéu na cabeça, a fim de encantar algumas moças solteiras, arrastando-as para o rio e, após consumir o ato sexual, devolvendo-as à terra, grávidas? É difícil conjecturar sobre a função desses mitos na comunidade que os criaram, contudo, parecia ser um artifício narrativo comumente usado para proteger da má fama as moças solteiras que eram engravidadas e abandonadas por seus parceiros sexuais. A própria Sêmele (vv. 26-32) é acusada pelas irmãs de forjar uma gravidez com Zeus para omitir a relação que teve com um mortal.

Contudo, por mais familiar que fosse para um grego a interação sexual entre divino e humano, visto as histórias mitológicas repletas dessas relações, podemos conjecturar que Eurípides causa um, por que não? desconforto na plateia quando sublinha que Apolo usou de “βία” (força física) no seu encontro sexual com Creusa. Note, Eurípides fora enfático: um deus estuprou brutalmente uma jovem. Não houve, portanto,

¹³² EURÍPIDES. *Íon*. Tradução por Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2016. v. 2.

¹³³ BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

qualquer jogo de sedução entre Lóxias e Creusa. A narrativa que recai sobre Febo é que ele, como um ordinário mortal, moveu-se por seus desejos e paixões. Assim, no palco de Atenas, à vista de todos os cidadãos, Eurípides ergue um Apolo desmedido. O lado sombrio de Apolo no quesito questões amorosas é lembrado por Giebel em um relato de Plutarco:

Mas Apolo não era tão rígido no campo do amor como no caso de delitos de sangue. Na Fócida havia um santuário de Hércules Misógino, o “inimigo das mulheres”, para cujo culto era exigida a castidade. Um jovem sacerdote violou seu juramento quando estava embriagado. Temeroso e contrito, ele veio a Delfos e perguntou a Apolo sobre um modo para obter purificação e o perdão. O deus respondeu-lhe com um verso formular: ἅπαντα τὰναγκαῖα συγχωρεῖ θεός / Tudo aquilo que é inevitável é permitido pelo deus.¹³⁴

Dissemos acima que foram dois os momentos (em *Íon*) que Eurípides parece produzir cenicamente um Apolo desmedido, isto é, aquele que estaria arrojado, ou comprometido com a *hýbris*. Vimos a primeira cena: Lóxias portando-se como um mero humano cativo de suas paixões. Podemos presumir que o possível espanto dos espectadores não se deu pela sujeição sexual violenta¹³⁵ sofrida por Creusa (até porque sabemos bem do lugar marginal que as mulheres ocupavam nessa sociedade), mas sim pelo fato de ser um deus o autor desse tipo de violência quase bestial. O segundo ato de *hýbris* apolínea diz respeito a sua fala, melhor: é sobre uma categoria da fala humana e divina, o silêncio.

Será que o silêncio eloquente posto por Eurípides na figura de Lóxias – silêncio esse que percorre toda a peça – diz muito mais sobre um projeto político do próprio

¹³⁴ GIEBEL, 2013, p. 93.

¹³⁵ Eva Keuls diz sobre a cultura grega: “First of all, what is ‘phallocracy’? Literally meaning ‘power of the phallus,’ it is a cultural system symbolized by the image of the male reproductive organ in permanent erection, the phallus [...] In sexual terms, phallocracy takes such forms as rape, disregard of the sexual satisfaction of women, and access to the bodies of prostitutes who are literally enslaved or allowed no other means of support. In the political sphere, it spells imperialism and patriarchal behavior in civic affairs.”/ “Em primeiro lugar, o que é ‘falocracia’? Significando literalmente ‘poder do falo’, é um sistema cultural simbolizado pela imagem do órgão reprodutor masculino em ereção permanente, o falo [...] Em termos sexuais, a falocracia assume formas como estupro, desconsideração da satisfação sexual das mulheres e acesso aos corpos de prostitutas que foram literalmente escravizadas ou que não tem nenhum outro meio de sustento. Na esfera política, significa imperialismo e comportamento patriarcal nos assuntos cívicos.” Cf. KEULS. E. C. *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*. California: University of California Press, 1993, p. 2. Diante disso, leitores atentos dirão: como uma sociedade “falocêntrica”, habituada com formas violentas de virilidade e de demonstração de superioridade sexual, como por exemplo o estupro, seria capaz de classificar como desmedida o coito forçado entre Apolo e Creusa? Não classificaria. Porém, Eurípides sublinha nos versos 10-11 a questão do estupro, o que nos leva a crer que mesmo numa cultura “falocêntrica”, o estupro era uma prática sexual repugnante. Tratando-se de um ato repugnante na esfera humana, o que dizer de um deus que comete estupro? Temos, assim, um deus desmedido.

tragediógrafo do que do caráter do deus? Já sabemos que Apolo estupra e engravida Creusa; também conhecemos o desfecho desse ato: a filha de Erecteu pare a criança e a deixa no local do nascimento. Anos depois ela visita o oráculo de Delfos a fim de escutar do seu abusador sobre o paradeiro da criança. Creusa chega em Delfos e após uma longa conversação com Íon, seu filho desconhecido, ambos concluem o seguinte:

Ίων: οἶσθ' οὖν ὃ κάμνει τοῦ λόγου μάλιστά σοι;
Κρέουσα: τί δ' οὐκ ἐκείνη τῇ ταλαιπώρῳ νοσεῖ;
Ίων: πῶς ὁ θεὸς ὃ λαθεῖν βούλεται μαντεύσεται;
Κρέουσα: εἴπερ καθίζει τρίποδα κοινὸν Ἑλλάδος.
Ίων: αἰσχύνεται τὸ πρᾶγμα· μὴ 'ξέλεγγέ νιν.
Κρέουσα: ἀλγύνεται δέ γ' ἡ παθοῦσα τῇ τύχῃ.
Ίων: οὐκ ἔστιν ὅστις σοι προφητεύσει τάδε.
 ἐν τοῖς γὰρ αὐτοῦ δώμασιν κακὸς φανεῖς
 Φοῖβος δικαίως τὸν θεμιστεύοντά σοι
 δράσειεν ἄν τι πῆμα. ἀπαλλάσσου, γύναι.
 τῷ γὰρ θεῷ τάναντί' οὐ μαντευτέον.
 ἐς γὰρ τοσοῦτον ἀμαθίας ἔλθοιμεν ἄν,
 εἰ τοὺς θεοὺς ἄκοντας ἐκπονήσομεν
 φράζειν ἅ μὴ θέλουσιν, ἢ προβωμίους
 σφαγαῖσι μῆλων ἢ δι' οἰωνῶν περοῖς.
 ἄν γὰρ βία σπεύδωμεν ἀκόντων θεῶν,
 ἄκοντα κεκτήμεσθα τὰγάθ', ὦ γύναι·
 ἃ δ' ἄν διδῶσ' ἐκόντες, ὠφελούμεθα. (*Ίον*, vv. 363-380)

ΊΟΝ: Sabes o que mais atrapalha em tua fala?
CREÚSA: O que afeta aquela infeliz mulher?
ΊΟΝ: Como o Deus predirá o que quer velar?
CREÚSA: Sentado na trípole comum da Grécia.
ΊΟΝ: É vergonhosa a ação. Não o contestes!
CREÚSA: É dolorosa para quem padeceu a sorte.
ΊΟΝ: Não há quem te dirá essa profecia.
 Mal visto em sua própria moradia,
 Febo com justiça fará algum dano
 a quem te disser. Desiste, mulher!
 Não se pede oráculo contra o Deus.
 Iríamos a esse ponto de ignorância,
 se compelirmos Deuses contrariados
 a dizer o que não querem, imoladas
 reses em altares ou por voo de aves.
 Se forcamos Deuses contrariados,
 adquirimos inúteis bens, ó mulher!
 O que dão de bom grado nos é útil. (Tradução de Jaa Torrano)

Os versos anteriores à passagem acima podem ser resumidos à Creusa relatando a Íon o caso da criança deixada para morrer. Contudo, ela afirma que os fatos narrados dizem respeito a uma conhecida, ou seja, Creusa preserva tanto a sua identidade, pois ninguém soube do ocorrido, como a autoridade de Apolo, afinal ele é um deus; deus esse que sabe da condição de Creusa: estupro e que se passa por estéril (306vv). Relutante, Íon crê que Febo deitou-se com uma mulher, gerando uma prole. Acabando com as esperanças de Creusa, Íon fala da impossibilidade de saber do deus o que o deus não quer

dizer. De outro modo: por mais injusto que possa ser a atitude de Apolo, não sairá da boca dele uma confissão que o condene, ruindo, dessa maneira, a sua reputação.

Íon tinha razão, a peça termina com o silêncio de Apolo. Lóxias não revela a Íon que ele é o seu pai, tampouco vaticina à Creusa que o filho por ela abandonado é Íon. Apolo mantém velado a sua *hýbris* com Creusa; o estupro permaneceu às ocultas. Não seria isso mais uma desmedida do deus? Lóxias, o deus que vaticina sobre a vida privada e pública tanto de Atenas como de outras *póleis* se manteve calado quando a consulta envolvia a confissão da desmedida por ele cometido. Além de não confessar, Apolo, de modo estratégico, mente a Xuto. Vimos que o marido de Creusa está em Delfos à procura de respostas sobre a falta de filhos no seu casamento. Febo Apolo, o brilhante, trapaceia dizendo que o filho de Xuto é Íon, pois assim devolveria à Creusa a criança desaparecida e ainda seria benevolente com Xuto, sem pôr em risco o seu caráter divinamente luminoso.

Não há novidade em saber que uma divindade pudesse mentir; na *Teogonia* Hesíodo tomado pelas Musas canta: “ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν ὁ, εἴτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι” / “sabemos muita coisa enganosa falar semelhante a genuínas, e sabemos, quando queremos, verdades proclamar” (*Teogonia*, vv. 27-28)¹³⁶. Note, Apolo é performado com essa potência dita pelas Musas: quando queremos, sabemos verdades proclamar.

Novamente, Eurípides expõe a vista de todos um Apolo que comete um *hýbris* e, após cometê-la, não a confessa, isto é, guarda silêncio, mas quando se propõe a falar, mente, não diz a verdade (*ἀληθεία*). O que significa dizer nas entrelinhas que o deus do oráculo, o mesmo oráculo requisitado na tomada de decisões políticas gregas, comete uma desmedida, não se retrata e ainda por cima mente? Estaria Eurípides interessado em confrontar os oráculos? Pensemos sobre as sutis sugestões do tragediógrafo: se o oráculo é mentiroso, como confiar neles? As verdades vaticinadas por Apolo são de fato necessárias para organizar a *pólis* ateniense? Haveria, porventura, uma palavra, ou melhor, um modo de falar mais verdadeiro capaz de substituir os oráculos? O que dizer da *parrhesía* frente à fala oracular?

¹³⁶ HESÍODO. *Teogonia*. Tradução por Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

De um lado temos o vaticínio: o modo de dizer divino que, quando quer, sabe falar verdadeiramente, mas quando não quer, não o faz, silenciando-se ou mentindo; manipulando a fala em benefício próprio, ao menos num primeiro plano. Além disso, quando o deus está disposto a falar, o faz através de um discurso ambíguo, enigmático, obscuro, oblíquo, responsabilizando, deste modo, as múltiplas interpretações dos sacerdotes e dos próprios consulentes, enquanto o deus permanece inquestionável.

Por outro lado, existe a *parrhesía*, o parrhesear, um modo de fala estritamente humano, tendo em vista que o *parrhesiasta* tem compromisso com a verdade, (diferentemente dos vaticínios apolíneos), obrigando a si mesmo à honestidade, sinceridade, franqueza. Não há no parrhesear o menor interesse em manipular, omitir, não dizer, daquilo que compõe a experiência do *parrhesiasta*. Ele está disposto a dizer absolutamente tudo o que sabe, tudo aquilo que crê como verdade.

Já que estamos falando da verdade, vale usar a seguinte síntese que Foucault faz dos aspectos da verdade: “Podemos distinguir quatro significados ou ver quatro formas nas quais, segundo as quais e por causa das quais alguma coisa pode ser dita verdadeira.”¹³⁷ Primeiro: aquilo que não é oculto, não escondido, e por ser assim, “é oferecido ao olhar em sua totalidade, o que é completamente visível, nenhuma parte se encontra velada nem furtada ao olhar.”¹³⁸ Segundo: não sofre nenhuma mistura. Isso significa que “não é alterado por um elemento que lhe seria estranho e que, assim, alteraria e terminaria por dissimular o que ele é na realidade.”¹³⁹ Terceiro: aquilo que é ereto, vertical, reto, sem curvas e rodeios. “Dir-se-á pois, com toda a naturalidade, que uma conduta, uma maneira de fazer são *aléthai* na medida em que são retas, conformes à retidão, conformes ao que é preciso.”¹⁴⁰ Quarto: aquilo que, por ser inalterável, permanece sempre o mesmo, é senhora de si, soberana. “Pelo fato de que não tem rodeios, não tem dissimulação, não tem mistura, não tem curvatura nem perturbação (ela é bem reta), por isso mesmo ela pode se manter tal qual, em sua identidade imutável e incorruptível.”¹⁴¹

¹³⁷ FOUCAULT, M. *A Coragem da Verdade*. Tradução por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 192.

¹³⁸ FOUCAULT, 2011, p.192

¹³⁹ FOUCAULT, 2011, p.192

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.193.

¹⁴¹ FOUCAULT, loc. cit.

Tanto o primeiro como o terceiro aspecto da verdade, daquilo que é verdadeiro, dizem muito sobre a relação *parrhesía*-vaticínio que tentamos estabelecer nos parágrafos anteriores. A fala oracular escapava da categoria de verdade sempre que se expressava adornada por mistérios e enigmas; contudo, sabemos que o oráculo poderia, se quisesse, chegar ao consulente por forma direta, objetiva e clara, encaixando-se, dessa maneira, nos requisitos do terceiro aspecto do verdadeiro: sem rodeios e curvas, o que acaba por ser uma consequência do primeiro ponto. Todavia, sabemos que, de um modo geral, os oráculos não respeitavam esses dois aspectos. Por outro lado, o parrhesear era sempre direto, claro, livre de adornos e confusões enigmáticas, sendo, portanto, um dizer tudo honestamente e, por isso mesmo, compromissado e indexado àquilo que nomeava como verdadeiro.

Sabendo disso, voltemos à questão acima: estaria Eurípides sugerindo que talvez fosse melhor – por meio das discussões e embates parrhesiásticos que se davam na *ágora* – aos homens decidirem, entre eles mesmos, sem consultas ao divino, o destino da *pólis*? A única forma de haver uma resposta positiva a esta questão seria encontrar em Eurípides a “superação” do oráculo pela *parrhesía*. Os versos vv. 859-922 de *Íon* parecem validar a “superação” oracular via *parrhesía*. Curiosamente, através de um extenso grito catártico-parrhesiástico, a personagem feminina, Creusa, expõe a verdade ocultada por Apolo. O trecho é extenso, mas consideramos mais importantes os seguintes:

στάζουσι κόραι δακρύοισιν ἐμαί,
 ψυχῇ δ' ἄλγεϊ κακοβουλευθεῖς
 ἔκ τ' ἀνθρώπων ἔκ τ' ἀθανάτων,
 οὓς ἀποδείξω
 λέκτρων προδότας ἀχαρίστους.
 ὦ τὰς ἐπταφθόγγου μέλπων
 κιθάρας ἐνοπᾶν, ἅτ' ἀγραύλοισι
 κέρασιν ἐν ἀψύχοις ἀχεῖ
 μουσᾶν ὕμνους εὐαχίητους,
 σοὶ μομφάν, ὦ Λατοῦς παῖ,
 πρὸς τάνδ' ἀγᾶν ἀυδάσω.
 ἦλθές μοι χρυσῶ χαιταν
 μαρμαίρων, εὖτ' ἐς κόλπους
 κρόκεα πέταλα φάρεσιν ἔδρεπον,
 ἀνθίζειν χρυσανταυγῆ·
 λευκοῖς δ' ἐμφὺς καρποῖσιν
 χειρῶν εἰς ἄντρου κοίτας
 κραυγᾶν ὦ μάτερ μ' ἀυδάσαν
 θεὸς ὀμεινέτας
 ἄγες ἀναιδεία
 Κύπριδι χάριν πράσσω. (*Íon*, 876-896)

As pupilas minam-me lágrimas,
 a alma sofre por maus-tratos
 dos homens e dos imortais

que apontarei
 ingratos traidores do leito.
 Ó tu, que modulas o estrépito
 septíssonos da cítara, que ecoa
 nos agrestes chifres sem vida
 os hinos sonoros das Musas,
 ó filho de Leto, de ti farei
 queixa perante este clarão.
 Vieste-me com teus cabelos
 cor de ouro, eu colhia cróceas
 pétalas nas dobras do manto
 floridas com áureo fulgor.
 Os alvos punhos das mãos
 tomaste-me ao leito da gruta,
 gritando eu clamor por mãe,
 Deus no mesmo leito
 seduziste sem pudor
 com a graça de Cípris. (Tradução de Jaa Torrano)

Os versos que antecedem a passagem acima são compostos por angústia (vv. 859-875). A respiração pesada e acelerada de Creusa é quase perceptível. O trecho acima é o ápice da catarse, do parrhesear. Creusa esperou anos para dizer tudo o que sabia, para falar abertamente toda a verdade sobre a *hýbris* de Apolo, por mais que num primeiro momento tenha ocultado de todos o fato de ter sido violentada. Porém, após ouvir das suas servas o vaticínio dado por Apolo a Xuto e, além disso, concordar com as conjecturas feitas pelo ancião pedagogo, amigo da família, Creusa confessa. Foucault:

Assim que Creusa entra em cena, da qual Xuto acaba de sair, o coro, quebrando a promessa feita a Xuto, avisa Creusa e lhe revela o que Xuto de fato obteve como oráculo do deus, isto é, a pseudoverdade de que Xuto encontrou um filho e que esse filho é o jovem servidor do templo que foi visto no início da peça. Creusa, é claro, acredita piamente nessa revelação do coro e fica furiosa. Fica furiosa, fica desesperada por quê? Pois bem, porque, não tendo descendência, ela vai viver numa residência isolada, como solitária. Ela vai ser vítima da queda que marca, em toda família grega, a mulher estéril, queda forçada pelo fato de que não somente ela, Creusa, é estéril, mas além disso seu marido vai trazer alguém que imporá a ela como filho dele. [...] o velho pedagogo acrescenta a essa notícia, que o coro acaba de dar, sua própria interpretação perversa e maldosa. [...] pois bem, Xuto fez simplesmente um filho numa escrava qualquer. Envergonhado, mandou o menino para Delfos, depois levou você a Delfos a pretexto de consultar o oráculo. Mas não era para consultar o oráculo coisa nenhuma, era para rever seu filho e fazer você acreditar que o oráculo é que o havia designado, quando ele simplesmente voltou para buscar o bastardinho que tinha feito numa criada num canto da casa.¹⁴²

Creusa não suportou estar imersa em uma situação repleta de meias verdades. Aquilo que o deus dos oráculos não fora capaz de fazer, um humano fez, disse a verdade. A filha de Erecteu fala tudo às claras de modo corajoso, franco e honesto, *parrhesía*. Eurípides encenou uma mulher confrontando e condenando de modo assertivo e

¹⁴² FOUCAULT, 2013, p. 109-110.

verdadeiro o ponto frágil do oráculo, a sua fala geralmente obscura e sem compromisso com a verdade. Não seria isto a prova de que valeria confiar muito mais na franqueza humana em vez de entregar o próprio destino à verdade velada do deus, ou dos deuses? Ou, ainda, do que entregar a vida às vontades caprichosas dos deuses que se valem, quando querem, de vaticínios verdadeiros? E mais, além da *parrhesía* aparentemente “superar” o discurso oracular no quesito “compromisso com a verdade”, o parrhesear apresenta-se como um artifício eficaz para denunciar a violência e opressão dos poderosos. É pela fala franca que Creusa revela a *hýbris* de Apolo:

Portanto a *parresía* consiste no seguinte: há um poderoso que cometeu uma falta; essa falta constitui uma injustiça para alguém que é fraco, que não tem poder, que não tem nenhum meio de retorção, que não pode realmente combater, que não pode se vingar, que está numa situação profundamente inigualitária. Então que [lhe] resta fazer? Uma [só] coisa: tomar a palavra e, por sua conta e risco, erguer-se diante daquele que cometeu a injustiça e falar. Nesse momento, sua palavra é o que se chama *parresía*.¹⁴³

Distorcendo as palavras de Hesíodo: humanos e deuses sabem muita coisa enganosa falar semelhante a genuínas, e sabem ambos, quando querem, verdades proclamar. Então por que, conforme estamos sugerindo, estaria Eurípides valorando mais a fala humana do que a fala divina? Por uma razão simples: quando se estava em jogo o destino da *pólis* (portanto, falamos de um contexto político) e de seus cidadãos era necessário falar claro, opinar com verdade e coragem, dizer tudo o que se acredita ser benéfico para a comunidade; portanto, coragem para praticar a *parrhesía*, o parrhesear. Os vaticínios obscuros de Apolo, afetavam terrivelmente a vida de seus consulentes (lembramos mais uma vez a derrota de Salamina), mas isto em nenhum grau punha em risco a “existência do deus”. Assim, o que seria mais prudente? Confiar nas deliberações construídas na *ágora*, valendo-se da *isegoría* e, claro, do parrhesear, ou deixar-se guiar por um oráculo oblíquo? Deveriam os cidadãos confiar nos vaticínios aparentemente proferidos de qualquer jeito, como se fossem sorteados, aleatórios?

Sem sombra de dúvidas são questões complexas por justamente estarem além de qualquer simplificação “maniqueísta”. Os vaticínios apolíneos não eram maus nem bons, assim como a *parrhesía*, que por um lado era o fluir desimpedido de opiniões sinceras na *ágora*, mas também poderia ser mera tagarelice. Portanto, é mais exato não sustentarmos a “superação” de um discurso por outro; no caso, do oráculo pela *parrhesía*. Entretanto, é legítimo supor que Eurípides sugere em *Íon* certa insatisfação quanto à participação dos

¹⁴³ FOUCAULT, 2013, p. 126.

oráculos na vida pública e, mediante isso, podemos questionar se essa insatisfação favoreceu o enfraquecimento das consultas a Apolo e, conseqüentemente, acabou por nutrir o germe daquilo que estamos chamando de laicização da *pólis*.

Muito provavelmente as críticas de Eurípides ao oráculo de Delfos não foram suficientes para enfraquecer as consultas a Apolo, pois de acordo com Giebel: “depois que a Grécia perdeu a sua liberdade para os reis helenistas e, posteriormente, para Roma, decaiu a autoridade do santuário de Delfos”.¹⁴⁴ Foram necessários alguns séculos para o silenciamento completo do oráculo, que por vários motivos teve o seu declínio total na era cristã:

Em seu diálogo *Sobre a decadência dos oráculos*, Plutarco coloca vários amigos discutindo em frente ao templo; não apenas Delfos sofre com a decadência, mas também outros oráculos, como o de Zeus Amon, no deserto líbico; na Beócia, quase todos os oráculos estão fechados. Qual a origem desse fenômeno? Diferentes razões são aventadas, por exemplo: de que há um forte decréscimo populacional em todo o país; de que, na província romana Grécia, não há mais ações de estado importantes que exigissem a consulta ao deus; de que existiriam, em determinados lugares, vapores subterrâneos que seriam capazes de colocar a alma em estado profético, os quais, com o passar do tempo, desapareceriam ou sofreriam mudanças em sua rota, devido a tremores de terra; e, por fim, de que as pessoas seriam possuídas por *daímones*, espíritos intermediários entre deuses e humanos, que não são imortais, mas que podem, após longo tempo, desaparecer ou transmutar-se. [...] Essa teoria problemática teve conseqüências posteriores: em sua apologética, os cristãos não se baseavam na tese de que o oráculo fosse um comércio de embustes, mas afirmavam que um espírito maligno havia desencaminhado as pessoas. As divindades pagãs eram para eles, demônios, espíritos provenientes do reino da escuridão, emissários de Satã, que causavam a perversão.¹⁴⁵

À vista disso, é mais assertivo elegermos o cristianismo como um movimento que fora capaz de desarticular o oráculo de Delfos do que o próprio Eurípides. Dessa maneira, associarmos que, a partir de *Íon* – isto é, de uma tragédia que, dentre muitas coisas, propõe aos espectadores o problema da fala oracular e de como a *parrhesía* é importante na democracia – inaugurou um processo de laicização ateniense é, no mínimo, precipitado. Marcel Detienne sugere que o primeiro movimento de separação divino-humano feito pelos gregos, ou seja, separação essa que delimita a atuação dos deuses na vida humana (chamemos isso de afastamento laico), se deu no período arcaico:

Palavra-diálogo, de caráter igualitário, o verbo dos guerreiros é também de tipo laicizado. Inscreve-se no tempo dos homens. Não é uma palavra mágico-religiosa que coincide com a ação que institui em um mundo de forças e potências: ao contrário, é uma palavra que precede à ação humana, que é seu complemento indispensável. Antes de levar a cabo qualquer empresa, os aqueus reúnem-se para deliberar: quando os Argonautas preparam uma etapa

¹⁴⁴ GIEBEL, 2013, p. 95.

¹⁴⁵ GIEBEL, 2013, p. 106.

de sua expedição, não deixam nunca de pedir conselhos uns aos outros. Este tipo de palavra está inscrito, inicialmente, no tempo dos homens, por seu próprio objeto: concerne diretamente aos assuntos do grupo, aqueles que venham a interessar a cada um em sua relação com os demais. Instrumento de diálogo, este tipo de palavra não mais obtém sua eficácia através do jogo de forças religiosas que transcendem os homens. Está fundado essencialmente no acordo do grupo social, que se manifesta pela aprovação e desaprovação. É nas assembleias militares que, pela primeira vez, a participação do grupo social funda o valor de uma palavra. Prepara-se, nesse momento, o futuro estatuto da palavra jurídica ou da palavra filosófica, da palavra que se submete à “publicidade” e que tira força do assentimento de um grupo social.¹⁴⁶

É notório o grau de complexidade dessa interação humano-divino. Ainda que espontaneamente os gregos arcaicos deliberassem sobre suas próprias organizações políticas, a presença do divino tardou a ser expulsa de vez desse espaço político. Por mais que *Íon* tivesse sido encenado entre 418-414 a.C. (período clássico), ou seja, em meio à guerra do Peloponeso, logo, em um regime ainda democrático, onde o parrhesear já havia sido incorporado aos direitos civis via *isegoría*, Eurípides vê a necessidade de confrontar o ainda demandado oráculo de Delfos; mais uma vez: oráculo esse que falava regularmente e, de sua voz costumeiramente oblíqua, saía parte do horizonte político ateniense, cabendo aos seus consulentes distinguir a miragem do oásis.

¹⁴⁶ DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Tradução por Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, p. 51.

Considerações finais

A presente pesquisa teve o objetivo de perscrutar o significado do termo *parrhesía* a partir da leitura de algumas tragédias eurípidianas. Assim, já no primeiro capítulo, através de uma análise filológica, verificamos que *parrhesía* significa “fala franca”, onde o sentido de franqueza abarca o de “fluidez”. Ou seja, *parrhesía* é: “fala franca”, “fala que flui”, “discurso que corre sem qualquer impedimento”. Ainda nesse capítulo vimos que essa “fala que flui” pode ter uma carga pejorativa: *parrhesía* é franqueza no falar e, por isso mesmo, pode ser um discurso positivamente sincero ou, negativamente franco, entendendo-se por isso, palavroso, tagarela.

No segundo capítulo, tivemos a oportunidade de examinar todas as ocorrências de *parrhesía* nas tragédias de Eurípides; conseguimos definir com precisão os muitos sentidos assumidos por esse vocábulo: “fala franca”, “franqueza”, “liberdade de fala”, “ignara liberdade de falar”, “tagarelice”. Porém, deixamos claro que a tradução elaborada por nós foi: “possibilidade de dizer tudo com franqueza”. Queremos dizer o seguinte com essa tradução: tratando-se de uma possibilidade, o exercício da *parrhesía*, o parrhesear, poderia se dar ou não pelos motivos enumerados durante este trabalho.

Por fim, o capítulo três nos permitiu entender a complexa relação entre um artifício da religião grega, os oráculos de Apolo, e a política ateniense. Nesse cenário, ou nessa relação, a *parrhesía* aparece nas *ágoras*, nas bocas dos cidadãos e, por vezes, na fala de alguma ou algum inconformado com os obscuros oráculos apolíneos. Assim, nesse último capítulo, acrescentamos à definição de *parrhesía* o seguinte: a *parrhesía* também é uma fala de denúncia, portanto, uma fala corajosa e, quase sempre, catártica.

O exercício da *parrhesía* ocupou no mundo grego os espaços públicos e privados. As assembleias democráticas tinham por coro as mãos agitadas e as vozes que se chocavam umas após as outras. Era necessário coragem para tomar a palavra, pois o perigo de ser vaiado ou agredido estava sempre à espreita. Ao erguer a voz, o *parrhesiasta* produzia intervalos silenciosos nas barulhentas aglomerações. Os ouvidos atentos da multidão acompanhavam o discurso franco que tinha por pretensão tudo dizer daquilo que supunha ser o melhor para a *pólis*. Por isso mesmo, o parrhesear era sempre honesto, sincero, comprometido com a verdade e quase sempre carregava em si elementos catárticos. O jogo parrhesiástico se realizava quando a coragem do *parrhesiasta* dialogava

com a coragem do ouvinte. Uma assembleia disposta a ouvir e ponderar o parrhesear consumava, assim, o jogo do dizer a verdade. No mais, não nos esqueçamos de que a fala franca também possuía uma faceta maldita; bastava a sinceridade ser disfuncional, ou seja, apresentar-se quando não convocada ou requerida, para rapidamente transmutar-se de franqueza bem quista para tagarelice mal educada.

A *ágora* não fora o único recinto por onde ecoou a voz do *parrhesiasta*. A fala franca também frequentava os cômodos dos palácios e casas, as quais estavam sob o domínio das mulheres; a *ágora* feminina era o *oïkos*, o lar. Proibidas e excluídas dos embates políticos, o parrhesear legalizado das damas gregas era de outra natureza, significando, desse modo, um “diz-me com franqueza”; “fale, tu, a integridade dos fatos”; “narre a mim tudo o que sabe”; “tu tens a minha permissão para contar o que sabe”; “fale com *parrhesía* o que quiser”. Tais sentenças são exemplos típicos do que seria o exercício da *parrhesía* entre as mulheres gregas.

Contudo, por mais que houvesse forças potentes (como as leis e o próprio peso da cultura ateniense) interessadas em orientar o curso do exercício da *parrhesía* – isto é, homens têm permissão para parrhesear tanto na *ágora* como em casa e as mulheres, por sua vez, somente no lar – é escusado dizer da impossibilidade do pleno êxito dessas forçadas orientações. Não percamos de vista o caráter catártico da *parrhesía*. Quais forças são capazes de segurar a voz do oprimido, do marginalizado, do violentado? Creusa gritou violentamente contra Apolo, um deus. Os vaticínios de Lóxias somado aos debates públicos davam as diretrizes políticas de Atenas. Creusa condenou esse deus; uma mulher apontou a *hýbris* de um dos pilares da política grega. Lembremos de Diógenes, o cão de Atenas, um homem de Sínope, escravo, mas que tinha a “língua solta”. Tal figura usou ilegalmente da *parrhesía* para difundir as suas verdades. Queremos dizer com esses exemplos sobre a dificuldade do controle da *parrhesía*.

A prática da *parrhesía* é um fenômeno humano. Existindo fala, o parrhesear lá estará. De modo algum falar com franqueza, sinceridade, honestidade e verdade fora tão somente uma prática ateniense, mas é evidente que o termo *parrhesía*, conforme sabemos, fora cunhado e está enraizado num contexto específico, Atenas clássica.

Através da análise das tragédias, notamos que, na maioria dos versos visitados, a *parrhesía* estava indexada ao cenário político de época. Levando em conta esse ponto, a nossa pesquisa se encerra com a abertura de algumas questões: sendo o exercício da

parrhesía, o dizer tudo com franqueza, um artifício poderoso de denúncia contra uma série de opressões – incluindo a fala do divino (chamemos, discurso religioso) e até mesmo vozes antidemocráticas – é correto conjecturarmos que o crescente abuso de poder por parte de grupos religiosos, evangélicos neopentecostais, que compõe o cenário político brasileiro se dê pela falta de “vozes parrhesiáticas” em nossas assembleias? Há interesse em ouvir discursos sinceros que pensam na comunidade? Se a voz do opressor é – além de mais sedutora e falsa (do inglês, *fake*) – grandemente propagada, tendo amplo alcance, como ouvir, como desejar ouvir o cada vez mais impotente discurso sincero, franco e verdadeiro? São perguntas de grande complexidade, mas que, sendo urgentes, merecem ser, o quanto antes, pensadas e discutidas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTOPHANES. *The Complete Greek Drama*. Tradução por Eugene O'Neill. Nova York: Random House, 1938, v.2.

ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução por António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Editorial Vega, 1998.

ATHENAEUS. *The Deipnosophists or Banquet of the Learned of Athenaeus*. Tradução por C. D. Yonge. London: Henry G Bohn, 1985. v. 1.

_____. *Constituição dos Atenienses*. Tradução por Delfim Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Poética*. Tradução por Valentín Garcia Yebra. Madrid: Gredos, 1974.

BALOT. R. K. *Courage in the Democratic Polis: Ideology and Critique in Classical Athens*. New York: Oxford University Press, 2014.

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Librairie Hachette, 1950.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BOUCHÉ-LECLERCQ. A. *Histoire de la divination dans l'Antiquité*. 4 vols., Paris, 1879-82. Reimpressão Bruxelas, 1963.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de La Langue Grecque*. Histoire des Mots. Paris: Klincksieck, 2009

COLLI. G. *O Nascimento da Filosofia*. Tradução por Federico Carotti. São Paulo: UNICAMP, 1992.

COSTA, Alexandre. *Heráclito: Fragmentos contextualizados*. São Paulo: Odysseus, 2012.

DEMÓSTENES. *Discursos Políticos*. Tradução por A. Lopéz Eire. Madrid: Gredos, 1979. Vol I.

_____. *Discursos Políticos*. Tradução por A. Lopéz Eire. Madrid: Gredos, 1985. Vol II.

_____. *Discursos Políticos*. Tradução por A. Lopéz Eire. Madrid: Gredos, 1985. Vol III.

DETIENNE. M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Tradução por Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

DETIENNE. M; SISSA.G. *Os Deuses Gregos*. Tradução por Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Schwarcz, 1990.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução por Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 2014.

_____. *Vidas y Opiniones de los Filósofos Ilustres*. Tradução por Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

_____. *Lives of Eminent Philosophers*. Traduzido por R. D. Hicks. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959. v.1 e 2.

DODDS. E. R. *Os Gregos e o Irracional*. Tradução por Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

ELIADE. M. *Mito e Realidade*. Tradução por Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. *O Sagrado e o Profano*. Tradução por Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *História das crenças e das ideias religiosas, volume I: da idade da pedra aos mistérios de Elêusis*. Tradução por Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

EURÍPIDES. *Ion*. Tradução por Jose Luis Carlvó Martínez. Madrid: Gredos, 1985.

_____. Tradução por Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2016. Vol II.

_____. *Electra*. Tradução por Arthur S. Way. London: William Heinemann; Nova York: The Macmillan Co, 1929. v. 2

_____. *Hipólito*. Tradução por Alberto Medina González y Luan Antonio López Férez. Madrid: Gredos, 1991

_____. Tradução por Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2015. Vol I.

_____. Tradução por Arthur S. Way. London: William Heinemann, 1912. v. 4.

_____. *Bacantes*. Tradução por Luis Alberto de Cuenca y Prado. Madrid: Gredos, 1979.

_____. Tradução por Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

_____. *Fenicias*. Tradução por Luis Alberto de Cuenca y Prado. Madrid: Gredos, 1979.

_____. Tradução por Arthur S. Way. London: William Heinemann; New York: The Macmillan Co, 1912. v. 3

_____. *Orestes*. Tradução por Luis Alberto de Cuenca y Prado. Madrid: Gredos, 1979.

_____. Tradução por Augusta Fernanda de Oliveira e Silva. Brasília: UnB, 1999.

_____. Tradução por Arthur S. Way. London: William Heinemann; New York: The Macmillan Co, 1929. v. 2.

FARIA, E. *Dicionário Escolar Latino-Português*. Rio de Janeiro: Ministério ds Educação e Cultura, 1967.

FIALHO, Maria do Céu; SILVA, Maria de Fátima Sousa e; PEREIRA, Maria Helena da Rocha (org.). *Gênese e Consolidação da Ideia de Europa*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2005. v.1.

FINLEY. M. I. *Politics in the Ancient World*. New York: Cambridge University Press, 1983.

FOUCAULT. M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução por Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. *O Governo de Si e dos Outros*. Tradução por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. *A Coragem da Verdade: O Governo de Si e dos Outros II*. Tradução por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GIEBEL. M. *O Oráculo de Delfos*. Tradução por Evaristo Pereira Goulart. São Paulo: Odysseus, 2013.

HESÍODO. *Teogonia*. Tradução por Chistian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HERÓDOTO. *História*. Tradução por J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019. v. 1.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução por Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. *Odisseia*. Traduzido por Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. Tradução por Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015

ISÓCRATES. *Discursos*. Tradução por Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1979. v I.

_____. *Discursos*. Tradução por Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1980. v II.

ISOCRATES. *Isocrates*. Tradução por Larue Van Hook. Cambridge: Harvard University Press, 1945. v III.

_____. *Isocrates*. Tradução por Larue Van Hook. Cambridge: Harvard University Press, 1945. v II.

JAEGER. W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução por Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KAHN, Charles H. *Plato and the socratic dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KEULS. E. C. *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*. California: University of California Press, 1993.

KITTO. H.D.F. *A Tragédia Grega: estudo literário*. Tradução por José Manuel Coutinho e Castro. Coimbra: Arménio Amado, 1990. II vol.

LAÉRCIO.D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução por Mário da gama Kury. Brasília: UnB, 2014.

LAERTIUS. D. *Lives of Eminent Philosophers*. Traduzido por R. D. Hicks, M. A. Cambridge: Harvard University Press. 1959. v 1.

_____. *Lives of Eminent Philosophers*. Traduzido por R. D. Hicks, M. A. Cambridge: Harvard University Press. 1959. v 2.

LEÃO, Delfim. Autoctonia, Filiação Legítima e Cidadania no *Íon* de Eurípides. *Humanitas*, Coimbra, v. 63, n. 63, p. 105-122, 2011.

_____. Sólon e a legislação em matéria de direito familiar. *Dike*, n. 8, p. 5-31, 2005.

LESKY. A. *Tragédia Grega*. Tradução por J. Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik. São Paulo: Perspectiva, 1996.

LIDDELL e SCOTT. *Greek-english Lexicon*. 7. ed. Nova Iorque: Oxford, 2001.

LIDDELL; SCOTT. *Greek-english Lexicon*. New supplement added. New York: Oxford University Press, 1996.

LORAUX. N. *Maneiras Trágicas de Matar uma Mulher: imaginário da Grécia Antiga*. Tradução por Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

MOSSÉ. C. *Dicionário da Civilização Grega*. Tradução por Carlos Ramallete e André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

NATALI, Carlo. 'Adoleschia, leptologia and the philosophers in Athens'. *Phronesis*, v. 32, p. 232-41, 1987.

NAUCK, A. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Zürich: Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, 1964.

NAVIA, L. *Diógenes o Cínico*. Tradução por João Miguel Moreira Auto. São Paulo: Odisseus, 2009.

NIETZSCHE. F. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução por J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

OTTO. W. F. *Los Dioses de Grecia*. Tradução por Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Zuriarrain. Madrid: Ediciones Siruela, 2003.

PALEY. F. A. *Euripides: with an english commentary*. New York: Cambridge University Press, 2010.

PELBART. P. P. *Da Clausura do Fora ao Fora da Clausura: Loucura e Desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

PLATÃO. *Laques*. Tradução por Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.

_____. *Protágoras*. Tradução por Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 1980.

PLUTARCO. *Obras Morais*. Tradução por Paula Barata Dias. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2010.

_____. *Plutarch's Lives*. Tradução por Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1914. v. I.

RAAFLAUB, OBER and WALLACE. *Origins of Democracy in Ancient Greece*. California: University of California Press, 2007.

ROMILLY. J. *A Tragédia Grega*. Tradução por Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Edições 70, 2008.

ROSTOVTZEFF. M. *História da Grécia*. Tradução por Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

SAXONHOUSE. A. W. *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*. New York: Cambridge University Press, 2006.

SLUITER and ROSEN. *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston: Brill, 2004.

SZONDI. P. *Ensaio Sobre o Trágico*. Tradução por Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

TEOFRASTO. *Caracteres*. Tradução por Maria de Fátima Souza e Silva. Coimbra: Annablume, 2014.

THEOPHRASTUS. *Characters*. Tradução por James Diggle. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2004.

TORRANO, Jaa. As Fenícias. *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 112-181, 2016.

VERNANT. Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução por Ísis Borges B. da Fonseca. 10ª . ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Mito e pensamento entre os gregos: Estudos de psicologia histórica*. Tradução por Haiganuch Sarian. 2ª .ed. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

_____. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução por Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WHITNEY, J.; O' NEILL, E. *The Complete Greek Drama*. Tradução por Robert Potter. New York: Random House, 1938. v. 1.

WOHL. V. *Euripides and the Politics of Form*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

XENOFONTE. *Banquete*. Tradução por Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

XENOPHON. *Xenophon in Seven Volumes*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

