

Quando Thémis era menina: antecedentes mitológicos do *tó Koinón* na Grécia Arcaica (do século VIII ao VI a.C.)

Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino

Pesquisador-bolsista do CNPq/PIBIC-UFPR, no projeto “Paradigmas do Direito Ocidental”;
Pesquisador do Procad UFPR/UEA/Unisantos para a “Proteção da Sociobiodiversidade na Amazônia”;
Integrante do NEAB – Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros – UFPR;
Bacharelado em Direito – UFPR.
Florianópolis – SC [Brasil]
thihoshino@hotmail.com

▼ O presente trabalho propõe uma análise dos núcleos de representações “jurídicas” passíveis de identificação no âmbito dos mitos gregos. Acessados especialmente pelas obras de Hesíodo e Homero, abarcam o período dos séculos VIII ao VI a.C. Nossa hipótese é a de que, não surgindo o direito aí como um fenômeno dotado de autonomia, é mais fecundo observá-lo desde sua funcionalidade ritual, ensejando práticas sociais diversas de resolução de conflitos, atribuição de poderes, reconhecimento de pertencimentos, etc. Nesse sentido, se o rito atualiza e presentifica o mito, essas práticas têm um caráter performático. Dentro da tensão entre continuidade e descontinuidade, nosso objetivo foi explicitar de que maneira as transformações que conduzirão ao “milagre” democrático do século V estão associadas à tradição narrativa mitológica e a uma dialética envolvendo o estatuto ontológico da palavra, cuja laicização permite que seja publicamente apropriada por espectros cada vez mais amplos da *polis*. O espaço público – *tó Koinón* – portanto, que se conforma na Grécia Clássica permanecerá tributário desse imaginário pré-filosófico, do que deriva uma série de implicações políticas que buscamos evidenciar.

Palavras-chave: História do Direito; Grécia Arcaica; espaço público; mitologia.

1 Introdução: Grécia, marco zero do Ocidente?

“Cuius merito quis nos sacerdotes appellet.”

Está certo quem chama a nós, juristas, de sacerdotes.

(Digesto I, 1, 1, 1¹)

Em frente aos tribunais, nas capas dos livros jurídicos, nas salas de espera de escritórios de advocacia, uma mulher vendada empunha dignamente sua espada. Exótica imagem. É (quase) a *Thémis* dos gregos, reinvocada trinta séculos depois. “Quase”, afirmamos, pois embora não deixemos de reivindicar essa herança no que de mais original produziu – democracia, filosofia, *práxis*, todos conceitos cunhados nas forjas do pensamento grego e que permanecem, de certa forma, atuais – não podemos ser tão ingênuos a ponto de negligenciar as diversas sobreposições de sentido que, invariavelmente, ela sofre. Não obstante, permanece significativa nossa insistência em nos autoproclamar continuadores dessa raiz, não raro recorrendo à concepção de mundo de uma Grécia demasiado ausente, menos como preocupação historiográfica do que como instância legitimadora de signos modernos.

A premissa da qual partimos para este trabalho é a de que as práticas sociais e comunicativas que se desenrolam num dado momento histórico são apenas compreensíveis dentro do quadro paradigmático² que configura suas fronteiras. No momento, portanto, em que entra em crise o fundamento epistemológico das ciências modernas – entre elas o direito – é preciso lançar um olhar “desconstrutivo” sobre as formas que tradicionalmente serviram a elas de alicerce e molde. Ainda que mais simbólicas do que cogentes (o que não significa estarem elas isentas de eficácia social e, em especial, de *eficácia simbólica* (LÉVI-STRAUSS, 2003), essas formas permanecem vivas no plano do discurso e do imaginário jurídicos como exemplares. O que é molde, porém, é também limite. Aquilo que é fundamento, funda uma ordem determinada, direcionando sentidos e extirpando possibilidades latentes, escolhas históricas abortadas. Se tudo o que funda, porém, também

afunda, é o naufrágio de um determinado paradigma de pensamento jurídico o que hoje se pode observar na crise das instituições da modernidade ocidental. E o novo só pode ser vislumbrado para além desses limites, pelo olhar precavido de um questionamento radical, isto é, que remonte às raízes de nossas certezas, à origem de nossos instrumentos do pensar.

Nesse sentido, acreditamos relevante explicitar o núcleo duro de certas imagens recorrentes para a questão da justiça no Ocidente, imagens que não foram primeiro inauguradas na *polis* grega, mas que já se impunham à reflexão pré-filosófica do mito. Nossa hipótese, destarte, é a de que parte dos conceitos jurídicos que tomarão forma no século V a.C. e determinarão o posterior desenvolvimento de suas conquistas devem seu aparecimento e sua possibilidade mesma de aparecimento às fórmulas e representações mitológicas do período arcaico grego, que os antecedem.

É assim que deveremos vasculhar a tradição religiosa e mítica grega em suas mais destacadas expressões – Homero e Hesíodo. Trata-se de epopeias, no caso do primeiro (*Ilíada* e *Odisseia*); uma cosmogonia (*Teogonia*) e uma obra – exemplo único em toda a tradição grega, insistem alguns – de *literatura sapiencial*³ (*Os trabalhos e os dias*), no caso do segundo. Um repertório bastante heterogêneo.

O sentido dessa escolha está assentado na relevância desses autores para a construção da *Paidéia* grega: em Homero, “pela primeira vez, o espírito pan-helênico atingiu a unidade da consciência nacional e imprimiu seu selo sobre toda a cultura grega posterior” (JAEGER, 1994, p. 84), o que para o presente estudo é deveras interessante. Em Hesíodo, a seu turno, é que se introduz “pela primeira vez o ideal que serve como ponto de cristalização a todos estes elementos e adquire uma elaboração poética em forma de epopeia: a ideia do direito” (JAEGER, 1994, p. 91).

Buscando condicionamentos que a partir deles se estabeleçam para a compreensão do problema da justiça e do direito – os quais estabelecem as fronteiras do espaço público helênico –, utilizaremos o método genealógico no que tem de uma arqueologia: seguir alguns indícios que nos possam con-

duzir à gênese de ideias que se naturalizaram com o tempo, transmutando-se em “lugares-comuns” da razão, pontos turísticos sempre revisitados do pensar: “senso comum teórico”⁴.

Conclusões definitivas estão de antemão excluídas desse trajeto, dado o necessário caráter fragmentário do trabalho – imposto mesmo pela inexistência de uma teoria geral no âmago da reflexão grega pré-socrática, cuja expressão não sistemática é justamente a essência da *iconografia cívica* da *polis*. Tal não representa demérito: estamos convencidos de que esta é uma vereda a ser percorrida, se desejamos de fato nos indagar sobre os caminhos e descaminhos da razão ocidental. Afinal, se “o Ocidente é um acidente”⁵, é justamente aí, quando a consolidação de uma “identidade grega”, ou pan-helênica se dá definitivamente, em oposição aos “orientais” – que eles chamarão “bárbaros” – isto é, entre os séculos VIII e VI a.C., que esse acidente acontece.

2 Mito: um conceito ausente

Sem um roteiro bem definido haveríamos de nos perder nesses itinerários difíceis. Elaboramos uma metodologia que consistiu em cinco eixos orientadores da investigação: I. identificar os sentidos das práticas de administração da justiça no contexto da vigência do pensamento mítico, destacando sua especificidade; II. demarcar os núcleos representativos dessa justiça no arcabouço narrativo mitológico; III. contextualizá-los nas inúmeras práticas sociais em que se repetem, tendo em vista a articulação mito-rito, ou seja, a existência de verdadeiros “rituais cívicos”; IV. analisar sucintamente o processo de crise dessa tradição e a ascensão gradual de um outro tipo de racionalidade, eminentemente política; V. organizar um panorama das permanências do substrato mítico dentro da nova concepção (democrática) de espaço público.

Mas se nosso objeto é o pensamento mítico, não há como eximir-se das diversas tentativas de compreensão do fenômeno, as quais buscam definir sua natureza, função, espaço, etc. Embora não seja esse seu objetivo precípua, foi preciso durante o estudo atravessar esse primeiro questionamento, crucial para a maneira como conduziríamos toda a reflexão restante. É assim que identificamos na literatura cinco abordagens tradicionais, ou cinco “teorias monolíticas” do mito (KIRK, 1978, p. 38): a) teorias *naturalísticas*, as quais defendem serem os mitos transposições, traduções dos fenômenos da natureza, tendo encontrado sua melhor expressão na obra de Max Müller; b) as teorias *etiológicas*, que opondo-se frontalmente às anteriores, caracterizam o mito como uma espécie de “protociência”, uma primeira tentativa de explicação do mundo (Andrew Lang); c) teorias *sociológicas* dos mitos, as quais pregam, a partir de B. Malinowsky, serem eles os códigos de instituições, crenças e costumes; d) teorias *cosmológicas* do mito, as quais o remetem à função de ordenação do cosmos, em especial com o “tempo da criação” – *in illo tempore* – de Mircea Eliade (1992, p. 62-69); e e) teorias *ritualísticas* do mito, as quais os associam sempre a determinadas práticas sociais, afirmando que a cada mito corresponde um rito que o atualiza e repete. Essa última formulação se encontra destacada na obra de James G. Frazer⁶ e nos autores da chamada Escola de Cambridge⁷.

A cada uma dessas concepções, no entanto, pôde-se levantar uma série de objeções, uma vez que sob um mesmo conceito de “mito” se buscam agrupar um conjunto de manifestações consideravelmente diversas (KIRK, 1978, p. 35). Não acreditamos pertinente uma perquirição ontológica do mito, centrada na sua natureza. Cada uma das abordagens parece evidenciar certa dimensão desse fenômeno, o qual efetivamente varia em ênfase e estilo no tempo e, enfim, preferimos enfrentá-lo por meio de sua *multifuncionalidade* contextualizada, isto é, os diversos “usos da mitologia grega”, segundo Dowden (1994). Durante o texto, faremos maior uso especificamente das correntes sociológicas e ritualísticas, visto que nosso objetivo é o de explicitar como o pensamento mítico se encarna nas práticas sociais de

administração da justiça entre os gregos pré-clássicos, de forma a conformar a especificidade de seu “espaço público”.

3 Com as próprias mãos: formas jurídicas pré-arcaicas

Ao período mais antigo da história grega (XII a VIII a.C.) temos acesso quase que exclusivamente através dos escritos de Homero⁸. A epopeia apresenta, nos limites da linguagem poética, um testemunho sobre as práticas de justiça e o imaginário jurídico de seu mundo. Na verdade, não faltou quem buscasse excluir tais procedimentos do âmbito do propriamente jurídico, apresentando-os como esboços de um pré-direito⁹. Advertimos: há que se considerar tratar-se de modalidades de procedimento absolutamente alheios à conformação sistemática, lógico-formal e “autopoietica” que o direito adquiriu na modernidade ocidental. Seu campo aqui não apresenta autonomia e está imbricado com outras séries de saberes – os religiosos de modo especial. Ao nos aproximarmos da configuração do direito – e deveremos tomar o termo em uma acepção ampla, referindo-se não a um conjunto de normas postas, mas a uma determinada postura perante o que é devido, o que é justo – homérico, portanto, não nos podemos valer de aporias como “público/privado”, direito “material/processual”, “indivíduo/grupo”, etc. Elas de nada nos servirão.

Grande parte dos autores alega ter sido a vendeta, a vingança de sangue, a preocupação original dos conflitos interclânicos, os quais deveriam se passar quase inteiramente na esfera particular desses grupos, com intervenção quase inexistente da cidade. Glotz afirma, por exemplo, que esta apenas era necessária como reforço para o cumprimento do juramento que encerrava as hostilidades entre as *gens*¹⁰. Seguindo Mireaux (1982, p. 167-183), o dever não surgiria de uma obrigação social, mas de uma exigência da própria vítima, dada a crença na continuidade de sua

existência como *daimon* ctônico tendencialmente malfazejo. Assim permaneciam laços não apenas religiosos, mas jurídicos mesmo entre vivos e mortos, laços que se impunham a todos os membros da família, com maior urgência para os círculos mais próximos de parentes. Toda uma ritualística da desforra fora estabelecida: na praça pública se anuncia a *pror-résis*, simultaneamente declaração de guerra e interdito ao homicida. No mapeamento da Odisseia, a qual nos propusemos, é no último canto que encontramos a convocação na ágora do povo de Ítaca por Eupites. Não obstante, o novo derramamento de sangue anunciado pode ser evitado por uma transação, ou seja, com a paga de um preço, a *poiné*, a qual se cerca de performatismo: os ofendidos devem primeiro recusá-la em nome de *aidós*, a obrigação perante deuses e homens, para depois aceitá-la com um convencimento igualmente encenado. Na *Ilíada*, o canto XIX traz cena emblemática desse cerimonial: a reconciliação difícil entre Agamenon e Aquiles. Dentro dessa pantomima da justiça, a conjuração é o principal meio de prova e as acusações podem desembocar num duelo judiciário como forma de resolução do conflito. A disputa entre Páris e Menelau o exemplifica bem (*Ilíada*, canto II). Ao estudar estas primeiras formas jurídicas, Foucault denunciara a prevalência do jogo agonístico numa sociedade essencialmente guerreira (FOUCAULT, 2005, p. 32), na qual a verdade não se dá como uma reconstrução do passado, tampouco seguindo o modelo dos “juízos de Deus” medievais, mas tensão gerada por um dever intergeracional e resolvida, em geral – em geral, apenas, pois por vezes aplica-se a pena de ostracismo – por meio de uma transação ritualizada.

4 Monopólio da palavra: a justiça dos *basileis*

Mas não apenas este referencial terá a Grécia Arcaica. Os séculos VIII-VI estarão consolidados sobre uma outra espécie de justiça. Três das instituições que mais marcarão o Ocidente aparecem aqui pela primeira vez:

a *polis*, o alfabeto e a moeda, de certa forma solidários entre si. O próprio empreendimento sistematizador de Hesíodo, seu mais expressivo narrador, é sintomático desse movimento que, sem despegar-se por completo do mito, já ensaia uma reflexão da totalidade, da não contradição. Não obstante, os elementos aqui são por demais vinculados a uma tradição oral e cosmológica para abandonar a *arkhé*, “o princípio inaugural e dirigente de toda a palavra poética” (TARRANO, 2007, p. 15). O primado da oralidade aproxima aedos – detentores de um poder ontofântico outorgado pela relação que entre eles e as Musas se estabelece, como forma de presentificação do sagrado e descortinamento da *Alethéia* (o que discutiremos adiante) – e “reis de justiça”¹¹, ou melhor, “nobres locais que detinham o poder de interpretar fórmulas pré-jurídicas não escritas” (TARRANO, 2007, p. 16), chamadas *thémistes*. Ambos têm, portanto, seu poder derivado de determinadas prerrogativas no uso das palavras. A dimensão propriamente mítica do problema da justiça aqui está no fato de que ela se dá como *revelação*. Trata-se não de procedimentos silogísticos, ou do sopesamento entre certo e errado, mas de iluminar o presente através da ordem primordial, recuperada pelo influxo da Memória (*Mnèmosunè*). A palavra sacralizada é, primeiramente, privilégio de certas confrarias, que, em ofício de caráter divinatório, estão legitimadas a acessar Memória, a “potência que confere ao verbo poético seu estatuto de palavra mágico-religiosa” (DETIENNE, 2006, p. 67). Uma vez que o cosmos está organizado sobre um princípio de complementaridade, ou de *coincidentia oppositorum*, e não sobre o maniqueísmo do Bem e do Mal, a tensão entre todos os seus elementos está expressa na forma de duas linhagens divinas: a do Dia e a da Noite. À Verdade, *A-lethéia*, (desde Heidegger tratada como Des-ocultação) opõe-se *Lethes*, o Esquecimento. Daí que aquela esteja tão estreitamente associada à Memória: o que se lembra é o Real, o Ser; o que se esquece cai no Silêncio. O estatuto ontológico das coisas depende de que sejam elas compartilhadas por meio da palavra, e, portanto, são os poetas efetivamente a primeira espécie de juízes, vez que podem recusar dar Memória aos mortos, aos heróis e seus feitos, impedin-

do que prolonguem assim sua existência¹². Numa primeira aproximação do que é o público, o coletivo, nesse momento, devemos primeiro pensar no que é compartilhado por uma comunidade: a lembrança, de maneira que “o elogio [dos antepassados *comuns*] é uma forma de justiça” (DETIENNE, 2006, p. 125). Vale recordar as palavras de Tírteu: “Se não há memória, não há *logos*” (DETIENNE, 2006, p. 75). A palavra *eficaz*, cujo mero pronunciamento evoca a coisa nomeada, se constitui justamente por meio desse acesso à *Alethéia*, o que faz do aedo propriamente um “mestre de Verdade” (DETIENNE, 2006, p. 80).

Mas não devemos nos esquecer, conforme alerta G. Dumézil, de que os poetas são também e antes de tudo “funcionários da soberania” (DUMÉZIL, 1973, p. 64 e segs.). A palavra do soberano é igualmente *alèthès*, o que podemos visualizar na figura de Nereu, o Velho do Mar. Ele encarna de certa forma o domínio duplo da mântica e da justiça. Dessa forma, o imaginário jurídico não está despregado do religioso e mesmo *Thémis*, além de presidir aos bons julgamentos, exerce diversas funções oraculares (DETIENNE, 2006, p. 103). Tal concepção se confirma na relação de paralelismo entre *Alethéia* e *Diké*, as quais compartilham o verbo “*kraínei*”, realizar. As duas potências, portanto, *realizam*, isto é, encontram-se no plano da palavra eficaz, pela qual os “ditos de justiça” do *basileus* têm valor decisório. Nesse sentido, ele é também um “mestre de Verdade”.

5 Quem tem boca vai à Ágora: o regime da *isonomia*

Perguntar por que caminhos emerge dessa racionalidade mítica (mágico-religiosa) um pensamento “racional” foi durante muito tempo a preocupação central dos helenistas. Duas respostas radicais dividiam os posicionamentos: a) a ideia de que com Thales de Mileto surgira algo absolutamente novo na história ocidental, a Razão, o que sustentavam os se-

guidores de J. Burnet; e b) a ideia de que a filosofia meramente continua o mito sob outra roupagem, defendida por F. M. Cornford (KIRK, 1978, p. 276-7). A opção pela permanência ou pela ruptura parece ter concentrado a atenção desses autores, embora os avanços alcançados tenham sido bastante unilaterais. De fato, é mais interessante nos questionarmos sobre a dinâmica da permanência *na* ruptura e os sentidos que esta ali adquire.

O cenário deve ser rearrumado por duas vias: a da política e a da religiosidade gregas. De fato, foi a ressignificação política dos temas míticos que possibilitou o aparecimento de um pensamento filosófico na Era Clássica (VERNANT, 1969, p. 45). Sobre a tônica da religião, a problemática se assenta na ambiguidade da palavra, a qual permite sua apropriação por Verdade e Mentira (DETIENNE, 2006, p. 113). É o próprio Hesíodo que afirma: as Musas, virgens de Zeus, tanto sabem “mentiras dizer símeis aos fatos”, quanto “dar a ouvir revelações” (HESÍODO, 2007, v. 26-27). Trata-se uma vez mais dos pares antitéticos da dialética cosmológica, distribuída entre *Thanatos* (Negro) e *Hypnus* (Branco). Da apropriação específica que se faça da linguagem é possível orientá-la com um ou outro viés, o que possibilitará no nível discursivo a conformação de um campo de verdade oscilante entre ambos: a sofística e a retórica. Nesse sentido, não é tanto a Verdade o tema central desse universo, mas a *verossimilhança* (GALIMBERTI, 2005, p. 45). Esse universo, caracterizado por Galimberti como “a sedução da *anima*”, tem também sua divindade protetora: *Peithó*, a qual representa a sedução, a persuasão que se consegue exercer sobre o outro (DETIENNE, 2006, p. 128). Todo o debate público grego, avançando sobre o período democrático, será marcado por esse viés do discurso persuasivo, da palavra que conquista, os quais os filósofos não cansarão de criticar. Também *Pistis*, a confiança que funda as relações contratuais está aqui presente. Nenhuma surpresa, já que serão os sofistas e os poetas líricos, como Simonide, os primeiros a tornar *Alethéia* uma questão profissional (DETIENNE, 2006, p. 201). Ruptura na estrutura da própria linguagem: a palavra dos sofistas já não é a mesma palavra mágica dos aedos e reis, mas

uma *palavra laicizada*, voltada especificamente para o mundo dos homens, já não revelação divina. E é apenas sobre esse fundamento que ela poderá se expandir tanto¹³. Permanência: a despeito disso a palavra continuará atando e desatando as razões. A palavra eficaz, mais expressamente atuante nos juramentos – sem os quais não há contrato – não desaparece por completo. Atribuiu-se a Licurgo a máxima: “O que mantém a coesão da democracia é o juramento” (BURKERT, 1993, p. 479).

Correspondente a esse desenvolvimento, no plano político, é a outra revolução que se passa no século V a.C.: a reforma hoplítica. Esta representa um giro completo na forma de se fazer a guerra no mundo clássico, o que, para uma aristocracia essencialmente guerreira, e cujas formas de justiça se fundamentavam em larga medida, em procedimentos “marciais”, como já tivemos oportunidade de destacar, terá um impacto tremendo (APRAEZ, 1993, p. 13). De fato, a guerra deixa de ser um espaço ritualizado e se torna um campo de reflexão estratégica, de busca de eficiência. Para tanto, se alterará as disposições espaciais dos combatentes, não mais de montados e de acordo com seus clãs e honras particulares, mas todos igualmente a pé, em uma palavra: *homóioi*. Ora, será esse justamente o termo que surgirá em Atenas para designar os iguais, o que demonstra as origens comuns do ideal do hoplita e do cidadão na *isonomia*. Espaço público passará a significar espaço ocupado por sujeitos “iguais”, isto é, *espaços intercambiáveis*. Um fator essencial nessa transição é a representação do círculo e do meio. O primeiro se desenvolverá como modelo da *assembleia* – primeiro dos guerreiros e mais tarde da *ágora* –, enquanto o segundo, como o lugar em comum por excelência (DETIENNE, 2006, p. 155). Quando Aquiles oferece o prêmio, ele o deposita no centro, *es messon ethèke* (HOMERO, 2003, canto XXIII, verso 704). Daí se extrairá, na mesma medida, um paradigma de justiça de parentesco eminentemente militar, enquanto na própria arquitetura da *polis* estará refletido esse ideal: a estetização do mundo determina uma organização paralela à do *kósmos*, isto é, “de acordo com os princípios de harmonia, justa medida, proporcionalidade e equilíbrio” (THELM, 1998, p. 67).

6 O Olimpo sitiado: a cidade dos deuses e os deuses da cidade

Nesse tempo, há deuses para todas as coisas. De fato, o pensamento grego se estrutura sobre esquemas (*schemata*) olímpicos, isto é, ordena o mundo segundo “formas geométricas do mundo dos deuses” (DETIENNE e SISSA, 1990, p. 184). A despeito de estar todo o cosmos impregnado de sacralidade, a fundação das cidades gregas, de espaços essencialmente artificiais, humanos, a partir do século VIII, altera de maneira radical a presença numinosa no mundo. A verdade é que os deuses agora querem pertencer à *polis*, tornando-se seus protetores, *políadas*. Ao estabelecer esse pertencimento, passam a vigorar mais como cidadãos do que como senhores da cidade (DETIENNE e SISSA, 1990, 187). Os negócios dos deuses e dos homens (*politika*) estão tão intimamente implicados – e era no santuário, por exemplo, que se confirmavam os contratos¹⁴ – que a religião da cidade não é mera questão de crença, mas de moral cívica. Crer nos deuses é uma prática social (DETIENNE e SISSA, 1990, P. 204). Coulanges demonstrou suficientemente como cada aspecto da vida pública estava regulamentado segundo preceitos da tradição e, ademais, se fundava em procedimentos religiosos: os banquetes, o calendário, os censos, as assembleias, as magistraturas (COULANGES, 2005, p. 170-184). A inserção do cidadão em cada círculo social, bem como a do estrangeiro na cidade, se dá por um conjunto de pertencimentos rituais: ao fogo do lar e ao fórum público – a *Héstia koiné*¹⁵. É assim que “o poder crescente da polis manifesta-se no facto de ela poder apoderar-se do monopólio dos cultos” (BURKERT, 1993, p. 490). A própria sociedade era ordenada a partir dos papéis rituais de cada sujeito. Assim, encontramos uma cidade sitiada de deuses e a fumaça das hecatombes não cessa jamais de subir ao céu. Isso porque a própria essência da *polis* e, logo, do *tó Koinón* – a noção de partilha (*daiein*) – preside o banquete ritual (*dais*). A comunidade política era sobretudo uma *comunidade sacrificial*, e não

é à toa que, pretendendo manter sua harmonia, Platão queira atribuir a cada bairro o seu *daimon*¹⁶. Existe uma interpretação que remete a origem dos direitos políticos às maneiras de dividir a carne da oferenda: primeiro cortam-se as partes segundo sua qualidade, com cuidado, pelas articulações. Depois se divide quantitativamente, em bocados iguais, pela balança (DETIENNE e SISSA, 1990, p. 209). Aí um dos sentidos primordiais da justiça geométrica que dá ao diferente segundo sua qualidade, e da justiça aritmética, que dá aos iguais na mesma proporção (DETIENNE e SISSA, 1990, p. 211).

Os deuses estão no coração da política, mas esta também está em seus corações: de fato eles disputam as atenções dos mortais. De certa forma estão mesmo “sujeitos às decisões das comunidades dos homens” (DETIENNE e SISSA, 1990, P. 241), uma vez que são as assembleias da cidade que decidem sobre as *hiera*, as coisas sagradas. Eles convivem num mesmo espaço político, e são eles mesmos os primeiros “bens comuns” (*xunon*). A democracia, repartida entre Ágora e Acrópole, deles fará seus usos. O Olimpo também está sitiado.

7 Antes de *Diké*, *Mousai*: o que preenche o *tó koinon* no vazio da lei escrita?

Se *polis*, moeda e alfabeto aparecem juntos entre os séculos VIII e VI a.C., há no conjunto um sentido próprio. Os três representam mediações do espaço público e dos bens comuns: o lugar da *politika*, o instrumento das trocas e as regras desses jogos, respectivamente. O alfabeto, assim, serve à publicização das normas, gravadas em enormes pedras pela cidade. Para que se escreva a lei, porém, é preciso que alguém a dite. As Musas, voz da tradição, cumprem essa função na ausência do *nomos graphoi*. Elas se comunicam com os homens através dos mitos, e a eles procederemos a seguir.

Os resultados do *mapeamento de imaginário* que realizamos deverão ser aqui sucintamente apresentados na forma de blocos temáticos, conjuntos de questionamentos jurídicos pertinentes à racionalidade grega no horizonte de cada ciclo narrativo. Sobre o pressuposto de que “a melhor definição de uma divindade é diferencial e classificatória” (DETIENNE e VERNANT, 1974, p. 178), estabelecer sua identidade é definir seu campo e modo de atuação, bem como as relações que mantém com seus iguais (os outros olímpicos) e desiguais (os homens).

Percorrendo esses “ciclos narrativos” do mito, encontraremos certas correspondências com as diferentes correlações de forças traçadas anteriormente. No princípio, poderíamos parafrasear, era *Némesis* (BRANDÃO, 1998, p. 175). O equilíbrio e a reparação são os principais temas persecutórios dessa primeira mítica: todo excesso (*hybris*) desencadeia uma reação (*némesis*). Do ponto de vista das práticas jurídicas, as *Erínias* se reportam à prevalência da *vendetta*, conforme descrita acima. Trata-se de um viés ainda bastante vinculado a princípios que poderíamos chamar “orientais” como a ideia de *Dharma*.

No entanto, da mesma forma como *Krónos* – que também personifica a figura centralizadora do *Anax*, que Vernant localizará em torno do século XV a.C – é destronado por seu filho, sucedem-se os imaginários jurídicos. Respondendo ao modelo das monarquias absolutas orientais, e valendo-se de um sistema de economia palacial, esse antigo rei micênico é um símbolo totalizador de diversos aspectos da vida cotidiana (VERNANT, 1969, p. 18-21). A desagregação desse regime monolítico pela invasão dórica faz surgir um novo personagem, de valor estritamente local: o *basileus* (VERNANT, 1969, p. 31). É ele o rei homérico, ao qual Zeus concedia “cetro e *thémis*” (JAEGER, 1994, p. 134). É o mesmo Zeus quem realiza uma *partilha dos timai* entre os imortais, “e bem dividiu entre eles as honras” (HESIODO, 2007, v. 885). Zeus é, assim, o modelo de soberania por excelência, e seu próprio consórcio com *Eurynóme* – a Grande Partilha – simboliza a distribuição dos lotes

de cada mortal, um tema posteriormente apropriado pelo pensamento político isonômico. A partir de então, surge *Diké*, cuja preponderância em relação à velha *Thémis* é manifesta, e será a ela que recorrerão os filósofos e os pensadores da *polis*, ao fazê-la obedecer a um sentido cada vez mais submisso à *sôphrosyné* – o ideal de contenção (VERNANT, 1969, p. 87). Em oposição à antiga *Arete* dos heróis, uma bravura puramente individual – bastante presente em Homero – começam a consolidar-se novos valores. “Enquanto *thémis* refere-se principalmente à autoridade do direito, à sua legalidade e à sua validade, *diké* significa o cumprimento da justiça” (JAEGER, 1994, p. 135). Inventa-se para ela um outro nome: *Dikaiosyné*. De que justiça se trata? Em particular, de um sentimento de igualdade, da “justa medida”. É por Hesíodo que “a palavra direito, *dike*, se converte no lema da luta de classes” (JAEGER, 1994, p. 134). Tal imagem será recorrente para a tradição de pensamento do extático, do imóvel, que de Parmênides em diante, suplanta o viés dialético. *Sôphrosynè* e *phrónesis* – a sabedoria prática que fundamenta o juízo equânime dos gregos – compartilham a mesma raiz. Encontraremos a noção muito mais tarde, entre os romanos, sob a denominação da *prudèntia* de que deveriam valer-se os bons juizes.

Relacionada a essa sabedoria prática encontramos mais uma figura de origem olímpica que, dentro das narrativas míticas, exercerá também papéis jurídicos. Trata-se de *Métis*, nos campos da inteligência prática: o *savoir-faire* do artesão, as astúcias do sofista, a prudência do político. Não obstante, esse sentido da *métis* vai sendo suprimido em nome do ideal político da *polis*. Já em Plutarco, existe uma Boa *Métis* – *Eumétis* –, filha de um dos Sete Sábios (fundadores míticos do pensamento político democrático) que utiliza sua engenhosidade para destrinchar as muitas razões nos discursos e convertê-las em univocidade (DETIENNE e VERNANT, 1974, p. 292). Fazer convergir a diferença, tornar estável o móvel: algumas das tarefas de que estarão incumbidas essas novas deidades.

8 Conclusões: para pesar *Thémis* em sua própria balança

Existe uma incauta opinião, segundo a qual a esfera da *polis* seria “rigorosamente separada da esfera do *oikos*” (HABERMAS, 1997, p. 92). Nos termos do que expusemos acima, não podemos compartilhar de tal opinião. De fato, parece mais correto afirmar que subsistiu uma tensão irresoluta desde os primórdios do espaço público grego, não havendo nada mais sintomático, nesse sentido, do que a figura supracitada do sagrado fogo da cidade, a *Hestia Koiné*. Ora, *Héstia* é uma entidade fundamentalmente vinculada ao espaço privado (*tó Ídion*), guardiã da casa (*oikos*) e seus segredos. Mesmo quando dela se apropria o *tó Koinón*, vinculado ao espaço da *polis*, não se desmancha completamente a aporia entre eles. *Koinós* e *Ídios* estarão entremeados sempre na proporção do jogo de forças entre *polis* e *oikos* (THELM, 1998, p. 13). Exatamente por isso não fazia sentido articular um corpo definitivo de soluções. De fato, como afirma mesmo Dowden, seria tão consolador quanto ingênuo pensar que os mitos trazem em seu bojo suas próprias chaves. O que ocorre, no fundo – se acreditarmos em Lévi-Strauss – é que sua linguagem “expressa opostos e conflitos, equilibra-os ou busca outras questões que possam atuar como intermediários” (DOWDEN, 1994, p. 219). Buscar questões, e não respostas, eis o que intentamos.

A relação entre a polimorfia da *Métis* grega e as funções do jogo continuam praticamente inexploradas. A perpetuação de uma tradição agonística, isto é, de disputa e estratégia – ao lado de uma tradição de verdade – é destacada por autores como Foucault¹⁷ e Huizinga¹⁸ como temas ignorados da filosofia do direito, ao desconsiderar o sentido lúdico mobilizado necessariamente na prática processual. Também o *ágon* – o embate – constitui a essência do espaço público, ponto de entrelaçamento de vetores.

O problema da alteridade, por sua vez, da atitude grega frente ao Outro¹⁹, é um dos motes mais interessantes de análise a ser desenvolvido, uma vez que uma comunidade apenas pode estabelecer sua identidade por meio

de um critério de seletividade. Saber quem eram os *outsiders* permite definir quem participava do espaço político efetivamente. Seja o mito de Narciso que reforça a Ipseidade, seja o da Górgona que petrifica o que lhe é estranho, essa tensão conduz o saber clássico. Nos papéis da mulher, do jovem, dos escravos, dos estrangeiros se expressa o “monismo transcendente” dos gregos, do qual nos fala E. Dussel (1976). Para que fossem possíveis os *homóioi*, os iguais no palco da ágora, fora preciso extirpar todo um contingente de atores dos rituais cívicos, objetos e não sujeitos de direito. Vale notar, quanto ao problema, que “a atividade política e a comunidade cívica, ao mesmo tempo que faziam emergir o conceito do *é público*, faziam também aparecer a noção de indivíduo” (THELM, 1998, p. 19), o que demonstra a permeabilidade dos conceitos.

O espaço público grego, enfim, não é ainda o lugar do desencantamento. Direito e magia, razão e mito: dicotomias que a nós parecem inconciliáveis. E, no entanto, aí se esgarçam as fronteiras entre o privado e o coletivo, o sagrado e o profano²⁰. Espaços muito antes que normativos, diria talvez Bachelard (1988), poéticos. Numa *mímesis* da pitonisa – ser público e, simultaneamente, tão particular do deus – , que profetiza sobre uma rachadura na rocha de Delfos, interessa-nos sobretudo essas brechas, a

[...] falha entreaberta por esse “e no entanto”: entre direito e narrativa, atam-se e desatam-se relações que parecem hesitar entre derrisão e ideal. E o direito vê-se abalado em suas certezas dogmáticas e reconduzido às interrogações essenciais. (OST, 2004, p. 9)

When *Thémis* was still a little girl: mythological precedents of the idea of *tó Koinón* in Archaic Greece (between the 8th and 6th centuries b.C.)

▼ The present work proposes an analysis of ‘juridical’ representations identifiable in the context of Greek myths, mainly those included in the *oeuvre* of Homer and Hesiod, encompassing the period from the

8th to 6th centuries b.C. Our hypothesis is that, since ‘law’ still does not constitute an autonomous social field, one would better access it through the recognition of its ritual functionality, which engenders various practices of conflict-solving, entitlements and belongings. In this sense, if the rite re-makes the myth, these practices have a performatic meaning. Between permanence and change, the aim of this research has been to highlight the way in which the transformations leading to the ‘democratic miracle’ of the 5th century are associated with the narrative tradition of mythology, as well as a dialectical movement in the status of the word, alloying its public use by the *polis*. The public space – *tó Koinón* –, therefore, continues this pre-philosophical imaginary, where a series of political implications derive from.

Key words: History of Law; Archaic Greece; public space; mythology.

Notas

1. Deparamo-nos pela primeira vez com esta referência durante a leitura do trabalho monográfico de Rafael Prince Carneiro – “*A César o que é de Deus: magia, mito e sacralidade do direito*” –, defendido na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, durante o ano de 2008.
2. O termo “paradigma” é aqui utilizado numa expansão do sentido que lhe confere T. Kuhn (KUHN, T. 1995, 217-237). De fato, o conceito é aqui empregado não no campo da produção científica, mas na produção de valores socialmente compartilhados em dado momento histórico. Assim, dentre os sentidos denotados pelo autor, respectivamente: a) paradigma como estrutura da comunidade científica; b) paradigma como constelação dos compromissos do grupo; e c) paradigma como exemplos compartilhados, embora nossa acepção se relacione com todos, destaca-se a ideia de *exemplos sociais compartilhados*, uma vez que mitos são narrativas que remontam a *ações exemplares* a serem repetidas (ELIADE, 1992 a, p. 18).
3. O conceito de “*Wisdom-literature*” foi empregado nesse sentido por M. L. West. (1978).
4. Para o desenvolvimento do conceito de “senso comum teórico” dos juristas, o qual atravessa a obra de L. A. Warat, consultamos: WARAT, 1995.
5. O mote foi retirado da obra homônima de Roger Garaudy (1983), na qual o autor busca desconstruir o mito da autonomia epistemológica do Ocidente.
6. O antropólogo escocês publicou, em 1890, seu famoso “*The golden bough*”.
7. Entre eles nomeamos Jane Harrison, Gilbert Murray, A. B. Cook e F. M. Cornford.

8. Não trataremos aqui do controverso problema das sobreposições e enxertos no texto homérico.
9. É dessa opinião o helenista Louis Gernet, que a expressa em seu artigo: *Droit et prédroit en Grèce ancienne*. (GERNET, 1982)
10. De maneira sistemática: GLOTZ, 1904.
11. “*Roi de justice*” – expressão utilizada por M. Detienne (2006, p. 141).
12. Segundo Galimberti (2005, p. 25), o privilégio dos mortos é justamente ser lembrado.
13. “A palavra-debate criava uma situação igualitária e se inseria no tempo do homem, do ver e do ouvir. Instrumento de diálogo, este tipo de palavra se fundava essencialmente sobre o acordo e desacordo do grupo presente nas diversas falas” (THELM, 1988, p. 53).
14. “A organização do culto e do comércio coincidem” (DETIENNE e SISSA, 1990, p. 207).
15. Símbolo da comunidade política. (VERNANT, 1969, p. 126.)
16. Platão. *Leis*. 738d.
17. “[...] de fato, houve sempre uma certa dificuldade, uma certa ignorância, em todo caso, da filosofia, não em relação à teoria do Direito, já que toda a filosofia ocidental esteve ligada à teoria do Direito, mas foi muito impermeável à própria prática do Direito, à prática judiciária. No fundo, a grande oposição entre o retórico e o filósofo [...]” (FOUCAULT, 2005, p. 142).
18. “O espírito de competição, enquanto impulso social, é mais antigo que a cultura. (...) A cultura é um jogo.” (HUIZINGA, 1980, p. 193).
19. Tal atitude é definida por Burkert (1993, p. 495) em termos de ambiguidade, a partir do estudo dos papéis rituais nos festivais gregos.
20. Para uma discussão sobre a tenuidade desses limites: ELIADE, 1992 b.

Referências

- APRAEZ, Victor Guerrero. *Hacia una genealogia de las forma juridicas*. Santafé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1993.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BURKERT, Walter. *Religião grega na era clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1993.

CARNEIRO, Rafael Prince. *A César o que é de Deus: magia, mito e sacralidade do direito*. Monografia (Graduação) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia das forma simbólicas: segunda parte: o pensamento mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

DETIENNE, Marcel. *Les maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Librairie Général Française, 2006.

DETIENNE, Marcel e SISSA, Giulia. *Os deuses gregos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DETIENNE, Marcel e VERNANT, Jean-Pierre. *Les ruses de l'intelligence: la méti des grecs*. Paris: Flammarion, 1974.

DUMÉZIL, Georges. *Servius et la Fortune*. Paris: 1943

DOWDEN, Ken. *Os usos da mitologia grega*. Campinas: Papirus, 1994.

DUSSEL, Enrique. *El humanismo helénico*. Buenos Aires: EUDEBA, 1976.

ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. *O sagrado e profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992 b.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2005.

GALIMBERTI, Umberto. *Gli equivoci dell'anima*. Milano: Feltrinelli, 2005.

GARAUDY, Roger. *O Ocidente é um acidente: por um diálogo das civilizações*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1983.

GERNET, Louis, *Droit et prédroit en Grèce ancienne*. In: *Droit et institutions en Grèce antique*. Paris: Flammarion, 1982.

GLOTZ, G. *La solidarité de la famille dans le droit criminel em Grèce*. Paris, 1904.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad.: Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2002.

_____. *Teogonia*. Trad. Jaa Tarrano. 7ª Ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos; org. Trajano Viera; São Paulo: Arx, 2003.

_____. *Odisséia*. Trad. Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*, 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KIRK, G. S. *The nature of Greek myths*. New York: Penguin, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. 6a ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

MIREAUX, Émile. *A vida cotidiana no tempo de Homero*. Lisboa: Livros do Brasil, 1982.

OST, François. *Contar a Lei: as fontes do imaginário jurídico*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

THELM, Neyde. *Público e privado na Grécia do VIIIº ao IVº séc. a. C.* Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.

WARAT, Luis Alberto. *O Direito e sua Linguagem*. 2.ed. Porto Alegre: S A Fabris, 1995.

WEST, M. L. *Hesiod. Works and days*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

VERNANT, Jaen-Pierre. *Entre mito e política*. 2 ed. São Paulo: Editoria da Universidade de São Paulo, 2002.

_____. *Les origines de la pensée grècque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

▼ recebido em 4 out. 2009 / aprovado em 26 nov. 2009

Para referenciar este texto:

HOSHINO, T. de A. P. Quando *Thémis* era menina: antecedentes mitológicos do *tó Koinón* na Grécia Arcaica (do século VIII ao VI a.C.). *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 403-423, jul./dez. 2009.

