

A CONSTITUIÇÃO DO DIREITO NA GRÉCIA CLÁSSICA*
THE CONSTITUTION OF THE RIGHT IN CLASSIC GREECE

VALÉRIA REIS SANTOS**

Resumo

Esse artigo consiste numa análise da história da constituição do Direito na Grécia Arcaica através do teatro trágico de Ésquilo. Esse estudo enfatizou uma análise filológica, observando o contexto e sua especificidade.

Abstract

This article analyses the history of law in the Archaic Greek, through the Eschyló's tragedy. This study consists in a filological analysis, observing the context and its peculiarity.

Palavras-Chaves

Direito – Política – Tragédia – Grécia – Antiguidade

Keywords

Law – Politics – Tragedy – Greek - Archaic

O mundo grego do V século a.C. apresenta-nos um contexto jurídico-político específico, o qual pode ser estudado através de suas manifestações culturais ao levantarmos a questão do sujeito trágico e de sua inserção num momento conturbado, de transformações significativas, tanto de ordem política quanto social.

Acreditamos que nesse período inscrevem-se não só as tragédias gregas, mas também uma nova concepção de mundo e uma nova forma de relação entre os homens, através da ordem democrática e da isonomia – a igualdade perante as leis. Esse momento pode ser

* Artigo recebido em 14.07.2003 e aprovado em 26.08.2003.

** Graduada em Letras (Língua e Literatura Grega) pela Universidade Federal Fluminense – UFF. Mestre em História pela UFF. Profa. Substituta de Grego da UFF e do Curso de Letras da Universidade Estácio de Sá.

entendido como um período de transição da tirania para a democracia, e os poetas trágicos do V século a.C. deixam transparecer, em grande parte de sua obra, resquícios da ordem isonômica de Sólon, em 594 a.C., poeta lírico e legislador, que teria promulgado as primeiras leis escritas do mundo ocidental.

Esse momento de transição seria, na verdade, uma adaptação às reformas de Clístenes, empreendidas em 506 a.C., o que nos levaria a perceber um perfil conflituoso da sociedade ateniense e tendo seu correlativo nos questionamentos e ambigüidades do herói na obra trágica.

Dessa forma, esse artigo propõe-se estabelecer uma discussão historiográfica acerca das origens do Direito grego e do seu campo semântico, através de uma análise dos aspectos discursivos das tragédias do poeta Ésquilo, com o objetivo de focar essa ambigüidade do *lógos* trágico, o qual se adequa a esse momento de transição.

Segundo Aristóteles, a etimologia da palavra *drama* teria origens: dórica - *drân* e ática - *práttēin*, ambas com acepção de *agir*. Para Jean-Pierre Vernant, as dúvidas e incertezas quanto ao destino levariam o sujeito trágico ao ato de "*deliberar consigo mesmo*" antes de agir, promovendo uma ação, muitas vezes, de desafio ao destino (Vernant, 1988: 36-37).

A nova concepção do Direito deve-se, sobretudo, à sua secularização e à valorização da cidadania, bem como o espaço ganho pelo público em relação ao privado, e à valorização do homem e de seus atos em relação aos valores cristalizados dos antepassados. Para estes valores, Louis Gernet localiza as origens num comportamento, cujo fundamento seria a *obrigação delictual* e aponta para a palavra *χρεός* - *khreós*, *dívida* - como seu correlativo que implicaria o *constrangimento que pesa sobre o devedor*, ou seja, um compromisso, um dever de cunho religioso (Gernet, 1982).

No pensamento arcaico, Zeus teria outorgado aos homens duas virtudes diretamente ligadas a *Khreós*: *δικη* - *dike* e *αιδώς* - *aidos*, *justiça* e *reverência religiosa*, respectivamente. A partir desses dois conceitos, podemos compreender um tipo de comportamento em que a preocupação com a opinião pública regularia as formas de conduta social. A formação de grupamentos (quase familiares) chamados *frátrias* poderia estar ligada aos novos costumes que acabariam por fomentar as novas associações na região da Ática.

O conceito de *khreós*, estaria associado a um sentido mais antigo do Direito, que imputaria aos envolvidos não apenas o direito, mas também o dever de vingança, pois os laços internos da frátria seriam sedimentados pelo compromisso entre os indivíduos, que se utilizariam do *ερανος* - *éranos*, *empréstimo* ou *contribuição* para reforçá-los.

O confronto entre o Direito de Família e o Direito Novo dos Tribunais pode ser atestado em *Suplicantes*, tragédia grega de Ésquilo, encenada em 463 a.C., que mostra o valor da dívida, *khreós*, num contexto remoto e a sua inserção num jogo lingüístico elaborado pelo poeta trágico.

O mito representado é o de Dânao e de suas filhas, que fogem do Egito. Os fugitivos vão para a pólis de Argos e suplicam asilo ao rei Pelasgo, alegando um parentesco jônico. Entre a lei do parentesco e a possibilidade de uma guerra com o Egito, Pelasgo abstrai-se da decisão frente à soberania do tribunal do povo.

A freqüente ocorrência da palavra *khreós* mostra-nos a dívida em função de um parentesco reivindicado pelas Danaides, filhas de Dânao. Ao mesmo tempo em que o poeta imputa à cidade de Argos as novas leis pautadas na soberania do povo, coloca as Suplicantes numa posição de desconhecimento do processo de deliberação e de votação, pautando seu discurso nos costumes e leis do Direito Arcaico.

Na tragédia, a personagem do rei, personificada por Pelasgo, ao dirigir-se às estrangeiras menciona a falta de um *próxenos* para acompanhá-las; o *próxenos*, segundo Marcos Alvito P. de Souza (Souza, 1989) em seu artigo sobre a alteridade na Grécia, seria um cidadão escolhido pelos habitantes de uma determinada pólis para defender os interesses de seus habitantes em outra pólis. A proxenia seria considerada praticamente uma instituição a partir do V Século a.C.

A passagem a seguir mostra-nos o momento em que o coro dirige-se ao rei utilizando uma forma de tratamento, a qual reconheceria na pessoa do rei a sede do Estado e do governo:

Συ τοι πολις , συ δε το δημιον,
 πρυτανι ακριτω ων
 κρατυνει βωμον, εστιαν χθονος ,
 μονοψηφοισι νευμασιν σεθεν,
 μονοσκηπτροισι δ εν θρονοι χρεο

Tu és a pólis, tu és o povo, sendo chefe do Conselho Supremo (prýtanis) ordenas os sacrifícios, és a terra, deténs o único voto (monopséphoisi), deténs sozinho o cetro (monosképtroisi) no trono.

(vv. 370-374)

Pelasgo apresenta-se como o sujeito trágico por excelência, pois interpõe-se entre os dois Direitos, observando a *poluição - miasma*, que se sucederá caso não dê asilo às Danaides. O herói trágico encontra-se no conflito gerado pelo reconhecimento de práticas ligadas ao compromisso do indivíduo com o seu *genos* e sua *frátria*, ao mesmo tempo em que se reconhece fazendo parte de uma *comunidade política*, cujo vínculo pelo sangue e nascimento são suplantados pela pertença a um *demos*, uma espécie de comarca que se apresenta como uma nova divisão do corpo político da pólis de Atenas. O conflito do herói pode ser identificado na passagem que recortamos a seguir:

Εἰ μὲν γὰρ ὑμῖν μὴ τοῦ εκπράξω χρεο ,
μιασμ ελεξας .

Se não executo esta dívida, tu falas de uma desgraça que não está acima do meu alvo (de mim)

(vv. 472-473)

Ao considerarmos o contexto que subjaz a tragédia como um momento de transição de algumas práticas do Direito Arcaico para o dos Tribunais, percebemos que Ésquilo posiciona as Danaides numa situação de desconhecimento das novas leis, entremeando o seu discurso com palavras, cuja etimologia apresenta substratos lingüísticos do velho associados ao novo.

Vernant afirma que na boca das Danaides a palavra *krátos* participa do campo semântico de *bía - violência*, designando força brutal, opondo-se à justiça. Esta ambigüidade seria intencional, pois o foco da tragédia seria a interrogação sobre a verdadeira natureza do *krátos*, ou seja, definir se o poder se encontra no plano da persuasão ou da violência (Vernant, 1988: 31)

É significativa a forma como as Suplicantes, referem-se ao pai, Dânao, por exemplo, como sendo Βουλάρχος - *bularchos*, o primeiro no conselho (*bulé + arché*) e στασιάρχος - *stasiarchos*, chefe de facção (*stasis + arché*), nos versos 12 e 13; a palavra *bulé* refere-se ao contexto dos Tribunais. Vernant observa que a palavra *bulé* estaria ligada à "aspiração penetrada de razão", destinada à consumação do ato - *boulesis*. Da raiz *bul* - teríamos o verbo *búlomai*, designando o *querer* e participando do campo semântico do "desejo de agir", do qual fariam parte os verbos *buleuo*, *buleuomai* - *deliberar*.

Cynthia Farrar explica que, ainda no contexto arcaico, através de Hesíodo - *Os Trabalhos e os Dias* - poderíamos compreender a relação de trocas realizadas entre as grandes famílias. A imagem de reciprocidade emerge de uma prática de trocas fundada na *χάρις* - *kháris*, *gratidão* - e *φιλία* - *phília*, *amizade* entre iguais. Ela observa que este tipo de troca entre indivíduos existia entre membros de *οικοί* - *oikoi*, *propriedades* vizinhos, num contexto em que a oferta de presentes criava uma expectativa de "retorno" sob a forma de um benefício maior.

Podemos detectar essas práticas nos versos em que Dânao dirige-se às filhas para expor o resultado da votação que lhes conferiu asilo em Argos, mostrando a necessidade de se retribuir aos Argivos e aos deuses, oferecendo libações - *spondas*, a honra que lhes foi concedida.

Ω παιδε Αργειοισιν ευχεσθαι χρεων
 θυειν τε λειβειν θ ω θεοι Ολυμπιοι
 σπονδα , επει σωτηρε ου διχορροπω
 πραχθεντα προ του εγγενει φιλω

Oh filhas é necessário oferecer preces e
 libações (*spondas*), aos Argivos e aos Deuses,
 pois não se dividiram (*vacilaram*) em nos salvar
 (...) fazendo executar amigavelmente (*phílos*)
 por causa do parentesco (*engeneis*) - (vv. 980-984)

Dânao é um personagem igualmente ambíguo, visto que a sua compreensão da situação transita pelos dois Direitos. Primeiramente, o aspecto religioso ainda se faz presente,

mostrando que o processo de votação tem a sanção divina, pois não foi apenas o povo o responsável, mas os deuses também. Outro aspecto significativo é a unanimidade do povo, configurando uma convergência de interesses, e a coesão da *comunidade política*.

Finalmente, ele alude ao fato de que o argumento decisivo para convencer a Assembléia foi o compromisso face ao parentesco (*engeneis*), um aspecto significativo do Direito Arcaico que é retomado pelo tragediógrafo.

Possivelmente esse aspecto pode ter sido objeto de discussão na ágora, praça pública, face às novas alianças políticas estabelecidas por Atenas nesse período, bem como os recursos utilizados para a sua legitimação.

Cabe-nos, nesse momento, tecer alguns comentários quanto ao aspecto da honra no contexto pré-jurídico. A personagem Dânao constata que, através da votação favorável, lhe foi dada a sua *parte de honra* - *τιμιον γέρας* - *tímion géras* (v. 986). Neyde Theml afirma que o *géras* consiste num privilégio-ofício próprio de um rei, um direito que "*possibilita definir a formação de uma hierarquia social*".

Da mesma forma, a *timé* - *parte de honra* - é considerada como um presente de rei que diz respeito muito mais à honra do que ao patrimônio do herói. Segundo a autora, esses indivíduos só têm "*existência enquanto membros de um grupo, e como tal preservam seus direitos ou deixam de viver*" (Theml, 1995: 147).

Neste tipo de relação a contrapartida estreita os laços de amizade, implicando a retribuição e levando Dânao a proferir a sua gratidão aos Argivos:

χαριν σεβεσθαι τιμιωτεραν θεμι .

A gratidão (kharin) que nos levará a honrá-los ainda mais. (v. 990)

Gernet observa que nesses grupos a figura do βασιλευς - *basileus, rei* - detinha a θεμιστος - *themistos, sentença da justiça* - que, na verdade, consistia no próprio oráculo. Tal concepção está ligada à crença de uma virtude divina imputada à pessoa do rei, tendo no cetro a sua sede e, nas palavras, o valor de revelação.

A crença nessa figura divina permanece na fala das Danaides que se reportam freqüentemente ao rei utilizando o título de ἀνάξ Πελασγῶν – *anax Pelasgon, rei dos Pelasgos* e Ἀνάξ ἀνακτων – *anax anakton, Senhor dos Senhores*. N. Theml aponta para a diferença estabelecida no Sistema Político-Ideológico da Aristocracia Guerreira da *Iliada*, poema épico, em que o termo *anax* sobrepõe-se a *basileus* como o termo mais forte do poder. O próprio Zeus nunca seria designado por este último, pois ele reina soberanamente entre os deuses. Tal fato pode ser corroborado na tragédia citada acima, visto que as Danaides também emitem súplicas a Zeus, designando-o como *Zeus anax*.

O *anax* seria responsável pela maior parte das práticas religiosas, sendo que estas envolveriam libações - σπονσιοι - *spónsioi*, as quais consistiriam em formas de juramento para sacramentar as alianças entre o φιλοι - *phíloi*. Muitas vezes, esses rituais necessitavam de juramentos que reforçassem o apelo a uma divindade em especial. Neste caso, far-se-ia necessário a utilização da palavra oral para se explicitar. Esses *juramentos* eram denominados de ὄρκος - *horkos*. Moses I. Finley atesta que o juramento, dentro do contexto homérico, seria uma prova formal num litígio e que, no contexto clássico, quatrocentos anos depois, estaria reduzido a mera cerimônia, embora fosse ainda exigido de todas as testemunhas (Finley, 1985: 116).

Podemos detectar esta prática em outra tragédia de Ésquilo, *Sete contra Tebas*, encenada em 467 a.C., a qual apresenta uma disputa do governo da pólis de Tebas por dois irmãos, Etéocles e Polinices, filhos de Édipo Rei, que teria sido exilado. Na disputa, Etéocles teria ficado com o trono e Polinices, para se vingar, marcharia contra Tebas, levando mais seis heróis estrangeiros consigo. Na passagem que recortamos, o arauto, mensageiro, dirige-se a Etéocles para narrar os sacrifícios empreendidos pelos sete guerreiros ao mergulharem *as mãos* - χερσι - *khersi* (v. 44) no sangue do animal e *jurarem* - ὀρκωμοτήσαν – *horkomotésan* (v. 46) pelas divindades Ares (*deus da guerra*) e Enia (*deusa amiga do medo e do sangue*); seu objetivo era conseguir a benevolência dos deuses para derrubar a cidade de Cadmo. A alternativa seria a morrer, daí o sacrifício de sangue.

Como uma das principais práticas da sociedade grega arcaica, o esvaziamento de valor do *horkos*, atestado por Finley, pode ser detectado na representação do tribunal em *Eumênides*, outra tragédia do mesmo poeta, que trata de um julgamento de crime de sangue, encenada em

458 a.C. A obra trata do assassinato de Clitemnestra cometido por seu filho, Orestes, o qual é induzido pelo deus Apolo a vingar-se da mãe, já que esta teria assassinado Agamêmnon, seu marido e pai de Orestes. Nesse mito encontramos o sujeito trágico representado por Orestes, que se encontra num conflito ao ver-se obrigado a matar a própria mãe, para vingar a morte do pai. O herói trágico sabe que será perseguido pelas divindades que vingam o sangue materno derramado, as Erínias.

O tribunal é instaurado para o julgamento e presidido pela deusa Atena, deusa da justiça. Ao lado de Orestes estaria Apolo para defendê-lo, e do outro estariam as Erínias, as quais exigem que Orestes jure antes de ser julgado; mas o ato é vetado por Atená, que alega, no verso 432, que o juramento (*horkos*) não torna as coisas (*os ditos*) justas (*dikaia*) nem vitoriosas (*nikan*).

A característica fundamental do juramento é a sua oralidade, própria de sociedades arcaicas como a greco-romana. Observamos, portanto, o valor das palavras proferidas oralmente; um ato que pode ser detectado, no confronto das duas sociedades em questão, através da tragédia *Suplicantes*, em que a fala de Pelasgo atesta o valor desta prática:

οὐδ' ἐν πτυχῶν βιβλῶν κατεσφραγισμένα,
σαφὴ δ' ἀκούει ἐξ ἐλευθεροστομοῦ γλῶσση (...)
Nada (minhas palavras) está escrito em tábuas (o que)
escutas (provém) de uma boca livre para falar.
(vv. 947-949)

Podemos entrever, na passagem, uma certa ambigüidade de sentido, pois não devemos esquecer que é um discurso do V século remontando a um passado distante. Nesse sentido, observamos que as palavras proferidas pelo *basileus* são legitimadas pelo seu caráter divino e, portanto, próprias de uma sociedade arcaica, mas também nos remetem às práticas da oralidade nos Tribunais e Assembléias do V século a.C.

Na cidade de Atenas, por volta do Século VIII, estabeleceu-se gradativamente uma descentralização do poder, através da figura do *basileus*; tal poder estaria, antes, no período micênico, centralizado na figura do *anax*, passando, no período arcaico, às famílias mais

antigas, entre aquelas que possuíam mais terras, acabando por estabelecer o equilíbrio político na transição de um poder monárquico para uma oligarquia.

Os poderes eram divididos, antes de Sólon, entre nove arcontes: um *arconte eponymos*, que dava o nome ao ano, para datar os acontecimentos; um *arconte basileus*, chefe da religião; um *polemarchos*, ou comandante militar e seis *thesmothetai*, ou legisladores.

A oligarquia dos eupátridas, minoria dos bem-nascidos continuou a governar a Ática enquanto a concentração de terra intensificava-se com a prosperidade da classe mercantil e o endividamento dos camponeses.

No início do século VII, Drácon promove uma organização sistemática dos tribunais de sangue ordenando-os por categorias. Vernant, ao defini-los, o faz sob o ponto de vista do “sentimento coletivo”, e mostra que os crimes sujeitos à punição plena - *phónos hekoúsios* - seriam destinados ao Areópago; o *phónos akoúsios* - homicídios escusáveis seriam da competência do Paládio e os justificados - *phónos díkaios* - destinar-se-iam a Delfos.

Para o autor, as condições específicas do período arcaico construiriam uma concepção acerca do Direito fundada na distinção operada por uma consciência social entre o ato repreensível e o ato escusável, em oposição à moderna concepção do Direito, pautada na voluntariedade individual do ato.

Ato desprendido da vontade individual, o erro ou *hamartia* é um delírio, cuja ação contagiosa penetra a linhagem tornando o *genos* maldito. Até o período de Sólon, a justiça do *genos*, a honra lavada com sangue, constituía a forma do Direito conhecida e praticada na Ática. A justificativa religiosa para a morte violenta legitimava os conflitos que opunham as grandes famílias na disputa pelo poder e pela posse da terra.

A crise social levou os pequenos proprietários a perderem progressivamente suas terras e sua liberdade, justificando a intervenção de Sólon, legislador, no sentido de minimizar as hostilidades entre os cidadãos. A abolição das dívidas, juntamente com a libertação daqueles que perderam a liberdade em função delas, determinou, a partir de então, uma igualdade entre os cidadãos no plano político, complementando a igualdade já alcançada no âmbito militar, com a falange hoplita.

Claude Mossé afirma que a maior parte dos historiadores ao estudar a obra do legislador baseia-se na *Constituição de Atenas* de Aristóteles. Nessa perspectiva, encontraríamos

sob o nome de *dike* - *justiça* - a libertação da terra e dos homens empreendida por Sólon. Não podemos esquecer que Aristóteles, para denominar as classes que iriam, doravante, se opor, utiliza a mesma nomenclatura corrente de sua época (IV século): os *penetes* - pobres e os *plúsioi* - ricos. Independentemente da riqueza, para mostrar que a *dike* seria igual para todos, Sólon empregaria o termo θεσμοι – *thesmoi*, estabelecendo νομοι – *nomoi* - leis e uma πολιτεία – *politéia* constituição para todos.

No entanto, Claude Mossé afirma que os termos *nómos* e *politéia* seriam de uso recente (IV séc. a.C.) comparados à *thesmoi*, mais antigo, possivelmente da época de Homero (séc. VIII a.C.), referindo-se a leis não escritas e com um cunho sagrado, o que daria uma conotação divina à sua obra. As leis solonianas levariam a uma valorização da *comunidade política*, e o *miasma* que antes atingiria somente o indivíduo e o seu *genos*, passa a macular a pólis como um todo. No entanto, a autora atesta que as categorias do Direito propriamente dito teriam sido fixadas somente no curso do V século.

Para os Atenienses, essa legislação apresentaria um duplo aspecto: num primeiro plano, teriam sido estabelecidas normas no que tange ao Direito privado, ou seja, a família, o casamento, o dote e a herança, regulando as relações sociais fundamentais; já, num segundo plano, a modificação da *politéia*, com Clístenes, reorganizaria os poderes centrais da cidade, dando ao *demos* sua parte de *geras* - *honra*.

A antropóloga Catherine Darbo-Peschanski (Peschanski, 1996: 747) compreende certos traços da reforma de Sólon, a abolição das dívidas por exemplo, como uma interdição no movimento de aquisição ilimitada de riqueza. No entanto, ele não teria promovido uma redistribuição de terras, mantendo o desnível sócio-econômico e a idéia de que os homens não são dotados igualmente, não possuindo a mesma *τιμή* – *tymé*, *honra*, a qual implicaria bens materiais e a manutenção dos limites que distinguem os diversos *lotes* ou *dons* de cada indivíduo.

O regime de dons e contradons definia um *κοσμος* - *kosmos*, *ordem estável*, que perdurou até meados do Século VI. Sólon distinguiria duas maneiras de se obter tais dons: o dom dos deuses ou a aquisição desonesta; estes corresponderiam a dois tipos de posse: uma estável e duradoura, a outra fadada à ruína; uma conforme a ordem ou contribuindo para criá-la, a outra perturbadora e contrária a esta.

Essa visão possibilita-nos uma leitura em que a ordem divina dos dons ignora a ordem humana da ação; os deuses ou o destino decidem inteiramente a sorte dos homens, independentemente daquilo que estes últimos possam fazer para se conduzir. A Μοῖρα - *Moirá, destino* - ou *parte que cabe a cada um*, consiste no lote de dons atribuído aos homens pelos deuses. À ordem divina, *kosmos*, opõe-se a desordem, a qual seria gerada por uma situação em que o homem tomasse aquilo que não lhe foi dado pelos deuses, ou seja, cometesse uma injustiça - ἀδικα ἔργα - *adika erga*. Imediatamente a justiça, *dike*, seria mandada por Zeus para punir os culpados. Na lei soloniana essa injustiça poderia perdurar por gerações, em que os inocentes - ἀναιτιοὶ - *anaitioi*, pagariam a dívida.

Ésquilo nos mostra, na tragédia *Persas*, encenada em 458 a.C., reminiscências desse *direito de dons* soloniano. A tragédia conta a vitória dos Atenenses sobre os Persas, os quais foram liderados pelo rei Xerxes, na batalha naval da ilha de Salamina. Observamos, no entanto, que esse tipo de justiça arcaica é localizado não entre os gregos, mas entre o povo persa, na cidade de Susa, onde o poeta localiza a ação.

εἰς οὐτε τιμὴν Ζεὺ ἀναξ τὴνδ ὠπάσεν,
 ἐν ἀνδρ ἀπάσῃ Ἀσιδος μηλοτροφου
 τάγειν, ἔχοντα σκηπτρον εὐθυνηριον.
 Zeus anax concedeu a um homem o comando
 da Ásia que alimenta rebanhos, dando o cetro
 que governa. (vs. 762 - 764)

Na seqüência, Ésquilo aponta para o fato do poder na Ásia ser hereditário, tendo o primeiro governante, Medo, recebido o cetro de Zeus (essa forma de estabelecer o poder contrapõe-se ao governo exercido pelo *demos*). O elo que ligaria o dom / poder à cadeia de sucessão teria sido rompido por Xerxes ao cometer a *hybris*.

θνητὸ ὦν θεῶν τε πάντων ὡετ οὐκ
 εὐβουλίᾳ καὶ Ποσειδῶνον κρατήσῃν (...)
 Sendo mortal pensou mal em querer dominar
 não somente todos os deuses mas também

Poseidon. (vs. 749 - 750)

Na visão persa, que é o ponto de vista adotado pelo poeta, o povo de Susa reconheceria a invencibilidade dos gregos também como um dom divino. Ao ser questionado pelo coro sobre como deveria agir em tal circunstância, o espectro de Dario aconselha a não levar mais a guerra aos gregos:

αυτη γαρ η γη ξυμμαχο κεινοι πελει.
 "(pois) a própria terra como aliada move-se para eles (a seu favor)"
 (v. 792)

Esta tragédia foi encenada nove anos antes de *Suplicantes* e, como podemos perceber, a posição do poeta, no que tange ao desconhecimento do Direito dos Tribunais por parte dos *não-gregos* (bárbaros), permaneceu. Baseados nos estudos de Lucien Goldmann, vemos que a encenação da tragédia no contexto ateniense leva-nos à crença de que o regime de dons e contra-dons, a sanção dos deuses, o *miasma*, ou maldição do genos são valores que conviviam com as práticas dos tribunais, com os processos de deliberação e de votação.

Acreditamos que o período de Ésquilo (a primeira metade do V século), manteve-se estreitamente ligado à visão soloniana, apesar das reformas institucionais de Clístenes, pois o poeta, ao colocar os persas num plano de desconhecimento das práticas de votação, demarca a diferença entre dois mundos e, conseqüentemente, dois Direitos: o Direito Arcaico fundado nos dons divinos e o Direito dos homens, pautado na prática dos Tribunais. No entanto, a tragicidade do homem grego do V Século seria a de tornar-se ponto de interseção desses dois mundos.

Enquanto Plutarco credita a Sólon a criação do Areópago, Aristóteles resume a obra política soloniana em três aspectos: o estabelecimento das classes censitárias baseadas no valor da riqueza (*pentacosimedimnos, híppeis, zeugítas, thetes*), a organização do poder judiciário dentro da cidade e a criação da βουλή - *Bulé dos Quatrocentos*. Finley observa que este fato marcou uma ruptura com os direitos exclusivos de uma ordem hereditária, de uma nobreza de nascimento, o que não impediu que as famílias aristocráticas predomassem na nova classe dominante determinada pela riqueza.

Para Aristóteles as inovações político-institucionais de Sólon desencadeariam um distanciamento cada vez maior do conselho do centro da política, visto que ele criaria, baseado no censo, um novo e ativo direito de cidadania, cujos beneficiados deveriam participar de algum "*organismo*". A Assembléia, por exemplo, elegia os funcionários, tomava decisões e pronunciava sentença, dependendo do caso jurídico. Mas à frente dessa instituição popular foi posto, como órgão especial, a *bulé* que consistia num comitê de membros eleitos anualmente, provenientes das quatro *philai* gentílicas antigas.

O tribunal do povo recebeu, assim, o encargo de dirigir a si mesmo, adquirindo iniciativas políticas, fazendo com que o Areópago fosse privado de parte de suas atribuições. Todavia, como seus membros eram vitalícios, o seu peso e importância levaram-no à continuidade de algumas deliberações, tais como: certas tarefas jurídicas formais no campo da vigilância, da constituição e as mortes por homicídio.

A desarticulação política do Areópago pode ser tida como uma das transformações sociais mais expressivas do contexto ateniense. Aristóteles observa que a liderança do Areópago foi perdendo aos poucos suas prerrogativas políticas, as quais foram distribuídas entre outras instituições, especialmente a *Bulé dos Quinhentos*.

ἡ πολιτεία προεστῶτων τῶν Ἀρεοπαγῶν,
καίπερ υποφερομένη κατὰ μικρὸν
A Constituição estava sob a liderança dos Areopagitas,
embora fosse subtraída aos poucos.
(Aristóteles, Constituição de Atenas XXV)

O filósofo grego afirma que o Areópago tinha uma influência determinante, pois podia tanto apoiar quanto contestar um político. Apesar de ser um período de graves tensões, Aristóteles estima que o conselho aristocrático teria realmente governado a cidade entre 478 e 461. No entanto, não se pode assegurar que a bipolaridade da vida pública estivesse determinada, visto que Temístocles - principal estrategista da batalha de Salamina, mesmo apoiado pelas classes mais pobres, era uma Areopagita.

As reformas de Efialtes, promulgadas em 462 a.C., levariam a essa minimização dos poderes do Conselho e, mais tarde, a política empreendida por Péricles permitiria uma maior participação do ateniense de poucos recursos nas decisões da Assembléia.

Εποησε δε και μισθοφορα τα δικαστηρια Περικλη πρωτο
Péricles foi o primeiro a dar o *mysthós* aos tribunais.
(Aristóteles, Constituição de Atenas, XXVII)

Através da tragédia *Eumênides* podemos visualizar um processo de julgamento e a constituição de um tribunal, pois ela apresenta uma narrativa mitológica, cuja temática consiste no julgamento de um crime de sangue. Recortamos uma seqüência em que a deusa Atená instaura um tribunal para o julgamento de Orestes. O motivo, crime de sangue entre famílias aristocráticas, bem como a composição do tribunal, remete-nos ao tribunal do Areópago, que, historicamente, havia sido destituído de suas principais atribuições quando a tragédia foi encenada.

Em seus estudos, Vernant contraria a posição de alguns mitólogos que vêem a mácula como uma doença ou perturbação pertencente somente à pessoa do assassino. Para o autor, no V Séc. a.C., a mácula do praticante de homicídio deter-se-ia à fronteira de seu país. Desde que ele (Orestes) deixasse de pisar a terra de sua cidade, encontrar-se-ia puro, como se deixasse a maculação atrás de si, ligada aos lugares assombrados por sua vítima. Assim sendo, podemos compreender o por quê de Orestes ser julgado em outra cidade, na de Palás Atená, por exemplo.

Na passagem a seguir, observamos o procedimento de Atená que parte em direção à cidade com o propósito de escolher os juízes.

φονων δικαστα ορκιου αιρουμενη
Juízes com juramentos de sangue serão escolhidos (v. 483)

Usando o verbo na voz médio-passiva, a deusa deixa transparecer seu interesse na escolha, imprimindo, dessa forma, um caráter divino ao tribunal. Ratificando a sua escolha, a

deusa ainda proclama que eles serão escolhidos *dos meus cidadãos* (v. 487). É significativo o uso da expressão *ta béltata* que $\text{κοδ αστων των εμων τα βελτατα}$ – *entre os melhores* corresponde ao grau superlativo do adjetivo *agathós* - *bom*, adjetivo com o qual se qualificava os bem-nascidos (*kalós kai ágathos*).

Observamos que não somente o rei, mas os deuses, haviam cessado de emitir decretos. Gernet afirma que a tragédia *Eumênides* celebra a fundação do Areópago, o tribunal para as causas de morte : "*um acontecimento lendário em que os Atenienses encontrariam um dos títulos mais autênticos de sua glória*". O verbo δικαζειν – *dikazein, fazer justiça (julgar)* está ligado ao alto magistrado, chamado ainda de rei que, no entanto, não julga ; no período arcaico, convocava-se para o julgamento membros para compor o tribunal.

Podemos perceber, com isso, que diferentemente de Hesíodo, Sólon transpôs para a esfera *política* (no sentido de *assuntos ligados à pólis*) os fenômenos que antes eram tratados somente no plano divino. Sólon imprimiria, portanto, uma realidade histórica aos fatos, pois um novo sistema de valores configurava uma nova ordem. Antes de legislador, ele teria sido o "*criador da ordem*". A tragédia está ancorada nos assuntos humanos e nas potências divinas. O criminoso procede por dupla motivação: vontade e potências divinas.

A concepção de Sólon acerca do poder público fundamentava-se na crença de que ele deveria ser acessível a todos e cada um seria convertido no agente responsável da força política e das tarefas estatais. A sua atividade se encontra no ponto de interseção de duas direções: uma orientação no sentido de um pan-helenismo e outra consistindo numa especificidade ateniense no âmbito da organização e administração da pólis. Especialmente na Ática, observou-se um ordenamento político que passou do domínio da aristocracia tradicional à competência de um grupo social mais amplo, no qual centrava-se a existência política e social dos indivíduos, fundamentando a nova comunidade e convertendo-a em cidadãos, ou seja a "*pólis dos politai*".

Concebemos na política empreendida por Sólon os primeiros indícios da construção de uma *identidade política ateniense*, que no final do VI e início do V Séculos teria sido suplantada por uma *identidade helênica*, face às guerras médicas. Tal "*desvio*", entretanto, não teria sido capaz de romper o processo já iniciado no período arcaico, mas teria tido sua continuidade com o afastamento da ameaça persa e a consolidação da hegemonia de Atenas no mar Egeu, durante a primeira metade do V século a.C.

George Thomson (Thomson, 1970) analisa este período como sendo a transição de uma economia primitiva para uma economia monetária, baseada na escravidão. Dessa maneira, operar-se-ia uma mudança no quadro político-social, visto que, da tribo primitiva à pólis mercantil, a terra, antes bem comum, passaria a ser propriedade privada, sendo-lhe atribuída um valor de mercadoria, o mesmo ocorrendo com o escravo. Para o autor, o grupo social mais beneficiado com as reformas de Sólon seria o dos mercadores e artesãos, o que, de certa forma, enquadra-se no arcabouço ideológico da época, que teria em Pitágoras o sentido da "*meia medida*" como harmonia dos contrários.

É necessário não esquecer que Sólon não efetivou uma redistribuição de riquezas e que a camada mais pobre da população, os *thetes*, manteve-se afastada das diversas magistraturas. Ele era um homem da antiga aristocracia, um educador interessado em modelar um povo apolítico segundo a imagem do grupo social até então dominante. Todavia, sob essa ideologia, podemos ver uma realidade social: os interesses direcionados para o ganho e o proveito, uma utilização econômica dos excedentes e o advento da moeda que romperia, mais tarde, com a antiga estrutura sócio-política.

Depois das reformas de Clístenes (508-506 a.C.) qualquer Ateniense teria de, necessariamente, pertencer a quatro organizações: *o demos*, *a trítia*, *a tribo* e *a frátria*, além da pólis. Um grupo de *demos* formaria uma *trítia*, a qual associando-se a mais duas formaria uma *tribo*, ou seja, da montanha, da planície e do litoral. Todavia, torna-se necessário entendermos o valor e função de cada uma dessas organizações.

A organização política da Ática firmava-se, primeiramente, sobre bases religiosas. Cada família pertencia a uma *tribo*, cujos membros se proclamavam descendentes da mesma divindade heróica; adoravam o mesmo deus, reuniam-se nas mesmas cerimônias religiosas, possuíam um arconte e um tesoureiro comuns. Impunham-se obrigações de defesa e auxílio mútuo e partilhavam do mesmo cemitério tribal. No que tange à vida religiosa, o *demos* consistia na organização mais importante, pois tinha além de seus próprios santuários um programa ritualístico de sacrifícios durante todo o ano.

Sobre a organização em *trítias*, nada sabemos a não ser que ela poderia conter de um a sete *demos*. Cada uma das três *trítias*, que formavam uma tribo, provinham de regiões básicas, ou seja, cidade, litoral e planície.

As funções da *tribo* seriam essencialmente políticas e militares, o que não impedia o seu envolvimento em algumas atividades religiosas, visto que, nas Panatenéias e Dionisiacas Urbanas, os membros dos coros das tragédias eram provenientes das tribos.

Todo homem ateniense pertencia a uma associação hereditária conhecida como *frátria*, e no período clássico ainda se poderia perceber os rituais de admissão do candidato como membro, bem como seu reconhecimento como cidadão, o que nos mostra não apenas a função da *frátria*, mas, face ao seu caráter político, sua principal razão de ser.

As *frátrias* geralmente honravam, em seus rituais, heróis e deuses específicos, ligados aos seus principais interesses: *Apolo Patroos* e *Zeus Xenios* para questões de cidadania; *Cephisus*, *Leto* e *Artemis Orthosia* para o nascimento e saúde dos futuros integrantes.

O *genos* e *orgeones* também eram grupos minoritários de origem hereditária que correspondem a subdivisões da *frátria*. Além de um rigoroso critério de aceitação (baseado na herança), sua especificidade recaía sobre o culto em honra a um herói local.

Uma outra forma de associação hereditária consiste numa liga local unindo vários *demos*. O exemplo mais conhecido diz respeito à Tetrapolis Marathoniana - organização em grupo de quatro localidades, ou *demos de Clístenes*, como eles se chamaram mais tarde: *Marathona*, *Tricorynthus*, *Oinoe*, *Probalinthus*. Possuíam um calendário específico de sacrifícios contendo seus ritos de comunhão. Dessa forma, a liga era um nível extra de associação encaixada na estrutura religiosa dos *demos*.

Podemos observar que as reformas de Clístenes não modificaram a base religiosa em que se fundamentava a unidade administrativa, pois a estrutura anterior distribuída em quatro tribos de origem jônia era constituída não da unidade administrativa do *demos*, mas dos *naukraries*, também de cunho religioso. Aristóteles aponta, na *Constituição de Atenas*, para as reminiscências das tribos ainda no IV século a.C., atuando nos crimes de homicídio principalmente (Aristóteles, LVII).

Finley concorda que Clístenes substituiu o nascimento pela localidade, como base para relações e controle político; o *demos* seria a *comunidade vicinal*, da qual as carreiras políticas eram lançadas, com base nas classes censitárias (Finley, 1985: 40).

Esses dados nos levam a crer que as reformas significativas operadas na Ática, na verdade, foram produto de Sólon ao estabelecer a igualdade dos cidadãos com a liberdade. As

antigas tribos também eram formadas por *trítias*, cuja função religiosa levava os indivíduos a participarem dos festivais do conjunto da cidade.

No entanto, as novas *tribos* afetaram as *frátrias*, as quais eram, aparentemente, subdivisões das velhas *tribos* e formavam um conjunto nos festivais públicos como organização tribal. Dentro das novas *tribos*, a unidade mínima era o *demos*, em muitos dos quais os membros de uma determinada *frátria*, normalmente, teriam sido dispersos.

Se o principal aspecto das associações foi mantido, em que especificamente consistiriam as reformas de Clístenes, ou melhor, qual teria sido a reforma propriamente dita de Clístenes? Pesquisadores acreditam que ele teria dissolvido a unidade das antigas associações locais numa outra distribuição com um propósito político e militar, criando o culto das *trítias* de forma a competir com as outras estruturas religiosas tradicionais.

Num certo sentido, a nova ordem Clísteniana era racional, abstrata, geométrica e secular. Nenhuma *tribo* era efetivamente diferente da outra, mas todas estavam associadas ao culto de um herói epônimo escolhido por Apolo de Delfos. Este seria um dos aspectos mais significativos das reformas de Clístenes: a reformulação dos cultos. As antigas *tribos* jônias estariam ligadas aos mitos remotos e linhagens divinas, as quais teriam gerado as antigas aristocracias proeminentes do período arcaico. Clístenes teria substituído os cultos a essas divindades por uma lista de 100 heróis, sancionada por Apolo de Delfos, sendo a maioria autóctones. Dessa forma, os *demoi* passariam a cultuar os novos heróis, esvaziando o poder das grandes famílias.

A *Bulé dos Quinhentos*, uma organização representativa de todas as tribos, numa proporção de 50 membros sorteados por *tribo*, manteve os rituais coletivos em honra aos epônimos. Cada Ateniese fazia parte de um grupo dedicado a Delfos. O herói também seria reconhecido como *αρχηγετα* - *archegetes* ou *archegos*, um termo cuja etimologia está ligada à *αρχη* - *arkhé*, *origem* e *ηγεομαι* - *hegeomai*, *conduzir*.

Ésquilo utiliza essas denominações em *Suplicantes* e *Sete contra Tebas*. Na primeira, não apenas Dânao se refere ao rei, mas o próprio Pelasgo se autodenomina *archegétes* e *ánaktos*, *chefe supremo deste país* e *senhor dos senhores*, respectivamente. A autoctonia do povo é expressa através do herói epônimo *Palaichthonos*, filho da Terra.

του γηγενου γαρ ειμ εγω Παλαιχθονο
 ινι Πελασγο , τησδε γη αρχηγετη
 εμου δ ανακτο ευλογω επωνυμον
 γενο Πελασγων τηνδε καρπουται χθονα
 Eu sou Pelasgo, filho de Palaichthonos, o nascido
 da terra, chefe fundador desta terra (archegetes):
 senhor dos senhores (anaktos) racionalmente epônimo
 do genos dos Pelasgos (genos Pelasgon) fruto
 produzido da terra. (vv. 249-253)

O herói epônimo torna-se, portanto, a base religiosa da *Bulé dos Quinhentos* do V Século, a qual estaria consolidando sua posição no quadro institucional da pólis. À eleição do tribunal - prática anterior às reformas de Clístenes - sucede o sorteio de membros da Ática para compor os tribunais que, como prerrogativas, teriam os assuntos militares, jurídicos e religiosos.

Depois do Areópago, a *Bulé* consistia no conselho mais expressivo, ao qual estariam relacionados todos os procedimentos da *praxis política*, que abarcariam não apenas a ação de deliberar - βουλευω - *buleuo* (*Agamêmnon*, v. 846) mas também conselhos e resoluções - βουλευμασιν - *buleumasin* (*Eumênides*, v. 593).

Outro aspecto que nos levaria à suposição de que o momento esquiliano poderia ser considerado de transição, consiste no vocabulário utilizado pelo poeta para designar os tribunais constituídos. Não atestamos em seu vocabulário a palavra εκκλησια - *ekklesia*, *assembléia*, da qual todos os cidadãos, incluindo os thetes poderiam participar. À exceção do Areópago que é mencionado em *Eumênides*, a designação será sempre através de um vocábulo derivado de *Bulé*, como é o caso de βουλευτηριον - *buleutérion*, *tribunal* (*Eum*, v. 704) e seus juízes seriam designados como - δικαστα - *diskastás* (*Eum*. v. 483).

Claude Mossé (Mossé, 1985: 45) afirma que havia restrições censitárias para algumas magistraturas e que os poderes da *ekklesia* estavam limitados pelos da *Bulé dos Quinhentos*, órgão ao qual, possivelmente, estariam vetados os thetes.

Torna-se difícil, em nossas fontes, determinar a que *Bulé* Ésquilo se referiria: a *Bulé dos Quatrocentos* (Soloniana) ou à *Bulé* de Clístenes. Quanto ao processo de votação, este seria através do voto de urna ou estendendo a mão direita. Atestamos em sua obra as duas

possibilidades, no entanto, não pudemos definir qual processo seria utilizado exclusivamente pela *Bulé*.

É significativo, todavia, que a presença da *Bulé* marque a tragédia esquiliana, levando-nos a configurar um quadro de exclusão das camadas mais pobres da população, no que tange à ação de deliberar. Esse quadro nos permite supor que o rompimento com a concepção soloniana dá-se efetivamente, quando, através das reformas de Efialtes, a *ekklesia* e o Tribunal dos heliastas herdaram a maior parte das atribuições do Areópago.

Ligada à prática dos Tribunais e muito presente na obra esquiliana é a utilização das mãos como símbolo representativo da justiça, *dike*, que tem sua origem nos primórdios do período arcaico, mas mantém-se presente no contexto dos tribunais.

Como foi salientado anteriormente, Louis Gernet observa nos rituais de sangue, envolvendo juramento, o mergulho das mãos para selar compromissos e alianças num campo em que o Direito (Arcaico) reconhecia o aspecto divino na relação e, portanto, uma justiça legitimada pelos deuses.

Dos rituais arcaicos para o Direito Novo do V Século, percebemos a mão mantendo-se como instrumento de justiça, atestado nos versos de *Agamêmnon*:

δεξια χερο εργον δικαια τεκτονο

Morto por obra da mão direita justa industriosa. (v. 1405 - 1406)

Esses versos são proferidos por Clitemnestra ao justificar seu crime junto aos anciãos. A justiça realizada através das mãos mostra-se presente na fala de Orestes, quando este, interpelado pelo coro, assume o seu ato:

Λεγω ξιφουλκω χειρι προ δερην τεμων

Digo: a mão cortante com a espada contra a garganta (Eum., v. 592)

O verbo *temno*, no entanto, possui uma significação mais ampla, visto que pode ser concebido como o ato de matar para “fazer um juramento” ou “sancionar um pacto”. Geralmente as

vítimas de um sacrifício são mortas com o corte na garganta. Seria o caso de Orestes sacrificar a sua mãe para cumprir um juramento de sangue. Todavia, a mesma mão que comete o assassinato em nome de *Dike* precisa ser purificada.

ουκ ειμι προστροπαιο , ουδ εχων μυσο
 προ χειρι τημη το σον εφεζομην βρετα
 Não sou um suplicante culpável, sentado ao pé de sua estátua,
 nem a infâmia está em minha mão. (Eum., vv. 445-446)

O herói purificou suas mãos com a água lustral para dirigir-se ao tribunal para ser julgado. Percebemos que a correlação das mãos com a *praxis* da justiça mantém-se nos tribunais do V Século, sem perder o caráter divino, pois as mãos dos mortais estarão sempre sujeitas à vontade dos deuses. Em *Agamêmnon*, observamos uma passagem bastante significativa e que corrobora esta simbologia; Agamêmnon fala sobre o fim trágico de Tróia:

ε αιματηρον τευχο ου διχορροπω
 ψηφου εθεντο , τω δ εναντιω κυτει
 ελπι προσηει χειρο ου πληρουμενω
 καπνω δ αλουσα . νυν ετ ευσημο πολι
 (os deuses) depositam o voto sem vacilação na urna sangrenta
 a esperança se aproxima da mão que não está cheia (de votos)
 a (mão) que está em frente (à esperança) está vazia. (vv.)

Se em *Agamêmnon* temos o voto de urna e uma ênfase na mão que o deposita, já transparecendo, nesse ato, uma certa conotação de autoria-individualidade e de responsabilidade pelo voto, em *Eumênides* estabelece-se uma relação direta das mãos com a justiça e da responsabilidade do juiz, ao ser usado o voto através da mão "que se ergue no ar". Esse aspecto torna-se claro na passagem a seguir, quando Atená se dirige ao corpo de juízes:

ορθουσθαι δε χρη
 και ψηφον αιρειν και διαγωναι δικην
 αιδουμενου τον ορκον. Ειρηται λογο .

É necessário jurar e erguer o voto no ar e decidir o processo
respeitando o juramento feito. E tenho dito. (Eum., vv. 708-710)

O sentido do verbo *airein* (*levantar, erguer*), empregado no verso 709, está estritamente ligado à *pséphon* (*voto*), sugerindo um processo de votação, cuja prática seria *erguer a mão*. Este tribunal ainda estaria ligado às classes censitárias e, portanto, não abrangendo as camadas mais pobres, como pudemos atestar com a escolha, efetuada pela deusa: *dos melhores cidadãos* para compô-lo. Podemos estabelecer um aspecto significativo em relação ao poeta e à prática dos tribunais: a importância dada, por ele, ao tribunal da *Bulé* e uma prática de votação, em que *erguer a mão (direita)* seria o voto favorável.

Ainda em *Eumênides*, a mão que é erguida em favor de Orestes é a mesma que arrebatada das mãos das Erínias o seu privilégio, a sua honra e as suas leis; são as mãos do Direito Novo sucedendo às mãos que praticavam a justiça no Direito Arcaico.

Ιω θεοι νεωτεροι,
παλαιου νομου
καθιππασασθε κακ χειρων ειλεσθε μου
Oh deuses mais jovens arrançais as leis antigas de minhas mãos.
(Eum., v. 807-809)

A deusa Atená legitima a prática do tribunal, tornando-se centro promotor da justiça suplantando, inclusive, o Oráculo de Delfos tido, até então, como a máxima autoridade religiosa da Grécia. Oportunamente, a deusa seria representada com o escudo e a lança em suas mãos, equipamento militar específico da falange hoplita a qual, no V Século, consolidaria a sua conquista do direito de falar - *isegoria* - e a igualdade perante às leis - *isonomia*. Para Vernant, a guerra seria da alçada do Estado, exclusivamente pública, portanto.

"A guerra é a mesma cidade em sua face voltada para fora, a atividade do mesmo grupo de cidadãos confrontando dessa vez com o que não é dele, o estrangeiro, isto é, geralmente de outras cidades." (Vernant, 1999: 39).

Entenderíamos essa formação militar atrelada à vida pública, não havendo, dessa maneira, um exército profissional, ou a presença de mercenários estrangeiros, nem categorias de cidadãos dedicados especialmente à carreira das armas; a organização militar se inscreveria sem corte no exato prolongamento da organização cívica.

Detienne e Vernant concordam que a reforma hoplítica seria uma prática de combate que acabaria por integrar a guerra na política, dando ao personagem do guerreiro o aspecto de cidadão (Vernant, 1999: 21). O Direito amalgama-se à política e à guerra, pois o hoplita é aquele que luta, julga e define o destino de sua pólis.

Bibliografia:

- ARISTOTE. *Constitution d' Athènes*. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1996.
- ARENDRT, Hannah. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BAKER, Ernest. *Teoria Política Grega*. Brasília: UnB, 1978.
- BALANDIER, Georges. *O Poder em cena*. Trad. de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Ed. da UnB, 1982, pp. 6-12.
- BASLEZ, Marie-Françoise. *Armées et Sociétés de la Grèce Classique*. Paris: Ed. Errance, 1999.
- _____. *Histoire politique du monde grec antique*. Paris: Nathan, 2ª ed., 1999.
- BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política - filosofia política e as lições dos Clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S. *A cidade-Estado na Antiguidade clássica*. São Paulo: Ed. Ática, 1985.
- _____. *As relações entre Estado e sociedade na Antiguidade e na Alta Idade Média*. In: *Ensaio Racionalistas*, Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- COHEN, David. *Law, Violence and Community in Classical Athens*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- DARBO-PESCHANSKI, Catherine. *Condition Politique - Fondements de la politique dans la Grèce archaïque et classique*. In: *L'Invention du Politique - Anthropologie et Politique en Grèce*. Annales: Histoire, Sciences Sociales, 51º Année, no. 4, Juillet-Août, 1996.
- DETIENNE, Marcel. *La phalange, problèmes et controverses - In: Vernant, J-P (dir.) - Problème de la Guerre en Grèce Ancienne* - Paris: ed. Mouton, 1968.
- FINLEY, Moses I.. *A Política no Mundo Antigo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- _____. *Democracia Antiga e Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

- GERNET, Louis. *Droit et Institutions en Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982.
- JAEGER, Werner. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 2ª ed. 1989.
- LORAU, Nicole. *Nas origens da democracia - Sobre a "transparência" democrática*, Paris: 1980.
- MOSSÉ, Claude . *Politique et Société en Grèce Ancienne - Le "Modele" Athénien* France: Aubier, 1999.
- _____. *Comment s'élabore un mythe politique: Solon, "père fondateur" de la démocratie athénienne*. In: *Idéologie et Politique - Annales Économies - Sociétés - Civilisations*, 34º Année - n. 3
- _____. *Atenas - a história de uma democracia*. Brasília: UnB, 3ªed., 1997.
- _____. *As Instituições Gregas*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- RIVAS, Hernan A Ortíz. *La Especulación Iusfilosófica en Grecia Antigua, desde Homero hasta Platón*. Bogotá -Colmbia: Editorial Temis, 1990.
- RUBY, Christian. *Introdução à Filosofia Política*. São Paulo: UNESP, 1998.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*, 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1995.
- THEML, Neyde. *O público e o privado na Grécia - o modelo ateniense*. Rio de Janeiro: Sete Letras, 1998.
- TRABULSI, J. A. Dabdab. *Ensaio sobre a Mobilização Política na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- _____. *La Grèce pour penser l'avenir*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- _____. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, Volume II. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *A Democracia Grega - Ensaios de Historiografia Antiga e Moderna*. Lisboa: Dom Quixote, 1993.