

## Mácula e contágio: a peste como resultado do miasma em Édipo Rei

*Pollution and contagion: the plague as a result of  
miasma in Oedipus King*

### RESUMO

O presente artigo busca analisar a maneira pela qual a noção de miasma se mostra indispensável para a compreensão do contágio e da peste em Édipo Rei. Para tanto, tratar-se-á de alguns excertos homéricos que demonstram a relação dos personagens com a purificação das mãos antes de ações cultuais, de um lado e, de outro lado, a abordagem que Ésquilo e Sófocles conferem sobre as noções de pureza e impureza. Por fim, será aprofundada a dimensão catastrófica que o miasma pode alcançar, por meio da tragédia Édipo Rei. Desse modo, busca-se sustentar a tese de que a peste contagiosa, em Édipo Rei, é fruto da própria sujeira do personagem-título, sujeira essa para a qual Édipo não providenciou uma limpeza adequada. Nesse sentido, procura-se desvincular da peça a noção de castigo divino, para sustentar que, na tragédia, o sangue possui extrema força como veículo de contaminação.

**Palavras-chave:** Miasma – Peste – Contágio – Pureza – Impureza.

### ABSTRACT

This paper aims at analysing the way through which the notion of miasma can be considered as indispensable to understand both contagion and the plague in Oedipus Rex. First, one analyses some Homeric excerpts that demonstrate the relation of the characters with the purification of the hands before worship actions and also Aeschylus and Sophocles' approach to the notions of purity and impurity. Then, one analyses the catastrophic dimension that the miasma bears in Oedipus Rex. By doing so, one sustains the thesis that contagious plague in the latter is due to Oedipus' dirtiness to which he did not seek proper cleansing. Hence, one seeks to disengage the play from the notion of divine punishment showing that the blood is an extremely powerful source of contamination.

**Keywords:** Miasma – Plague – Contagion – Purity – Impurity.

\* Doutora em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Professora de História de Filosofia Antiga e de Ensino de Filosofia do curso de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. CV: <http://lattes.cnpq.br/0419961256610891>

**D**entre as tragédias gregas escritas e encenadas durante o período clássico, certamente aquela que obteve maior número de adaptações nos palcos do mundo foi *Édipo Rei*, de Sófocles. Desde Sêneca até hoje, a peça continua a ser revisitada e comove cada novo espectador que se confronta com a incerteza de suas próprias origens. Ademais, para além do teatro, a interpretação da saga familiar dos personagens Édipo, Laio e Jocasta, sob a perspectiva da estrutura do inconsciente, ajudou a definir os contornos da teoria freudiana, inaugurando uma tradição psicanalítica calcada no denominado Complexo de Édipo<sup>1</sup> para o qual, em certo sentido, os laços familiares possibilitam a explicação do direcionamento dos desejos dos indivíduos, bem como de suas neuroses, repressões e castrações. Entretanto, a partir do influxo dos movimentos de maio de 1968, os filósofos franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari aprofundam o debate filosófico que cerca a psicanálise, desenvolvendo o conceito de esquizoanálise. Este, ao compreender a psicanálise como engrenagem importante para a manutenção da máquina capitalista, desloca Édipo da família para o campo da sociedade e, portanto, ele é o efeito e não causa (como queria Freud). Em outros termos, a esquizoanálise reivindica para a sociedade capitalista o papel preponderante que ela desempenha na formação do inconsciente, bem como do arcabouço de neuroses sob as quais os sujeitos se encontram vinculados. Assim,

*A criança é um ser metafísico. Como no cogito cartesiano, os pais nada têm a ver com isso. E é um engano confundir o fato de a questão ser reportada aos pais (no sentido de relatada, expressa) com a ideia de relacionar-se com eles (no sentido de uma relação natural com eles). Enquadrando a vida da criança no Édipo, fazendo das relações familiares a mediação universal da infância, estamos condenados a desconhecer a produção do próprio inconsciente e os mecanismos coletivos que incidem diretamente no inconsciente, em especial todo o jogo do recalçamento originário, das máquinas desejantes e do corpo sem órgãos. Porque o inconsciente é órfão, e produz-se a si próprio no seio da identidade da natureza e do homem. A autoprodução do inconsciente surge no ponto preciso em que o sujeito do cogito cartesiano se descobria sem pais, ali também onde o pensador socialista descobria na produção a unidade do homem e da natureza, ali onde o ciclo descobre sua independência frente à regressão parental indefinida. (Deleuze; Guattari, 2010, p. 69).*

Desse modo, as investigações deleuzianas removem das questões familiares o foco da análise de Édipo e sua parentela, para uma compreensão do inconsciente. Contudo, a despeito dessa empreitada, as adaptações e releituras da família tebana, nas mais diversas manifestações acadêmicas e artísticas, continuam a conferir destaque ao

<sup>1</sup> Como sugestão para o aprofundamento na teoria que cerca o Complexo de Édipo, ver *A interpretação dos sonhos*, de Sigmund Freud (2019) e o *Seminário 5: As formações do Inconsciente*, de Jacques Lacan (1999). Para edições em língua portuguesa, ver as referências bibliográficas.

cerne da relação do tirano de Tebas com a mãe e o pai.<sup>2</sup>

Ora, no cinema, a tragédia de Sófocles tornou-se um ícone cult por meio das mãos de Pier Paolo Pasolini que, em *Edipo Re* (1967), de modo dual, retrata um jovem Édipo moderno "apaixonado pela mãe" e "rival do pai", e outro-mesmo tirano da lendária Tebas. Na pintura, em meio à vastíssima obra de diferentes pintores sobre a temática edípiana, a tela de 1864 de Gustave Moreau é o grande exemplo da perspectiva simbolista que imortaliza, em um encontro sensualizado de torsos nus, aquele de Édipo e a Esfinge. E, como para *Édipo Rei* não há limite de adaptação às artes, em 1927, Igor Stravinsky levou aos palcos de Paris a ópera-oratório *Oedipus Rex*.

Certamente, a indústria cultural artística do Brasil não poderia ter se furtado a conferir a Édipo seu viés novelístico. E aí está: *Mandala* (1987-1988), de Dias Gomes, é a novela global que situa a família tebana em terras cariocas e adapta as profecias de Tirésias à brasilidade do guru Argemiro. Com efeito, em meio à profusão de adaptações e releituras da peça de Sófocles, o núcleo central da história (com exceção da interpretação freudiana) resiste intacto, qual seja, o fato de que Jocasta e Édipo relacionam-se desconhecendo o contexto de parentesco no qual estão imersos. Ora, o desconhecimento do casal Édipo e Jocasta sobre a real situação de suas vidas é o gatilho universal que tem despertado, durante séculos e inúmeras gerações, a identificação com o problema que a trivialidade de sermos filhos de alguém pode criar. Afinal, podemos ter certeza completa e absoluta acerca de nossas origens?<sup>3</sup>

Desse modo, minha proposta para o presente artigo consiste em retornar à fonte primária das adaptações sobre a história de Édipo, a saber, a tragédia sofocleana *Édipo Rei*,<sup>4</sup> a fim de oferecer para a catástrofe que se abate sobre o povo tebano e para a família de Laio uma interpretação circunscrita à problemática da poluição sanguinolenta (*miasma*) que o personagem-título da peça carrega em suas mãos. Na direção da perspectiva metodológica de Deleuze e Guattari em *O anti-Édipo* que analisa Édipo por si, destituído de determinações familiares, pretendo encaminhar minha argumentação. No entanto, diferentemente dos filósofos franceses, não me valerei em nenhum momento da esquizoanálise, uma vez que meu objetivo consiste em desmembrar a compreensão do contágio disseminado em Tebas, por Édipo, sob o arcabouço conceitual com o qual o contexto das tragédias do século V a.C. dialoga.

Assim, a construção da argumentação em prol da responsabilidade de Édipo em relação à peste epidêmica que atinge toda a população de Tebas, bem como as

<sup>2</sup> Gual (2012) apresenta extensa bibliografia acadêmica sobre essa questão.

<sup>3</sup> Gual (2012) apresenta referências exaustivas acerca das releituras e adaptações feitas a partir de Édipo Rei.

<sup>4</sup> Com efeito, o mito de Édipo não é inventado por Sófocles. Ver, por exemplo, HOMERO. *Odisseia*. Canto XI, vv. 271-280. Tradução e introdução: Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014. e HOMERO. *Ilíada*, Canto XXIII, vv. 679-680. Tradução de Christian Werner. São Paulo: UBU/SESI-SP, 2018. APOLODORO. *Biblioteca*, III, 5-9. Tradução e edição utilizada: APOLLODORUS Library and Hyginus Fabulae. Translated, with introductions by R. Scott Smith and Stephen M. Trzaskoma. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007. No entanto, seguramente é a tragédia sofocleana que ao longo de séculos tem servido como fonte para as diversas releituras artísticas sobre os Labdácias. Para mais informações sobre as fontes do mito edípiano, ver Gual (2012).

plantações e animais da *pólis*, tem como pressuposto, de um lado, a negligência de Édipo acerca de procedimentos de purificação após cometer o homicídio e, portanto, adentrar impuro na *pólis* tebana. De outro lado, pressupõe que a prática de tal negligência, a despeito da ciência compartilhada por todos os gregos no âmbito cênico da tragédia, inclusive por Édipo, sobre as consequências funestas de um assassinato sem expiação, manifesta-se como disseminação contagiosa de uma peste que atinge por completo a *pólis* que abriga o impuro. Ademais, com a contaminação e morte em larga escala da população e dos animais, e a consequente impossibilidade de conferir destino adequado aos cadáveres, Tebas sofre o efeito colateral dos problemas sanitários que a exposição de corpos em decomposição provoca. Estes, enquanto agentes contaminadores da água e do solo, promovem infecções em toda a população que ingere alimentos cujo contato com o processo de putrefação contínua é diário. Assim, *Édipo Rei* traz à cena a concepção cultural/material acerca dos perigos mortais de contaminação que a sujeira pode provocar.

Nesse artigo, portanto, a discussão sobre a peste que consome Tebas, em *Édipo Rei*, oferece um caminho para o pensar desvinculado do incesto edipiano e do parricídio, o que não significa que tais eventos não sejam essenciais para a análise acerca da desgraça que se abate sobre a família dos Labdácias. No entanto, para a argumentação aqui desenvolvida, a especificidade dos atos do herói não será analisada como determinante para a peste, mas a ação genérica homicida, desprovida de qualquer tipo de purificação ritual, seguida pela tentativa de ocultamento do fato por meio do silêncio em relação ao assassinato.

A fim de que seja possível uma perspectiva comparada sobre a complexidade que as concepções que cercam a pureza e a impureza implicam para os estudos das tragédias do século V a.C., inicialmente, apresentarei alguns exemplos da *Odisseia*, para que se vislumbre a maneira segundo a qual, a despeito da diferença de tratamento que essa temática recebe pela épica homérica, a pureza e a impureza são compreendidas em um sentido físico. Em outros termos, impureza e pureza são abordadas de modo literal, compreendidas como modos de ser de um corpo referente à higienização ou de sua falta.

Em seguida, abordarei o modo como Ésquilo, em momentos cruciais de duas de suas tragédias, trata o vocabulário da impureza vinculado ao significado material e sanguinolento desta. Por fim, após o itinerário que busca deslindar os entremeios da concepção relativa à sujeira como consequência do assassinato, deter-me-ei na tragédia sofocleana *Édipo Rei*, para analisar como a peste tebana pode ser interpretada como o corolário da inicial negligência da limpeza das mãos do assassino.

## É preciso lavar as mãos antes de comer



No primeiro canto da *Odisseia*, após a deliberação dos deuses do Olimpo em torno do auxílio a ser conferido a Odisseu, para que retorne ao lar, em Ítaca, a deusa Atena desce à terra para encontrar-se com Telêmaco, filho do laertida, a fim de lhe inspirar ânimo. Sob a forma humana de Mentis, líder do povo táfio, a filha de Zeus chega ao palácio em que Penélope e o filho se encontram acuados pelos pretendentes que dilapidam os haveres de Odisseu. Telêmaco, para o qual a morte do pai é quase certa, está a ponto de esmorecer completamente. Tendo partido para Troia quando o filho era ainda um recém-nascido, Odisseu é, literalmente, apenas uma narrativa para os ouvidos de Telêmaco. Assim, sem qualquer expectativa de regresso do pai sempre ausente, o jovem deiforme contempla a decadência de sua família no aprofundamento do desamparo que sente por si e por aquela que o gerou.<sup>5</sup>

E eis que chega ao pórtico do palácio de Ítaca Atena olhos-de-coruja, em forma humana. Ali, ela permanece algum tempo à espera de recepção, até o momento em que o filho de Penélope atenta à chegada do hóspede Táfio.

*'Saudação, estranho, por nós serás acolhido. Depois,  
após tomar parte no jantar, enunciarás o que precisas'.  
Assim falou, tomou a frente, e seguiu-o Palas Atena.  
Quando eles estavam dentro da alta casa,  
A lança postou, levando-a até um grande pilar,  
Dentro de um guarda-lança bem-polido, onde outras  
Lanças de Odisseu juízo-paciente havia, muitas;  
A ela guiou à poltrona na qual estendera um tecido,  
Bela, artificiosa; embaixo, para os pés, banquetas.  
Ao lado, para si, pôs variegada cadeira, longe dos outros  
Pretendentes, para o estranho, agastado com o alarido,  
Não se enfiar do jantar, em meio a soberbos,  
E para que o interrogasse acerca do pai ausente.  
Uma criada despejou água -trazida em jarra  
Bela, dourada -sobre a bacia prateada  
Para que se lavassem; ao lado estendeu polida mesa.  
Governanta respeitável trouxe pão e pôs na frente,  
e, junto, muitos petiscos, oferecendo o que havia.  
O trinçador tomou e dispôs gamelas com carnes  
De todo tipo, e junto deles punha taças douradas;  
E para eles o arauto vinha, amiúde escançar.  
E entraram os arrogantes pretendentes. Então esses  
Em ordem sentaram-se em cadeiras e poltronas.  
Para eles os arautos vertiam água nas mãos,  
E pão as escravas, à frente, amontoavam em cestas.<sup>6</sup>*

Para uma compreensão aprofundada dos versos acima, sugiro uma divisão

<sup>5</sup> A narrativa acerca do ânimo inicial de Telêmaco encontra-se em HOMERO. *Odisseia*. I, vv. 102-117. Tradução e introdução: Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

<sup>6</sup> Idem, vv.123-147.



entre o momento um, da recepção de Atena por Telêmaco, e o momento dois, a saber, aquele da chegada dos pretendentes de Penélope.

Ora, o primeiro momento é uma cena típica homérica de visita,<sup>7</sup> enquanto o segundo, em certo sentido, expõe elementos transgressores da cena, na medida em que os pretendentes da esposa de Odisseu assimilam o estatuto de hóspede ao de anfitrião, por meio do dispêndio de bens alheios e da tentativa de ali permanecer indefinidamente, sem qualquer intenção de retorno para suas casas.<sup>8</sup> No entanto, a despeito da oposição entre os expedientes narrativos, a lavagem das mãos que antecede a ingestão de alimentos ocorre em ambas as cenas.

Na cena típica de hospitalidade, o hóspede que chega de longa viagem é recebido de acordo com as regras da *xenia* que, segundo Edwards (1975, p. 62), consistem em:

1. *O visitante fica na entrada da porta*
2. *Alguém o vê*
3. *O anfitrião se levanta e corre para o visitante*
4. *Pega-o pela mão, dá as boas-vindas e o leva para dentro;*
5. *Então, confere ao visitante um assento,*
6. *Oferece a ele hospitalidade*
7. *E começam a conversar.*

Com efeito, a recepção que Telêmaco confere a Atena apresenta as ações descritas. Portanto, adentrando a casa de Odisseu, repousa a lança e se senta, a serva despeja à frente do soldado Mentis e de Telêmaco, em uma bacia, água para que se lavem antes de se servirem de pães e outros alimentos, colocados em uma mesa ao lado. Ora, isso é o que em tal tipificação, Edwards considera como 'oferecer hospitalidade'.<sup>10</sup> Logo em seguida, a narrativa descreve a entrada dos pretendentes de Penélope, como se fossem os donos da casa, recebendo diretamente dos arautos água sobre suas mãos para que, assim, comam os pães trazidos pelas escravas. Desse modo, a *Odisseia* demonstra nos dois banquetes iniciais do Canto I, tanto no contexto da *xenia* quanto naquele de sua transgressão que a purificação das mãos é ação recorrente que precede o contato com os alimentos.

<sup>7</sup> Sobre o conceito de cena típica ver Arend (1933); Edwards (1975, pp. 51-72).

<sup>8</sup> Vemos no episódio dos Lotófagos (Canto IX) que a *xenia* é violada de forma semelhante na medida em que os companheiros de Odisseu, ao comerem o lótus, perdem a vontade de retornar para casa, apagando-se, assim, seu estatuto de estrangeiros. Para uma discussão acerca da problemática sobre a permanência do hóspede para a manutenção da *xenia*, ver Assunção (2016).

<sup>9</sup> Trecho original em inglês: "(1) The visitor stands in the doorway; (2) someone sees him; (3) he gets up and hurries to the visitor, (4) takes him by the hand and welcomes him, (5) and leads him in; (6) he then gives the visitor a seat, (7) offers him hospitality, (8) and they begin to talk". Tradução minha. De acordo com Edwards (1975, p.62), a *xenia* estabelecida entre Telêmaco e Atena disfarçada é uma "versão ornamentada" (an ornamental version) (tradução minha) desse modelo por ele proposto.

<sup>10</sup> Como elementos básicos da hospitalidade, Assunção (2016, p. 281) assinala os seguintes: "introdução na casa"; "a designação de um assento"; "a preparação da mesa e eventualmente a lavagem das mãos"; "após a oferta de comida e bebida [...], uma conversa para a identificação do hóspede"; "a oferta de presentes de hospitalidade e a preparação do envio".

Ainda na *Odisseia*, assinalo a cena da lavagem das mãos que ocorre no contexto da controversa *xenía*<sup>11</sup> na terra dos Feácios, durante a estadia de Odisseu:

*Vamos, o estranho em poltrona pinos-de-prata  
Faze sentar após erguê-lo, e aos arautos ordena  
Que vinho misturem para a Zeus prazer-no-raio  
Libarmos, ele que a respeitáveis suplicantes acompanha;  
E que a governanta dê algo ao estranho para jantar,  
[...]  
Uma criada despejou água -trazida em jarra  
Bela, dourada -sobre bacia prateada  
Para que se lavassem; ao lado estendeu polida mesa.  
Governanta respeitável trouxe pão e pôs na frente,  
E, junto, muitos petiscos, oferecendo o que havia.  
[...]  
Nisso ao arauto falou o ímpeto de Alcínoo:  
'Mentenomar, mistura na ânfora e distribui o vinho  
A todos no salão, para que a Zeus prazer-no-raio  
Libemos, ele que a respeitáveis suplicantes acompanha'.<sup>12</sup>*

No cenário homérico, o ato de lavar as mãos tem como objetivo tornar puro aquele que participará de um evento com valor cultural. Desse modo, a água purifica os indivíduos para o contato com a esfera divina. "Com efeito, a refeição parece ser, nesta sociedade, um ato com valor religioso, tanto em circunstâncias ordinárias quanto em situações nas quais ela é a sequência de um sacrifício solene" (Ginouvès, 1962 *apud* Assunção, 2018, p. 10, nota 9). De acordo com Parker (1996, p. 20-1), "não há diferença genérica entre as purificações que precedem uma oração e aquelas que precedem a alimentação que é, por si mesma, para o Grego, uma ocasião cerimonial". Ora, nas cenas de *xenía*, a saber, na da chegada de Atena à casa de Telêmaco metamorfoseada como Mentis, e naquela em que Odisseu se coloca como suplicante no reino de Alcínoo, efetivamente, há contextos em que o culto a Zeus é explícito, pois este é patrono da hospitalidade: ele é o vingador de hóspedes e súplices, como lembra o canto IX da *Odisseia*.<sup>13</sup> Ademais, a libação feita a Zeus no reino dos Feácios intensifica

<sup>11</sup> "Uma hospitalidade muito ambígua, contudo, pois Atena disfarçada previne Ulisses: 'Os estrangeiros aqui são muito mal-recebidos, não se festeja nem se acaricia aqueles que vem de longe' (7, 32-33). Nada, com efeito, em seguida, justificará essa advertência de Atena. Mas Nausicaa já assinalou (6,205) que os homens pouco visitam os Feácios [...] e a própria Atena cobriu Ulisses de bruma 'por medo de que, cruzando-o, um desses Feácios orgulhosos o insultasse e perguntasse seu nome' (7, 14-17). Portanto, vemos de modo transparente, sob os Feácios hospitaleiros, a imagem de uma Féacia comparável à Ciclopa." (Vidal-Naquet, 2005, p. 64, n. 150). Trecho original em francês: «Une hospitalité assez ambiguë cependant, car Athéna déguisée prévient Ulysse: «Les étrangers ici sont assez mal reçus; on ne fête ni ne carresse ceux qui viennent du dehors» (7, 32-33); rien, bien entendu, dans la suite, ne justifiera cet avertissement d'Athéna. Mais Nausicaa a déjà signalé (6,205) que les hommes fréquentent peu les Phéaciens [...] et Athéna elle-même a enveloppé Ulysse de brume, «de peur que, le croisant, un de ces orgueilleux Phéaciens ne l'insultât et ne leui demandât son nom» (7, 14-17). On lit donc, en transparence, sous les Phéaciens hospitaliers, comme l'image d'une Phéacie comparable à la Cyclopie». Tradução minha. Vidal-Naquet (2005, p. 39-68) aprofunda a discussão acerca da oposição entre a civilização, cuja *xenía* é marca distintiva, da barbárie. Para uma discussão em língua portuguesa sobre a problemática que circunda a relação entre Odisseu e os Feácios, ver Costa (2017, p. 174-5).

<sup>12</sup> HOMERO. *Odisseia*. VII, vv. 162-181. Tradução e introdução: Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

<sup>13</sup> HOMERO. *Odisseia*. IX, v. 270.

a consideração acerca da sacralidade do evento hospitaleiro que marca a recepção de Odisseu com a apresentação de local seguro para o descanso, comida e bebida fartas, e água para a purificação.

A limpeza das mãos feita pelos pretendentes de Penélope encaixa-se em uma situação de refeição que, embora pareça estar contextualizada em ação ordinária, tem valor de culto porque o fato de se sentar ou deitar para comer está impregnado de sacralidade. Nesse sentido, é preciso que todos que, igualmente, participam da ingestão de alimentos, estejam limpos e, assim, aptos para a partilha de comida. A falta de limpeza precedente à refeição contamina o ato e todos os convivas. Ademais, a contaminação decorrente da negligência da lavagem das mãos, ultrapassa o contágio corpóreo:

*O homem está puro quando está limpo. Não há outras máculas senão a sujeira. A limpeza física transborda, aliás, o domínio do corpo. A mancha que o suja avilta o indivíduo e o enfeia: fere seu ser íntimo, sua pessoa social e moral. Proibe-o também de entrar em contato com os deuses: o homem deve se lavar antes dos atos do culto. (Vernant, 1992, p. 105)*

Vernant prossegue:

*A sujeira 'física' no sentido de Homero e Hesíodo só se compreende, então, no quadro de um sistema religioso de pensamento. Uma 'sujidade' aparece como um contato contrário a uma certa ordem do mundo pelo fato de que ele considera uma comunicação entre as realidades que devem permanecer bem distintas. (Vernant, 1992, p. 113)*

Assim, em Homero, a pureza e a impureza têm um duplo aporte: físico/individual e moral/comunitário. Estar limpo é essencial para as ações cultuais que evidenciam duas realidades distintas, a saber, deuses e homens. No entanto, na medida em que o culto aos deuses é compartilhado por tal sociedade, ações, aparentemente, individuais e privadas como é o caso de lavar as mãos, extrapolam o âmbito particular, constituindo-se como prática social. Uma vez que o culto às divindades é comum, todos os agentes precisam respeitar as regras que performam tal culto, por meio de uma repetição que garante o reconhecimento comunitário do sagrado como puro. O não cumprimento da performance cultual por um único agente contamina o culto. Com a retirada de elementos cultuais ou com a introdução de novas regras desconhecidas pela comunidade cultual, as celebrações e sacrifícios aos deuses são manchados pela



arbitrariedade humana, perdendo, assim, seu caráter puro e essencialmente divino.<sup>14</sup> Desse modo, não apenas aquele que não zela pelas prescrições de culto contamina-se com a mácula de sua prática impura, mas toda a sociedade que com ele compartilha o mesmo espaço ritual é contaminada e, portanto, sofre o adoecimento nefasto resultante da contaminação.

Nesse sentido, porque as noções de pureza e impureza estão vinculadas ao escopo cultural que é material, e essencialmente compartilhado pelos agentes da mesma comunidade social, elas fundamentam as práticas cotidianas da sociedade ao mesmo tempo em que estabelecem parâmetros para o julgamento legal de ações individuais que não se restringem a uma casa, mas podem colocar em risco a saúde da sociedade. Ora, é de acordo com a compreensão de que a impureza física macula a relação entre deuses e homens e entre homens e homens que os rituais de purificação prévia se fazem necessários.

### **Miasma trágico**

Se, por um lado, os exemplos homéricos tratam a purificação como condição de possibilidade para as ações culturais,<sup>15</sup> sendo as cenas de limpeza indicativas de solenidade, por outro lado, as tragédias áticas do século V a.C. desdobram a concepção de que a sujeira e algum tipo de ação condenável andam de mãos dadas.

Assim, nas tragédias, temos o delineamento da mácula (*miasma*) como determinado tipo de impureza para o qual o esfregaço com água não é suficiente para a purificação.<sup>16</sup> Com efeito, o termo *miasma* está associado à mancha sanguinolenta da morte.

*Onde o substantivo miasma ou o adjetivo miarôs (exceto no sentido de 'revoltante') ocorrem, eles quase sempre se referem a uma condição que tem alguma, e frequentemente todas, das seguintes características: faz a pessoa afetada ritualmente impura e, portanto, imprópria para entrar*

<sup>14</sup> De acordo com Parker (1996, p. 20) "Os gregos observavam esses costumes, embora a pureza não fosse, obviamente, um atributo importante de seus deuses. Os deuses governavam o universo porque eram poderosos e imortais, não porque fossem puros. Foi em termos práticos ao invés de teológicos que a pureza divina se tornou uma concepção importante. A sacralidade é imprecisa e irreduzivelmente metafísica; a pureza, embora também seja metafísica, pode ao menos ser expressa, simbolicamente, em termos concretos. De fato, a limpeza não é uma preparação especial para o culto, mas requisito para um comportamento formal e respeitoso de qualquer tipo". Tradução minha. Trecho original em inglês: "Greeks observed these customs even though purity was not an obviously important attribute of their gods. The gods ruled the universe because they were powerful and immortal, not because they were pure. It was in practical rather than theological terms that divine purity became an important conception. Sacredness is elusive, irreducibly metaphysical; purity, though also metaphysical, can at least be expressed symbolically in concrete terms. Cleanliness is, in fact, not a special preparation for worship but a requirement for formal, respectful behaviour of any kind".

<sup>15</sup> Heitor demonstra tal código de conduta (HOMERO. *Ilíada*, vv. 266-267, Tradução de Christian Werner. São Paulo: UBU/SESI-SP, 2018.), a saber, o de que "sem purificação não há acesso ao sagrado" (Parker, 1996, p. 19). Tradução minha. Trecho original em inglês: "Without purification there is no access to the sacred." E, Penélope ora para Atena somente após lavar-se e colocar roupas limpas (HOMERO. *Odisseia*. Canto IV, vv.759-761. Tradução e introdução: Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.).

<sup>16</sup> De acordo com Chantraine (2009, p. 674), *miasma*, é "'sujieira' causada principalmente pelo sangue derramado (tragédia)[...].". Trecho original em francês: «souillure causée notamment par le sang versé (trag.)». Tradução minha.

*em um templo; é contagioso; é perigoso e esse perigo não é de origem secular conhecida. Duas fontes típicas de tal condição são o contato com um cadáver ou com um assassino. De outro lado, uma reputação poluída, não qualifica nenhuma das três considerações. (Parker, 1996, p. 3-4).<sup>17</sup>*

Desse modo, constitui-se a noção literal de que a mácula é a sujeira corpórea provocada pela ação criminosa de alguém. Do mesmo modo como, em Homero há uma necessidade de purificação das mãos antes da participação em eventos rituais para a garantia da pureza de um ato sem o risco do contágio da comunidade, as tragédias do século V a.C. intensificam a discussão acerca da pureza e impureza dos indivíduos. Logo, no contexto trágico, estar puro aparece não somente enquanto marca do que é ser grego e civilizado, e que se explicita na *xenía* e em outros momentos de culto e de rito, mas é a condição de que a salvaguarda da sociedade, a justiça, não seja violada, sendo a garantia de que assassinos que não expiaram crimes cometidos não passem despercebidos.<sup>18</sup>

Ora, nas tragédias do século V a.C., heróis e personagens de renomada estirpe estão em cena. Portanto, deles são esperadas condutas heroicas que plasmem o nome e a linhagem aos quais pertencem. A diferença entre os gregos e a monstruosidade é notória. Édipo é o herói grego e a Esfinge é o monstro. Basta abrir os olhos para ver quem traz o caos a Tebas e quem pode restaurar a ordem. No entanto, no contexto em que os heróis, suas famílias e o restante da pólis convivem de acordo com as mesmas regras, praticando os mesmos rituais de sacrifício, invocando os mesmos deuses, compartilhando os mesmos hábitos alimentares; como diferenciar os puros dos impuros? Como trazer à luz crimes cometidos por aqueles que, embora, civilizados, decidiram ocultar delitos para que a reparação não fosse feita? Ou ainda, de que maneira conferir, mesmo a delitos justificados pelo argumento da legítima defesa, julgamento imparcial quando o agressor sob o pretexto de legitimidade de sua ação confere a si o direito de nada revelar a ninguém? De que maneira identificar a impureza entre gregos que, aos olhos de todos, agem de acordo com a justiça de deuses e homens? Talvez a concepção de *miasma* seja uma resposta.

Na medida em que uma das características do *miasma* é o contágio, conforme

<sup>17</sup> Trecho original em inglês: "Where the noun miasma or the adjective miasmatous (except in the sense of 'revolting') occur, they almost always refer to a condition that has some, and usually all, of the following characteristics: it makes the person affected ritually impure, and thus unfit to enter a temple: it is dangerous, and this danger is not familiar secular origin. Two typical sources of such a condition are contact with a corpse, or a murderer; a polluted reputation, on the other hand, does not qualify on any of the three counts". Tradução minha.

<sup>18</sup> Sugiro que no contexto homérico da *Iliada* e da *Odisseia*, as ações de purificação com água, em certo sentido, também funcionam como expediente de distinção entre a 'civilização e a barbárie'. Os gregos lavam as mãos antes de comer, mesmo os mais reprováveis como os pretendentes de Penélope, e lavam-se antes de fazer súplicas aos deuses. No entanto, os bárbaros não apresentam tal costume. Uma vez que a purificação ajuda a delimitar a linha de contorno entre o que é civilizado e o que é bárbaro, nas epopeias homéricas, o contato entre o puro (grego) e o impuro (bárbaro) não gera o tipo de contágio que ocorre nas tragédias, mas, por comparação, reafirma a superioridade dos helenos. Ademais, se houvesse contágio de pestilência entre esses diferentes povos, a *Odisseia* seria uma narrativa impossível.

a citação de Parker, não se trata, portanto, de uma mancha restrita à vida privada e que, conseqüentemente, possa ser ocultada para sempre. Os crimes de sangue que não obtiveram expiação deixam em seus autores uma sujeira não visível, que é disseminada para os que com eles travam contato. Ora, Parker caracteriza o *miasma* como “perigoso”, de modo que, assim, ele não é um tipo neutro de sujidade, mas é potencialmente destrutivo.

Logo, a despeito da mais bem-sucedida ocultação do crime, o criminoso permanece sujo enquanto não se purificar da mácula, seja por meio de sacrifício animal, do exílio, da morte ou de outro expediente adequado para a limpeza de tal sujeira. Assim, como o *miasma* é uma impureza não perceptível aos olhos da comunidade que compartilha o solo com o *miastōr*, de que modo a imundície se torna empírica e objetivamente<sup>19</sup> manifesta a todos? Duas são as possibilidades, a saber: 1) o impuro confesso apresenta-se para ser purificado e julgado acerca do crime e 2) uma peste (*loimós*) contamina a população e a localidade na qual se encontra o criminoso impune.

Assim, para atingir o objetivo principal nesse artigo, que consiste em defender a tese de que a noção de *miasma* é fundamental para uma compreensão da disseminação da peste em Édipo Rei, analiso esses dois tipos de conduta estanque de personagens criminosos na tragédia. Trata-se do indivíduo que se declara publicamente homicida e busca a expiação do crime cometido (cujo modelo é Orestes), e a do assassino inconfesso e impuro que, após muitos anos de vida pregressa encoberta é, finalmente, desvelado pela peste (*loimós*), que faz perecer a vida de toda a pólis e é causada, exclusivamente, pelo *miasma* que o criminoso carrega em suas contagiosas mãos: Édipo.

A princípio, nas *Coéforas*, há exemplos acerca do modo como a identificação entre *miasma* e assassinato é estabelecida pelo coro:

*Alarideai! Oh! O senhorial palácio  
Baniu os males e a perda de haveres  
Por dois poluidores [hupò duoîn miastóroin],  
Baniu a impérvia sorte.*<sup>20</sup>

Nesse trecho, o coro refere-se à morte dos dois poluidores do palácio de Argos, Clitemnestra e Egisto, assassinos de Agamemnon. Aí, os amantes responsáveis pelo homicídio do esposo de Clitemnestra são caracterizados como portadores de *miasma*, em decorrência do crime que cometeram e em relação ao qual não fizeram expiação. Assim, o assassino do casal, o filho de Clitemnestra, Orestes, identifica sua

<sup>19</sup> Compreendo como manifestação empírica e objetiva aquela que não depende de uma interpretação atrelada à receptividade ou não dos deuses para com as oferendas, como, por exemplo, na hipótese de acreditar-se que os sacrifícios feitos em templos ou locais sagrados não foram aceitos pelas deidades, pois algum indivíduo impuro esteve no local disseminando a impureza.

<sup>20</sup> ÉSQUILO. *Coéforas*. vv. 942-945. Estudo e tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.



ação à reparação justa e, portanto, a uma atividade purificadora da sujeira cometida pela mãe e pelo padrasto. A despeito de também ter cometido homicídio, o jovem arroga-se o papel de expiador da mácula disseminada pela genitora: “matei a mãe não sem justiça/patricida poluência [*miasma*], horror dos deuses”.<sup>21</sup>

No entanto, após ter cumprido o papel – predito por Apolo – de agente vingador da reparação da falta que Clitemnestra impôs à sua família, o próprio Orestes deve deixar Argos, para fugir do “sangue comum”<sup>22</sup> e não espalhar a contaminação do matricídio cometido. No entanto, o exílio não é expediente suficiente para que o jovem possa viver uma vida pura. Após o assassinato da mãe, visões contaminam seu juízo:

*Orestes: Â! Â!  
Estas mulheres horrendas como Górgones,  
Vestidas de negro, com as tranças  
De crebras serpentes, eu não ficaria.  
Coro: Que visões te perturbam, filho do pai?  
Calma! Não temas, grande vencedor.  
Orestes: Não são visões destas minhas dores,  
Eis claro cadelas raivosas da mãe.  
Coro: Novo é o sangue ainda em tuas mãos,  
Disso provém o turvo ao teu espírito [*es phrénas*]  
Orestes: Soberano Apolo, elas são muitas  
E dos olhos gotejam sangue hediondo.  
Coro: Só tens uma purificação [*katharmós*]. Lóxias  
Ao tocar te fará livre desses males.  
Orestes: Ei-las, vós não as vedes, eu vejo,  
Perseguem-me e não mais ficaria.*<sup>23</sup>

Desse modo, Orestes parte em busca de um rito de purificação para suas mãos matricidas. O filho de Agamemnon, agora contaminado pelo sangue da própria mãe, é perseguido por aparições espectrais. O trecho “vós não as vedes, eu vejo”<sup>24</sup> em que o jovem se dirige ao coro, explicita para os espectadores que as visões que ele tem são consequência do crime, doravante, perpetrado. A mácula proveniente do matricídio provoca o adoecimento do juízo de Orestes. Por sua vez, o coro não acessa pela visão as figuras horrendas que o filho do Atrida vê, pois não compartilha com ele a sujeira que tornou doente seu pensamento. Uma vez que é do sangue das mãos que se origina “o turvo ao teu espírito [*es phrénas*]”,<sup>25</sup> Orestes sabe que não pensa corretamente, mas que, de fato, alucina. Assim, é preciso que o jovem pratique o rito purificador relativo a seu crime, para que as mãos fiquem limpas e seu pensar seja restaurado.

*Orestes: O sangue dorme e se apaga da mão,*

<sup>21</sup> Idem, vv. 1027-1028.

<sup>22</sup> Idem, v. 1038.

<sup>23</sup> Idem, vv. 1048-1064.

<sup>24</sup> Idem, v. 1063.

<sup>25</sup> Idem, v. 1056.

*A poluência [miasma] matricida agora se lavou:  
Ainda fresca lustrações de sangue suíno.<sup>26</sup>*

Nas *Eumênides*, Orestes sabe que a sujeira de suas mãos era contagiosa e perigosa. Portanto, ele só poderia entrar em contato com outro homem ou divindade após o rito expiatório para o crime de assassinato. Todavia, as Erinias, vingadoras dos homicídios consanguíneos não cessam de persegui-lo. Logo, é precisamente em busca do reconhecimento de sua pureza que Orestes se dirige ao santuário e à estátua de Atena: a deusa justa tem o poder de atestar a limpeza do argivo e, desse modo, livrá-lo da opressão das Erinias. Em solo sagrado, diante da deusa, Orestes argumenta em prol da sua pureza, valendo-se do fato de que todos aqueles com os quais teve contato - e estes são muitos - não sofreram qualquer tipo de contágio danoso.

*Longo seria desde o princípio contar  
Quantos abordei com incólume contato.  
O tempo depura tudo envelhecendo junto.  
Agora com lábios puros[hagnoû stómatos] e palavra fausta  
Peço a Atena soberana desta região  
Socorrer-me [...].<sup>27</sup>*

Ora, o fato de que, desde sua purificação com sangue suíno no templo de Apolo, Orestes travou "incólume contato"<sup>28</sup> com uma longa lista de indivíduos, serve de atestação de que o filho de Agamemnon recuperou a pureza. Desse modo, porque está isento da mácula do matricídio, ele pode afirmar que seus lábios estão também puros, de maneira que é impossível que a mentira e a doença possam contagiar as palavras que irá proferir. "Atena: Sobretudo vieste submisso purificado [*katērtýkōs*]/Suplicante não danoso [*katharòs*] a esta casa".<sup>29</sup>

Antes do julgamento do assassinato cometido por Orestes, a deusa Atena reconhece a validade do ritual expiatório em solo apolíneo. O argivo purificado não mais apresenta sangue nas mãos e, como homem justo, em consonância com a lei, por fim, Orestes é julgado pelo tribunal estabelecido pela filha de Zeus, cujo voto de desempate o favorece: "Atena: Este homem está livre da acusação/De homicídio, deu empate nos votos".<sup>30</sup>

Como nas *Coéforas* e nas *Eumênides* de Ésquilo, o termo *miasma* é identificado à mancha de sangue provocada pelo assassinato. Assim, a compreensão da mácula ocorre de modo literal: as mãos do assassino encontram-se sujas, pois o assassinato implica o derramamento sanguinolento e este deixa rastro. Portanto, é terminantemente

<sup>26</sup> ÉSQUILO. *Eumênides*. vv. 280-283. Estudo e tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.

<sup>27</sup> Idem, vv. 284-289.

<sup>28</sup> Idem, v. 285.

<sup>29</sup> Idem, vv. 473-474.

<sup>30</sup> Idem, vv. 752-753.



necessário que haja purificação daquele que comete homicídio, pois não apenas o agente sofre as consequências nefastas de sua sujidade, mas sem expiação, o sangue provoca o contágio pestilento de todos os que compartilham o mesmo solo do impuro, podendo, nesse sentido, a vida de uma comunidade inteira ser colapsada.

A partir do que fora até aqui discutido acerca da relação entre assassinato e *miasma*, é lícito afirmar que Orestes é um personagem paradigmático de comportamento homicida frente à sua comunidade dramática, pois a despeito da legitimidade do matricídio, o argivo cometera um crime de sangue e, como tal, este não pode ficar em segredo, na medida em que pertence ao âmbito público da pólis, porquanto, sem um processo de expiação, ela também sofrerá as consequências da impunidade do criminoso. Desse modo, Orestes mata a mãe como medida de reparação do crime que ela cometera e, até aquele momento, estava impune. No entanto, ao restabelecer a justiça por meio da pena de morte de Clitemnestra, o próprio Orestes incorre em *miasma*, pois ele foi o autor do derramamento de sangue e, aliás, sangue de família. Ciente de que, embora fosse de Apolo a instrução para o crime e que, portanto, não havia *ilegalidade* em seu ato, mas, ao contrário, este era justo e legítimo, Orestes não tenta encobrir a ação: busca a purificação de suas mãos antes de entrar em contato com outras pessoas, para, então, recorrer ao julgamento que decidirá se o homicídio cometido fora legal ou ilegal. Obviamente, a perseguição empreendida pelas Erínias é ponto determinante para que o jovem recorra ao tribunal constituído por Atena. Entretanto, o movimento da peça deixa claro que Orestes não procura ocultar o que fizera e não posterga o ritual expiatório. Todo o procedimento do argivo leva à conclusão de que ele sabe ser imprescindível purificar-se antes de entrar em contato com outros indivíduos, o que denota profundo senso de justiça e respeito, não apenas para com os deuses, mas também em relação aos outros mortais.

### Édipo: o herói impuro

Se, de um lado, Orestes é o herói que, tendo cometido o matricídio, imediatamente busca o ritual de purificação do crime junto a Febo e, desse modo, inviabiliza-se como vetor de epidemias, por outro lado, talvez Édipo possa ser pensado como contraexemplo ao filho de Agamemnon, na medida em que, sem qualquer purificação, fixa-se em Tebas com as mãos sujas, silenciando acerca dos assassinatos que perpetrara em sua vida pregressa. Semelhante a Orestes, Édipo é homicida consanguíneo, mas, diferentemente daquele, pratica o parricídio. Além disso, o Labdácia não exerce uma vingança auspiciada por um deus nem age com o conhecimento da circunstância da ação parricida na qual está implicado, muito menos incomoda-se com o sangue que carrega nas mãos.

Com efeito, *Édipo Rei*, de Sófocles, é a tragédia paradigmática para a discussão



sobre a compreensão da pureza e da purificação como condições necessárias e inegociáveis para a ordem saudável de uma cidade. Talvez seja lícito afirmar que, como nenhuma outra tragédia, *Édipo Rei* demonstra os efeitos funestos que a negligência da limpeza promove para a desordem pestilenta de toda a cidade, bem como explicita os meios legais para aplacar o *miasma* e, assim, restabelecer a vida sã e purificada. Agora, portanto, deter-me-ei na peça de Sófocles para percorrer o engendramento da peste que abate Tebas, ora causada pelo mais poderoso de seus homens.

A cena inicial de *Édipo Rei* prenuncia aos espectadores do teatro que a pólis de Tebas se encontra arruinada por uma catástrofe. O tirano deixa o interior de seu palácio para ouvir as palavras da população que se encontra às portas reais e coloca-se como suplicante:

*Filhos de Cadmo ancião, recente prole,  
Por que vós vos lançais perante mim, prostrados,  
Trazendo por coroas ramos súplices?  
A pólis súbito preenche-se de incenso;  
Súbito há gritos de peã pedindo cura.  
Julguei que não devia por relatos, filhos,  
Alheios informar-me. Logo eu próprio venho:  
O célebre entre todos, Édipo me chamam.  
Mas fala-me, ancião, pois é-te apropriado  
Falar diante desses: como vos prostrais?*<sup>31</sup>

Assim, Édipo apresenta-se aos súplices e ao público como o homem disposto a ouvir as agruras pelas quais passa a população que se encontra sob seu domínio. Seguindo, portanto, a ordem do tirano, o sacerdote elabora o relato desolador da situação:

*Pois a cidade, como vês, demasiado  
Já se abala: nem pode mais erguer a fronte  
Das profundezas de uma revolvete morte.  
Fenece junto à flor dos frutos pelo chão;  
Fenece junto ao gado novo no rebanho  
E aos filhos natimortos. Foi o deus do fogo (pyrphóros theòs)  
Que a trouxe, peste horribilíssima (loimòs ékhthistos), à cidade.  
Ele esvazia a casa cadmeia e o breu  
Do Hades com gemido e lágrima enriquece.*<sup>32</sup>

A descrição que o sacerdote faz acerca do mal que assola Tebas informa Édipo que há mortes e esterilidade que necrosam a cidade. Pessoas, animais e plantas

<sup>31</sup> SÓFOCLES. *Édipo Tirano*. vv. 1-10. Tradução e comentários: Leonardo Antunes. São Paulo: Todavia, 2018. Apesar de as citações da tragédia sofocleana (com exceção de citação que conste explicitamente *tradução minha*) terem sido retiradas de tal volume, valho-me da nomenclatura Édipo Rei em todas as designações da peça, uma vez que esta é a formulação mais conhecida e difundida da obra do dramaturgo grego.

<sup>32</sup> Idem, vv. 22-30.

morrem e a geração sexuada inviabilizou-se em consequência dos abortos. Ademais, a terra infértil nada produz e, assim, a morte encontra sucesso, em decorrência da disseminação famélica. Ora, o sacerdote deixa claro ao tirano que o deus portador do fogo traz,<sup>33</sup> literalmente, a peste muito hostil (*loimòs ékhthistos*)<sup>34</sup> que mata os cadmeus, cujo enriquecimento de Hades decorrente de pranto e lamento denota a amplitude letal deste flagelo.

“*Loimós* é a palavra que os gregos utilizavam para indicar os conceitos de ‘peste,’ ‘pestilência’ e ‘epidemia” (Ugolini, 2020).<sup>35</sup> Na *Ilíada*, Aquiles diz: “Atrida, agora creio que nós, de novo vagando,/de volta retornaremos (caso escapemos da morte),/se, juntas guerra e peste [*pólemós te...kaí loimòs*] subjuguem os aqueus”.<sup>36</sup> Em *Os trabalhos e os dias*: “A estes o Cronida, de lá do céu, destina castigos:/fome e flagelos [*limòn homoû kai loimòn*], fraquejam os homens”.<sup>37</sup> Embora pense que seja temerário afirmar a igualdade semântica de *loimós* tal qual aparece em Homero e Hesíodo em relação à ocorrência em *Édipo Rei*, cabe aqui considerar que a presença do termo nesse contexto arcaico se junta a fatores de dizimação: guerra e fome. Assim, desde fontes anteriores ao século V a.C., *loimós* denota uma situação que coloca em risco a vida humana, na medida em que provoca a degradação dos indivíduos por uma moléstia coletiva. A noção de *loimós* abarca tanto aquela de grave doença quanto a de contágio. Desse modo, diferentemente de outros males que podem ser tratados individualmente, por definição, uma peste necessita de ações públicas de combate, pois ela atinge uma comunidade, seja de soldados -como na *Ilíada* - seja de existência - como em *Édipo Rei*. Ora, se Édipo é o tirano responsável pelo governo de Tebas, cabe a ele, portanto, centralizar o comando das ações médicas que deverão ser adotadas em âmbito público. Logo, é porque o sacerdote de Zeus compreende que a esfera da *pólis* é atingida pelo *loimós* que decide procurar o detentor do poder político, único que, legitimamente, pode executar as ações requeridas para o tratamento da peste, ao invés de um médico cuja autoridade no campo da medicina não confere meios para legislar sanitariamente a *pólis*.

De acordo com o relato do sacerdote, o *loimós* foi trazido pelo *pyrphóros theòs*. Segundo o Dicionário Bailly (2000, p. 1708), no sentido figurativo, tal expressão adquire o significado de “febre”. Assim, o suplicante narra que os infortúnios que Tebas experimenta consistem, seja na disseminação de uma epidemia febril que varre as vidas de seus habitantes, seja na esterilidade do solo que nada mais produz e, portanto, provoca a fome tanto no gado quanto na população humana e, por fim, nos abortos

<sup>33</sup> No verso 190, o coro identifica (v. 27) a divindade portadora de fogo (*pyrphóros theòs*) a Ares.

<sup>34</sup> Idem, v. 28.

<sup>35</sup> Trecho original em italiano: “*Loimòs* (λοῖμός) è la parola che i Greci utilizzavano per indicare i concetti di ‘peste’, ‘pestilenza’, ‘epidemia’”. Tradução minha.

<sup>36</sup> HOMERO. *Ilíada*, I, vv. 59-61. Tradução de Christian Werner. São Paulo: UBU/SESI-SP, 2018.

<sup>37</sup> HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. vv. 242-243. Tradução e estudo: Luiz Otávio Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011.



que impedem que as novas gerações tebanas sustentem a descendência de um povo. No limite, a descrição do ancião vaticina que, caso a catástrofe não seja interrompida, o extermínio de tudo o que é tebano, animal, vegetal ou mineral, aproxima-se. Com o solo infecundo, todas as espécies vegetais nativas da região serão extintas. Com os abortos, nenhum tebano poderá salvar sua descendência enviando-a para outra região da terra, pois que a morte tem prevalecido antes do primeiro sopro de vida. Com a epidemia de febre, o calor assassino consumirá todas as vidas. O prognóstico desolador é explicitado ao final de sua fala, quando o sacerdote expõe a Édipo que o efetivo poder é exercido sobre uma cidade populosa e não sobre um local vazio:

*Se desta terra vais ser rei, como és regente,  
Melhor regê-la com seus homens que vazia,  
Pois tanto torre quanto nau se tornam nada  
Se não há homens que lhe habitem o interior.*<sup>38</sup>

No entanto, o fato é que Édipo já estava a par da demanda dos súplices, bem como já havia tomado providências para a solução dos males. Ele ordenara que seu cunhado Creonte fosse até Delfos como consulente do oráculo de Apolo a fim de obter resposta segura sobre o procedimento a ser adotado para o restabelecimento da paz tebana. Mas, eis que mal termina de compartilhar com seus súditos a ação outrora adotada, que se vê Creonte despontando ao olhar de todos. Assim, de maneira pública, exigida por Édipo, o irmão de Jocasta traz a aguardada resposta oracular:

*Creonte: Então relatarei o que eu ouvi do deus.  
Febo, o senhor, de modo claro nos ordena  
Eliminar a mácula (miasma) nutrida aqui,  
Que não se nutra a ponto de ser incurável.  
Édipo: Com qual depuração [katharmōi]? Qual é a circunstância?  
Creonte: Com exílio ou com morte a morte novamente  
Pagando, pois é sangue [aîma] que desola a pólis.*<sup>39</sup>

Assim, Creonte traz a notícia de que a peste epidêmica e desolação que afetam Tebas é resultado do *miasma* de alguém que, tendo cometido homicídio, não passou por nenhum ato expiatório. As mãos sujas de sangue necessitam de limpeza ritual, uma vez que, enquanto está impuro, o homicida é foco de contágio, tanto para os locais sagrados em que adentra quanto para todos que com ele compartilham a terra.

Ora, com a resposta apolínea acerca do mal que permeia Tebas, torna-se claro que entre cadmeus habita alguém que mancha a legalidade de deuses e homens. De um lado, o assassino fere os deuses, na medida em que, a despeito de sua sujidade, ele compartilha com os outros habitantes tebanos o mesmo solo e as mesmas atividades

<sup>38</sup> SÓFOCLES. *Édipo Tirano*. vv. 54-57. Tradução e comentários: Leonardo Antunes. São Paulo: Todavia, 2018.

<sup>39</sup> Idem, vv. 95-100.



cultuais, sem estar apto a isso, tornando impuras as oferendas da *pólis* e levando adiante a contaminação de indivíduos inocentes. De outro lado, o assassino usurpa as leis humanas, na medida em que não se responsabiliza nem é responsabilizado pelo crime cometido e, assim, deita a perder a justiça que, por definição, penaliza os criminosos de acordo com o crime, e recompensa os justos segundo a ação reta.

É importante notar que, de acordo com Creonte, o oráculo atribui ao *miasma* o motivo pelo qual a peste febril atinge Tebas. Assim, o direcionamento da resposta oracular é, de um lado, apontar a existência, entre tebanos, de um assassino oculto e impune e, de outro, explicitar que a ordem será restabelecida se a este criminoso específico for imputada pena capaz de promover a purificação do sangue. Com efeito, para identificar o crime que causa o *miasma* não é necessário saber quem pereceu nas mãos do assassino, pois a mácula não é seletiva e, portanto, todo homicida, qualquer que seja sua vítima, está impuro até que a expiação seja realizada. Desse modo, quando Apolo revela que o flagelo instaurado em Tebas decorre da presença na *pólis* de um assassino ainda impuro, daí não se pode concluir que ele esteja referindo-se, por conseguinte, a um caso de assassinato de conhecimento público na *pólis*. Não. O oráculo nada fala sobre a identidade do morto, pois não é esta a condição para a contaminação. O que ele faz é esclarecer a origem da terrível peste.

Quem, então, interpreta que o oráculo se refere ao assassino específico de Laio é Creonte, já que este é o caso particular de conhecimento de todos e que até aquele momento não foi solucionado.<sup>40</sup> Vejamos: “Édipo: De qual varão, o acaso que se nos revela?/Creonte: De Laio, meu senhor, que fora nosso líder/Desta terra, anterior a tua vinda à pólis”.<sup>41</sup>

Na cena do diálogo entre Édipo e Jocasta que ocorre na metade da peça,<sup>42</sup> o tirano de Tebas menciona pela primeira vez à esposa e, seguramente, pela primeira vez em sua vida,<sup>43</sup> que antes de chegar a Tebas cometeu o assassinato de um grupo de homens.

*Com violência o condutor  
E o próprio velho me empurraram do caminho.  
Por raiva eu desferi um golpe sobre aquele  
Que me enxotara, o carroceiro. O velho, ao vê-lo  
Esperou que eu passasse junto de seu carro  
E me atingiu com agulhão de duplas pontas.  
Pagou caro por isso: com um golpe curto  
De cajado por esta mão, rolou direto*

<sup>40</sup> Sustento a tese de que o oráculo não fala a Creonte que o miasma decorre do assassino de Laio, mas apenas da impureza de um assassino presente entre tebanos. Não encontro evidências textuais, na peça, que assegurem que o deus tenha pronunciado o nome de Laio ou se referido ao antigo rei de Tebas como motivo da sujeira.

<sup>41</sup> SÓFOCLES. *Édipo Tirano*. vv. 102-104.

<sup>42</sup> Idem, vv. 300-313.

<sup>43</sup> Ao longo do texto ficará mais claro a razão pela qual sustento que Jocasta é a primeira pessoa a quem Édipo revela a verdade acerca de sua vida pregressa. A nota 45 explicitará esse ponto.



*Do carro para a estrada, onde caiu de costas.  
Matei os outros todos.<sup>44</sup>*

Portanto, se Édipo está apto a narrar que é homicida em momento posterior ao conhecimento do oráculo délfico trazido por Creonte, logo, ele também teria sido capaz de apresentar-se como assassino na ocasião em que a palavra de Apolo foi revelada. Certamente, Édipo não passou por um período de anos de amnésia acerca do crime perpetrado para, de repente, rememorar seus atos homicidas. Aliás, sua fala inicial é muito clara em demonstrar que ele decide contar a Jocasta um segredo que há muito o angustia.<sup>45</sup> Então, por que Édipo não revela a verdade à pólis, a saber, a de que tem sangue nas mãos, por ter cometido o assassinato de um grupo? Para essa pergunta, sugiro uma resposta em duas frentes: 1) porque ele é um herói excessivamente arrogante e, aliás, essa é sua *hýbris* e 2) porque a interpretação que Creonte confere ao oráculo certifica a Édipo<sup>46</sup> que seus crimes passados não estão relacionados com a peste e, portanto, ele não precisa prestar contas do sangue que traz consigo.

Sobre a primeira frente, o drama sofocleano contorna desde o início a conduta edípica caracterizada pela arrogância autossuficiente. Édipo autoproclama-se “célebre entre todos”,<sup>47</sup> apresenta estatuto de divindade entre a população tebana,<sup>48</sup> encoleriza-se com palavras que não ressoem o que ele deseja ouvir,<sup>49</sup> (pois estas, sob sua perspectiva, escondem a intenção de destroná-lo), confere penas injustas,<sup>50</sup> prescinde de conselho tanto para ele mesmo consultar o oráculo em Delfos quanto para decidir o que fazer com a fala apolínea,<sup>51</sup> e também age por si próprio na conduta da investigação do assassinato de Laio. Ora, é, precisamente, esta característica híbrida, a saber, a de agir, exclusivamente, segundo sua vontade e raciocínio, tal como se estes fossem arbítrios suficientes para o julgamento tanto de suas ações quanto das alheias, a mola propulsora para que Édipo continue a seguir o caminho que leva a Tebas sem

<sup>44</sup> SÓFOCLES. *Édipo Tirano*. vv. 804-813. Tradução e comentários: Leonardo Antunes. São Paulo: Todavia, 2018.

<sup>45</sup> “Não vou privar-te disso, já que meus anseios/chegaram nesse ponto. A quem, se não a ti, eu falaria em meio a semelhante acaso?”. (SÓFOCLES. *Édipo Tirano*. vv. 771-773, Tradução e comentários: Leonardo Antunes. São Paulo: Todavia, 2018.). Obviamente, a angústia de Édipo nada tem a ver com os homicídios cometidos, mas com a causa pela qual não mais retornou a Corinto.

<sup>46</sup> Outra hipótese, admito, bastante controversa, é a de que Édipo não questiona a interpretação de Creonte, mas a corrobora, porque apesar de se saber impuro, deseja manter a ocultação de seus crimes.

<sup>47</sup> SÓFOCLES. *Édipo Tirano*. v.8.

<sup>48</sup> “tu vês a nossa idade, dos que nos prostramos/em teus altares: uns ainda não têm força” (SÓFOCLES. *Édipo Tirano*. vv. 15-16). Antunes (2018, p. 122) compreende que a fala do sacerdote que identifica, de algum modo, Édipo a uma divindade deriva do próprio comportamento do tirano que se arroga estatuto superior ao dos demais mortais.

<sup>49</sup> Como ocorre no diálogo que Édipo trava com Tirésias (SÓFOCLES. *Édipo Tirano*. vv. 300-462) e, em seguida, com Creonte (Idem, vv. 532-630).

<sup>50</sup> Um exemplo disso é a pena de exílio que Édipo confere a Creonte (SÓFOCLES. *Édipo Tirano*. v. 669.).

<sup>51</sup> Édipo não avisa seus pais de Corinto que irá visitar o oráculo para compreender a invectiva de ser filho adotivo e, tendo recebido o oráculo, também não regressa a Corinto para interpretar junto a Pôlibo e Mérope o destino funesto traçado por Apolo. Certamente, a escolha de qualquer uma dessas alternativas teria conferido desfecho diferente para sua história.

recorrer à expiação nem julgamento dos crimes de sangue por ele perpetrados.<sup>52</sup>

Assim, após assassinar quatro homens, Édipo prossegue impuro o trajeto. No entanto, porque ele se considera capaz de emitir para si mesmo um veredicto, avalia que os homicídios praticados se justificam pelo argumento da legítima defesa e, se assim estão justificados, não há motivo para a publicização.<sup>53</sup> Édipo julga secreta e monocraticamente o crime praticado por si mesmo.

Contudo, mesmo as alegações de crimes cometidos em legítima defesa precisam ser esclarecidas, uma vez que tanto os assassinos quanto seus mortos convivem em sociedade. Nesta, cada indivíduo desempenha um "papel social".<sup>54</sup> Assim, o crime de Édipo conjuga tanto o parricídio (que se dá no contexto da ignorância da ação) e os outros homicídios, quanto o ocultamento dos crimes. De fato, não há justificativa escusável para a ocultação, pois, individualmente, cada qual não pode legislar acerca da justiça ou injustiça de suas ações, na medida em que o julgamento acerca de si próprio é sempre parcial. É necessário que os eventos venham à tona para que a imparcialidade do corpo jurídico julgue de acordo com os argumentos apresentados por ambos os lados para que a partir da justa medida entre réu e acusador, a justiça seja extraída imparcialmente. Édipo descarta desse fato: julga sua atitude desprovida de relevância e, assim, decide ocultá-la. No entanto, a ação edípica não pertence ao âmbito privado, mas à esfera pública, pois o assassinato de um desconhecido, mesmo que em legítima defesa, implica no assassinato de alguém que desempenha algum papel em sociedade. Ora, conferir poder para que homicidas legislem sobre a exposição ou não de seus crimes e acerca da justiça ou injustiça deles não é o mesmo que abrir prerrogativas para a ocorrência de uma convulsão social de acordo com a lei?

Sobre a segunda frente, a interpretação de Creonte sobre o oráculo délfico assegura para Édipo que a peste que atinge Tebas não está associada com sua secreta vida pregressa.

*Édipo: De qual varão, o acaso que se nos revela?*

*Creonte: De Laio, meu senhor, que fora nosso líder*

*Desta terra, anterior a tua vinda à pólis.*

*Édipo: Sei bem por ter ouvido, mas jamais o vi.*

*Creonte: Do morto, agora, claramente ordena,*

*com as mãos, vingar-se dos assassinos [toùs autoéntas], quem quer que*

<sup>52</sup> Obviamente, assumo que Édipo não busca nenhum ritual de purificação após o assassinato do cortejo tebano, na medida em que não há menção de expiação por ele. Ademais, caso, após o homicídio, Édipo tivesse procurado reparação, certamente, Tebas teria conhecimento da identidade do algoz do falecido rei e, logicamente, a história teria tido outro rumo.

<sup>53</sup> Édipo alega que é agredido pelos integrantes do cortejo de Laio e por esse motivo revida com o assassinato. Assim, ao praticar os homicídios, ele estaria salvaguardando a própria vida. (SÓFOCLES. *Édipo Tirano*. vv. 800-810).

<sup>54</sup> Com isso, quero significar que o contexto dramático de Édipo Rei é aquele de uma comunidade política em que cada agente tem uma função, laços familiares e compartilha determinados valores e leis para a convivência comunitária. Assim, ninguém pode arrogar-se a prerrogativa de rompimento com aquilo que torna possível a vida social e fazer o *que quer* de maneira absoluta, sem arcar com as consequências de suas ações, pois uma vida não social é, por definição, selvagem.

seja.<sup>55</sup>

Além de afirmar que Apolo identifica como causa da peste o *miasma* decorrente do assassinato específico de Laio, Creonte conclui que a vingança deve ser executada contra assassinos. Logo, ele conclui que mais de um indivíduo é responsável pela morte de Laio. Certamente, nesse momento, os indícios que certificam para Édipo sua isenção de qualquer tipo de responsabilidade pela peste, são claros: ele estava sozinho na prática dos crimes e não tem conhecimento de ter assassinado um rei.

Com efeito, a interpretação do oráculo por Creonte apoia-se na história narrada pela única testemunha ocular da morte do falecido rei de Tebas. De acordo com aquela, a caminho de Delfos, Laio e seu séquito foram assediados por um bando de salteadores que promoveu a morte de todos os integrantes do cortejo, com exceção do servo que conseguira escapar do funesto golpe e testemunhar a grande desdita. Creonte explica que o caso ficou sem solução, pois à época, a Esfinge que assolava Tebas exigia todo o tempo e recursos da *pólis* para seu combate. Ademais, a morte de Laio ocorreu quando o rei se dirigia ao umbigo do mundo, como consultante de Febo, para trazer a solução que poria fim à cantora de enigmas. Sem comando real e com a Esfinge dizimando Tebas, a busca pelos assassinos de Laio foi diluída até cair no esquecimento. No entanto, quando os cadmeus já haviam perdido a esperança de salvação, Édipo chega à *pólis* e, com sua habilidade intelectual, derrota a Esfinge. Uma vez que nada mais havia a ser perdido, Creonte prometera a mão da irmã em casamento e o trono real para aquele que conseguisse vencer o monstro e restabelecer a paz tebana. Desse modo, Édipo sagrou-se como o salvador e tirano de Tebas e agora, espera-se que ele salve mais uma vez a *pólis* que sofre com a mácula do assassinato do rei Laio.

Entretanto, a testemunha disse ver o que não viu, pois o que viu era inacreditável: um único homem armado de um bordão foi capaz de matar quatro homens, e agora este assassino estava no comando de Tebas. Poderia o servo desdizer o dito e alertar à *pólis* que nela se encontrava o assassino do rei e que, doravante, ocupava o trono? Quem acreditaria? Se Édipo foi capaz de assassinar vários homens como resposta a uma agressão física, o que não faria com ele, pobre pastor, ao anunciar que o responsável pelo assassinato do falecido marido de Jocasta com ela agora se deita todas as noites? Como poderia um servo proclamar que o poder do tirano é ilegítimo? Não poderia. Não seria nada razoável. Todavia, no final da história tudo se esclarece: Édipo se reconhece como assassino do pai e marido da mãe com quem teve quatro filhos-irmãos. O número de indivíduos a que Édipo dá a vida é o mesmo que, outrora, ele havia dizimado. Em consonância ao oráculo de Delfos, a vingança do assassino de

<sup>55</sup> SÓFOCLES. *Édipo Rei*, vv. 102-107. Tradução dos grifos é minha. Trecho original em grego: *toútou thanóntos vûn epistêlleî saphôs/ toûs autoéntas kheiri timôreîn tîna*. Retirado da seguinte edição bilingue de Édipo Rei (Sófocles, *Édipo Rei*. vv. 106-107. Tradução: Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2012.)



Laio vem por intermédio das mãos (*kheiri*)<sup>56</sup> que perfuram os olhos sanguinolentos do *míastōr*.<sup>57</sup> Assim, se Édipo é o único assassino de Laio, também é o mesmo que matou os outros três tebanos que acompanhavam o rei, e é por todas essas mortes culpado: o *miasma* que carrega é fruto do sangue em seu conjunto, não apenas daquele que lhe gerou<sup>58</sup>.

A dimensão da peste provocada em Tebas é proporcional à quantidade de sangue que Édipo derramou. No entanto, seu caráter híbrido fá-lo considerar que a única morte que o polui e gera a peste na cidade é a do homem de nobre estirpe que, ademais, é seu pai. Mesmo após a queda, Édipo não considera que a impureza que o impregnou não decorre somente do assassinato do pai e consequente, núpcias com a mãe. Seguindo a lógica do Labdácia, se ele tivesse assassinado apenas três pobres homens, a rudeza das origens destes não seria capaz de manchá-lo.<sup>59</sup> Definitivamente, esta não é uma boa lógica e Édipo é a prova disso. Quem comete quatro assassinatos de uma só vez, descarta propositadamente a identidade das vítimas e preserva o segredo dos crimes, por meio da negligência da purificação, ao mesmo tempo em que se constitui juiz que a si mesmo absolve, efetivamente, pode vir a, de repente, matar o pai sem saber. Assim, “para que a peste cesse, Édipo também deve cessar, ele deve ser zerado em seu poder e conhecimento. Porque Édipo é a peste, queira ele ou não”<sup>60</sup> (Ugolini, 2020).

## Referências bibliográficas

ANTUNES, Leonardo. Comentários. In: SÓFOCLES. *Édipo Tirano*. São Paulo: Todavia, 2018. p. 119-145.

AREND, Walter. *Die typischen Szenen bei Homer*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1933. 162 p. (Forschungen zur Klassischen Philologie 7).

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. Lotófagos (Odisseia IX, 82-104): comida floral fácil e risco de desistência. *Revista Classica*, Belo Horizonte, v. 29, n. 1, p. 273-294, 2016. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/416>. Acesso: 14 fev. 2020. <https://doi.org/10.24277/classica.v29i1.416>.

<sup>56</sup> SÓFOCLES. *Édipo Tirano*. v. 107.

<sup>57</sup> Idem, v. 1270-1279.

<sup>58</sup> É nesse mesmo sentido que compreendo a expiação de Orestes, ou seja, o jovem repara os crimes da mãe e do padrasto e, ao mesmo tempo, suja as mãos com sangue de ambos. O ritual de purificação do argivo serve para limpá-lo dos dois homicídios em conjunto.

<sup>59</sup> Não há nenhum momento, na peça, em que Édipo leve em consideração que os assassinatos que cometeu mancham suas mãos. A única possibilidade de *miasma* provém de Laio. Aliás, após ter exposto seus crimes a Jocasta, Édipo torce para que o depoimento do pastor tebano continue a afirmar que muitos foram os assassinos, pois, segundo ele “se a história dele for a mesma/que a tua (*a de Jocasta*), então terei fugido da desgraça”. SÓFOCLES. *Édipo Tirano*. vv.839-840).

<sup>60</sup> Trecho original em italiano: “Affinché la peste cessi, anche Edipo deve cessare, dev’essere azzerato nel suo potere e nel suo sapere. Perché Edipo è la peste, che lo voglia o no”. Tradução minha.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. O banho de Diomedes e Odisseu no fim do canto X da Ilíada (572-577). *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 13-32, 2018. Disponível em: [https://periodicos.ufmg.br/index.php/nuntius\\_antiquus/article/view/17063](https://periodicos.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/article/view/17063). Acesso 26 nov. 2020. <https://doi.org/10.17851/1983-3636.14.2.13-32>.

BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly*. Paris: Hachette, 2000. 2272 p.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Paris: Librairie Klincksieck, 2009. 1140 p.

COSTA, Lorena Lopes da. Os lotófagos da Odisseia ou sobre o esquecimento do retorno. *Cadernos de Pesquisa do CDHIS*, Uberlândia, ano 30, n. 2, p. 169-185, jul./dez. 2017. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/view/41684>. Acesso em: 12 fev. 2020. <https://doi.org/10.14393/cdhis.v30n2.2017.41684>.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. Capitalismo e esquizofrenia 1. Tradução: Luiz B.L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010. 560 p.

EDWARDS, Mark. *Type-Scenes and Homeric Hospitality*. Transactions of the American Philological Association, Baltimore, v. 105, p. 51-72, 1975. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/283933>. Acesso em: 13 fev. 2020. <https://doi.org/10.2307/283933>.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 736 p.

GUAL, Carlos García. *Enigmático Édipo*. Mito y tragedia. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2012. 275 p.

LACAN, Jacques. *O seminário*. Livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958). Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. 532 p.

PARKER, Robert. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon. 1996. 413 p.

UGOLINI, Gherardo. "Loimòs e miasma". Édipo à la peste. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Napoli, 8 abr. 2020. Disponível em: <https://www.iisf.it/index.php/attivita/publicazioni-e-archivi/diario-della-crisi/gherardo-ugolini-loimos-e-miasma-edipo-e-la-pest.html>. Acesso em: 12 fev. 2020.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1992, 132 p.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Le chasseur noir*. Paris: Éditions La Découverte, 2005. 488 p.

Recebido em: 15 de dezembro de 2020

Aprovado em: 26 de fevereiro de 2021