



## *Ethos* e persuasão: uma análise do embate entre Édipo e Creonte, de *Édipo Rei*

The use of ethical strategies in the clash between Oedipus and Creon in *Oedipus Rex*

Natália Miranda Fernandes da Silva<sup>1</sup>

<http://orcid.org/0000-0003-1158-9773>  
 nataliamfernandes@usp.br

Waldir Beividas<sup>2</sup>

<http://orcid.org/0000-0003-4685-5357>  
 waldirbeividas@usp.br

DOI: <https://doi.org/10.25187/codex.v11i2.56441>

**RESUMO:** O presente artigo se propõe a identificar elementos da *Retórica* de Aristóteles no embate entre Édipo e Creonte, na tragédia *Édipo Rei* de Sófocles, destacando a maneira com que os personagens mobilizam competências retóricas, em especial o *ethos*, para conquistar a adesão do povo tebano aos seus respectivos pontos de vista. Demonstrar-se-á a associação entre o poder da palavra e a manutenção da justiça e da boa governança: diante das acusações de Édipo, que se vê desesperado em busca de uma resposta que explique os males que acometem a cidade, cabe a Creonte construir um discurso de defesa que convença o coro acerca de sua inocência. Para tanto, ele se autoapresenta como alguém equânime e prudente, virtudes altamente valorizadas em um contexto marcado pelo desequilíbrio. Édipo, em contrapartida, vê sua reputação enquanto decifrador de enigmas perder força: se antes destacava-se como uma autoridade de saber, apresenta-se agora como uma autoridade de poder, apelando ao exagero e ao absurdo para mascarar a própria ignorância.

**PALAVRAS-CHAVE:** retórica; justiça; persuasão; *Édipo Rei*; *ethos*.

**ABSTRACT:** This article proposes to identify elements of Aristotle's *Rhetoric* in the agon between Oedipus and Creon, from Sophocles' tragic play *Oedipus Rex*. The aim is to highlight the way in which the characters mobilize rhetorical skills, especially *ethos*, to conquer the Theban community to their respective perspectives. The association between the power of the word and the maintenance of justice and good governance will be demonstrated: in face of Oedipus' accusations, who finds himself desperate in search of an answer that can explain the evils that have been affecting the city, it is up to Creon to build a defense speech that can convince the chorus of his innocence. To achieve that, he presents himself as equanimous and prudent, highly valued virtues in a context marked by imbalance. Oedipus, on the other hand, sees his reputation as an enigma decipher lose strength: if he previously stood out as a knowledge authority, he now presents himself as a power authority, appealing to excesses and absurdity to mask his own ignorance.

**KEYWORDS:** rhetoric; justice; persuasion; *Oedipus Rex*; *ethos*.

<sup>1</sup> Graduanda do curso de Letras: Português e Linguística da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). Bolsista de Iniciação Científica pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) sob orientação do Prof. Dr. Waldir Beividas (USP).

<sup>2</sup> Professor Doutor Associado do Departamento de Linguística da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP).



## 1. Introdução

A discussão do presente artigo faz parte de um projeto de Iniciação Científica que se propôs a entender como e em que nível a projeção do caráter do orador (*ethos*) em um discurso é relevante para influenciar o interlocutor, seja conquistando-o para a causa defendida, seja confundindo-o quanto às próprias convicções. Nesse sentido, a tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles, oferece-se como um rico objeto de estudo por estar, na concepção de Foucault, na raiz do “procedimento de pesquisa da verdade” (FOUCAULT, 2002, p. 31).

O escopo da análise recai no embate no qual Creonte é acusado por Édipo de conspirar junto a Tirésias para destroná-lo. A partir deste recorte, propõem-se dois questionamentos, que vão nortear a investigação deste artigo:

- i. Como se caracteriza o *ethos* que Creonte cria de si, em resposta às acusações?
- ii. Por que esse *ethos* persuade o coro, apesar de Édipo ter se destacado, a partir da resolução do enigma da Esfinge, como uma autoridade de saber?

Espera-se demonstrar que Creonte se sobressai às acusações de Édipo através da imagem equânime e justa que constrói de si dentro do discurso, provando que, de fato, a experiência prévia entre um orador e seu público força quando a parte contrária apresenta um *ethos* mais convincente dentro das especificidades de um novo contexto.

## 2. Pressupostos básicos

### 2.1 A arte da retórica para Aristóteles

Dentre as numerosas contribuições feitas por Aristóteles de Estagira (384 — 322 a.C.) para a filosofia, literatura, física, entre outros, está o tratado de *Retórica* (*Ret.* daqui adiante)<sup>3</sup>, que toma como objeto de estudo o discurso público aplicado a fins persuasivos. O pensador entende “persuadir” por levar alguém a crer por meio da emoção e/ou da razão (cf. Grimaldi, 1980) e, por discurso, uma estrutura dividida em “proêmio, exposição, provas e epílogo” (1414b). A obra “proporciona simultaneamente um método de trabalho e um sistema crítico de análise, utilizáveis não só na construção de um discurso, mas também na interpretação de qualquer forma de discursos” (KENNEDY, 1991, p. 309 *apud* JUNIOR, 2005, p. 34).

Como carro-chefe do empreendimento oratório que visa à persuasão, tem-se o *ethos* (ἦθος), entendido, em um primeiro momento, como a inscrição do “caráter do orador” (*Ret.* 1356a) dentro

<sup>3</sup> A tradução consultada é a de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena (2005).

do discurso. Em abordagens mais recentes, mediadas pela sociologia, a noção de *ethos* é ampliada: pode ser vista como “uma imagem do eu delineada segundo certos atributos sociais aprovados” (GOFFMAN, 1974, p. 9) ou, ainda, “como o conjunto das imagens valorizantes que, durante a interação, tentamos construir de nós mesmos e impor aos outros” (KERBRAT-ORECCHIONI, 2009, p. 156).

Ao transpor essas definições aos valores e ideais da Antiguidade Clássica, poder-se-ia entender “imagens valorizantes e atributos sociais aprovados” (KERBRAT-ORECCHIONI, *idem*) como o conjunto de virtudes que o orador imprime ao discurso, o que o confere maior credibilidade:

(...) a virtude é necessariamente bela; pois, sendo boa, é digna de louvor (...). Os elementos da virtude são a justiça, a coragem, a temperança, a magnificência, a magnanimidade, a liberalidade, a mansidão, a prudência e a sabedoria. As maiores virtudes são necessariamente as que são mais úteis aos outros, posto que a virtude é a faculdade de fazer o bem. (ARISTÓTELES, *Ret.* 1366b)

Vale lembrar que, nessas propostas, a benevolência do receptor em relação à disposição moral do orador parte das virtudes que este imprime *dentro* do discurso, não de experiências prévias entre ambos (*Ret.* 1365a). O melhor exemplo disso é a retórica judicial ou forense, em que os procedimentos linguísticos utilizados têm como finalidade a manutenção da justiça e, portanto, exigem uma notável parcela de imparcialidade dos jurados.

## 2.2. O gênero judicial e sua interface trágica

Segundo Aristóteles, da mesma forma que são três os componentes do discurso — o orador, o assunto e o ouvinte (*Ret.* 1358b) — também são três os gêneros discursivos, a saber, deliberativo (ou político), epidítico e judicial. A divisão leva em consideração o contexto em que aparecem, o período temporal sobre o qual versam e a finalidade, mas entrecruzamentos entre os gêneros são perfeitamente possíveis. O elogio ao belo, por exemplo, é típico do gênero epidítico; mas, sendo a *virtude* algo considerado belo, como visto, é esperado que o tom laudatório também figure nos discursos políticos e judiciais, contribuindo na construção de um modelo moral.

Na Grécia Clássica, a elaboração de discursos judiciais era atribuída aos logógrafos, escritores profissionais que, hoje, podem ser considerados “remotos ancestrais dos advogados” (RIBEIRO JR, 2009). Destaca-se, entre eles, Lísias, sendo o discurso *Contra Erastóstenes*, pronunciado pelo seu cliente Eufileto, sua defesa mais famosa. O logógrafo ampara algumas das análises de Vernant e Vidal-Naquet em *Mito e Tragédia na Grécia Antiga* (1999, p. 349), o que nos permite postular que, se a dramaticidade é admitida no discurso judicial, aspectos da retórica judiciária também são transponíveis aos palcos, como se observa no comentário dos autores aos estudos empreendidos

por Louis Gernet (p. 3). O filólogo francês, por meio da análise da estrutura lexical e semântica de cada obra trágica do período clássico ateniense, chegou à conclusão de que “a verdadeira matéria da tragédia é o pensamento social próprio da cidade, especialmente o pensamento jurídico em pleno trabalho de elaboração” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1999, p. 3).

O vocabulário técnico jurídico, utilizado pelos poetas trágicos em suas obras, ampara as contradições e incoerências latentes no despertar de uma consciência jurídica por vezes conflitante com a tradição religiosa. É justamente nesse contexto de ambivalências que se insere a obra *Édipo Rei*, desenvolvida por Sófocles (497 a.C. — 406 a.C.) em 427 a.C.: aqui, para além de seus aspectos poéticos e formais, a tragédia se torna uma instituição social que *questiona* a realidade ao invés de espelhá-la. Isso é visível na própria caracterização do coro, que atua como um porta-voz da comunidade cívica, substituindo a exaltação da virtude heroica por uma visão crítica dos eventos concernentes à *pólis*.

Verifica-se essa configuração em um dos momentos do embate entre Édipo e Tirésias:

Em nossa opinião a cólera inspirou  
tanto as palavras de Tirésias como as tuas,  
senhor. E não é disso que necessitamos,  
mas de serenidade para executar  
depressa e bem as ordens nítidas do deus.  
(v. 485-90 [404-7])<sup>4</sup>

É nítido que, ainda que a comunidade reconheça as virtudes de Édipo (v. 53-63 [40-53])<sup>5</sup> e Tirésias (v. 354-5 [298-9])<sup>6</sup>, a adesão do coro ao ponto de vista de um ou outro não é imediata. Defende-se, antes disso, a sabedoria prática<sup>7</sup> necessária para solucionar o problema e saciar as demandas proféticas de Apolo, a quem Tirésias representa.

A princípio, a coexistência de uma consciência jurídica em formação e a submissão à ordem divina pode causar estranhamento, mas é justamente entre esses domínios que se constitui a consciência trágica: como observa o classicista Walter Nestle (*apud* VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1999, p. 10), o gênero nasce “quando o mito começa a ser considerado do ponto de vista do cidadão”. Para os fins da presente análise, então, tratar-se-á o coro como uma massa (co)movida

<sup>4</sup> Os excertos citados tanto no texto, como nas notas de rodapé, foram retirados da tradução feita por Mário de Gama Kury (1990). Como esta não segue a metrificacão original, em grego, indicaremos os versos correspondentes entre colchetes a partir da tradução de Trajano Vieira (2001).

<sup>5</sup> “E agora, Édipo, *senhor onipotente*, / viemos todos implorar-te, suplicar-te: / (...) / Vamos, mortal melhor que todos, exortamos-te: / (...) vemos em ti / por teu zelo passado *nosso redentor!*”

<sup>6</sup> “Estão trazendo (...) / [o] *único entre os homens* / que traz em sua mente a *lúcida verdade*.”

<sup>7</sup> Essa sabedoria prática está associada à prudência, que é a capacidade de deliberar com discernimento “não sob um aspecto particular (...) mas sobre [as espécies de coisas] que contribuem para a vida boa em geral” (*Ret.*, 1366b).

pelo direito à vida e pela busca por justiça; uma massa que acompanha as ações dos personagens de maneira crítica, atentando-se a como estes atuam (ou não) em prol dos interesses comuns.

### 3. As fases do *agón* entre Édipo e Creonte

É válido, em primeiro lugar, retomar uma palavra grega própria para descrever os embates verbais na tragédia em discussão: *agón*. O termo é definido por Romilly (2008) como uma “cena de discussão, inspirada nos hábitos retóricos da época” e tendo por configuração “duas tiradas opostas, seguidas de uma troca de palavras, verso a verso” (p. 41). O exemplo mais antigo de *agón* registrado na literatura grega se encontra no canto I da *Iliada*, v. 121-187<sup>8</sup>, quando Aquiles e Agamêmnon discutem em assembleia a distribuição dos espólios de guerra. Entretanto, é na tragédia que o *agón* é realizado em sua forma institucional plena (cf. BARKER, 2009): nela, há uma evidente associação entre o poder da palavra e a manutenção da justiça e da boa governança.

O *agón* pode manifestar-se no teatro por meio de “uma relação conflituosa entre a personagem e o coro ou entre duas personagens, cada uma apoiada por uma parte do coro” (GRILLO, 2009), ou “[do] conflito interior, de consciência” (*idem*); de um jeito ou outro, nota-se um “grande desdobramento de argumentos que [contribuem] para esclarecer [determinado] pensamento ou paixão” (ROMILLY, 2008; p. 41)

No caso de *Édipo Rei*, os *agônes* mais significativos ocorrem entre Édipo e Tirésias e, posteriormente, entre Édipo e Creonte. A primeira interação entre estes dois personagens ocorre entre os v. 106-174 [80-131], quando, após uma longa viagem (v. 93-5 [72-4]), Creonte retorna de Pito, sede do templo de Apolo, onde fora enviado por Édipo com o propósito de descobrir o que deveria ser feito para livrar Tebas das sucessivas mortes que estavam ocorrendo. Anterior a este momento, tem-se o monólogo suplicante do sacerdote, ajoelhado junto aos demais cidadãos perante Édipo. O ancião descreve a peste que devasta “a gente e a terra de Cadmo antigo” (v. 38-9 [27-9]) para, em seguida, exortar Édipo a procurar uma solução, assim como ele o fez quando a Esfinge assolava Tebas:

Preserva tua fama, pois vemos em ti  
por teu zelo passado nosso redentor!  
(...)  
Não! Salva Tebas hoje para todo o sempre!  
(...)  
Mostra-te agora igual ao Édipo de outrora!  
(v. 60-9 [46-53])

<sup>8</sup> A tradução consultada é a de Frederico Lourenço (2013).

Ao que Édipo, traçando para si um *ethos* inicialmente compassivo<sup>9</sup> (v. 74-85 [57-67]), responde:

(...) quando ele [Creonte] voltar, eu não serei então  
um homem de verdade se não fizer tudo  
que o deus ditar por intermédio de Creonte.  
(v. 96-8 [75-6])

Quando Creonte retorna, demonstra portar boas notícias (v. 103-4 [82-3]); de fato, o oráculo de Apolo lhe indicou que, para que a peste cessasse, os tebanos haveriam de banir da cidade “(...) um ser impuro/ ou expiar morte com morte” (v. 124-5 [100-1]), referindo-se ao assassino que fez Laio perecer antes de Édipo assumir o trono. Este então o inquire acerca de possíveis vestígios do crime (v. 134-5 [108-9]); o local onde se deu o assassinato (v. 138-9 [112-3]); o acesso a testemunhos (v. 144-5 [116-7]) e, por fim, sobre a maneira na qual os tebanos lidaram com o crime (v. 149-161 [120-131]). O prólogo termina sem que Édipo chegue a alguma solução provável.

### 3.1. Imagem prévia de Creonte feita por Édipo (v. 460-481 [378-400])

A menção a Creonte é retomada nos v. 341-2 [287-9], quando o corifeu sugere a Édipo consultar o adivinho Tirésias e aquele revela já tê-lo feito por recomendação do cunhado. A informação é extremamente relevante, uma vez que representa o elo que fará Édipo posteriormente acreditar que Tirésias e Creonte tramam destroná-lo. A ideia o acomete quando, exposto ao vaticínio que o condenava, Édipo diz:

São tuas estas *invenções*, ou de Creonte?  
(v. 454 [378], grifo nosso)

Apesar de assegurado pelo vate de que Creonte não era o responsável por sua desdita, assim Édipo passa a se referir a ele nos versos seguintes:

(...) Por causa do poder que Tebas me outorgou  
como um presente, sem um gesto meu de empenho,  
Creonte, em tempos idos amigo fiel,

---

<sup>9</sup> A compaixão aparece em Aristóteles como sinônimo de piedade. Esta é definida como “uma certa pena causada pela aparição de um mal destruidor e aflitivo, afetando quem não merece ser afetado, podendo também fazer sofrer a nós, ou a algum dos nossos, principalmente quando esse mal nos ameaça de perto.” (*Ret.*, 1385b). Édipo, para refutar a crença implícita no discurso do sacerdote de que ele nada estava fazendo a respeito da nova peste, amplifica a própria piedade, como é notável nos seguintes versos: “Sofre cada um de vós somente a própria dor/ minha alma todavia chora ao mesmo tempo pela cidade/ por mim mesmo e por vós todos.” (v. 79-81 [59-63])

agora se insinua insidiosamente  
por trás de mim e anseia por aniquilar-me (...)  
(v. 460-4 [383-7], grifo nosso)

Observa-se nos dois excertos acima que Édipo traça uma imagem depreciativa do cunhado antes mesmo de confrontá-lo diretamente. A imagem criada é a de alguém ardiloso, traiçoeiro, sem compromisso com a verdade — imagem esta que ele também atribui a Tirésias, pois diz que ele elaborou uma *invenção* (v. 454). Este termo (ἔξερρημα), que também pode significar *descoberta*, aparece aqui com o intuito de *desmoralizar* o vaticínio, tratando-o como uma prova artística, isto é, como uma composição discursiva elaborada meticulosamente por Tirésias ou por Creonte com o suposto propósito de macular a imagem de Édipo perante o povo tebano. O curioso é que, ao mesmo tempo em que utiliza o termo *invenção* de maneira depreciativa, Édipo faz uso de um lugar-comum dentro do próprio processo de invenção (*heúresis*) de um discurso quando decide tratar o vaticínio como um *rumor*<sup>10</sup>.

Ao criar esse rumor, o rei tebano acredita ter alcançado o que tanto ansiava: a elucidação dos fatos. Por conta disso, adota uma postura intransigente, punitiva, que contradiz a autoimagem compassiva inicialmente criada e compromete a relação dele com os familiares e concidadãos.

### 3.2. A reação de Creonte (v. 610-626 [513-29])

Creonte reaparece logo após o primeiro estásimo (v. 558-608 [463-512]) e dirige-se inicialmente aos cidadãos da seguinte forma:

Fiquei sabendo, cidadãos, que nosso rei  
lançava contra mim acusações terríveis;  
não me disponho a suportá-las; eis-me aqui.  
(v. 610-2 [513-5])

Alguns recursos típicos da retórica judicial, conforme definida por Aristóteles, chamam a atenção nesse pequeno excerto. Em primeiro lugar, deve-se notar que Creonte deseja apresentar uma “contrademonstração de um fato oposto” (*Ret.*, 1403a), no caso a acusação de que havia conspirado com Tirésias para destronar Édipo. Para tanto, ele se apresenta ao coro com indignação, como quando diz que a situação era insuportável para ele (v. 612 [515]).

Esse tipo de *ethos* se insere em um estilo de discurso ‘passivo’, que “intenta, sobretudo, suscitar as emoções do auditor” (JUNIOR, 2005, p. 191, *Ret.*). De maneira muito sutil, a postura

<sup>10</sup> “Of greater significance historically than today, reference to rumors is still a viable technique for suggesting what one cannot or chooses not to prove directly. This is often used to discredit others.” (SILVA RHETORICAE, s.d.)

indignada também acrescenta a esse *ethos* as características de um sujeito que possui discernimento, isto é, que “julga retamente e odeia a injustiça” (*Ret.*, 1387b), criando, portanto, a imagem de alguém bom e virtuoso. Como mencionado, o gênero que se encarrega de versar sobre aquilo que é bom e virtuoso, no propósito de erigir um modelo moral, é o epidítico. E o excerto, inserido em um contexto de refutação (típico do gênero judicial, *Ret.* 1414b), demonstra que a mescla genérica pode favorecer a aderência do público ao discurso do locutor.

As características desse *ethos* reaparecem na sequência de sua fala:

Se em nossos infortúnios de hoje ele imagina  
que em atos ou palavras lhe fiz injustiças,  
não quero prosseguir *vivendo sob o peso*  
de tal imputação; o dano que me causa  
essa suspeita não é pouco, é mesmo *enorme*  
se na cidade, se por vós, por meus amigos,  
sou acusado de traição ao nosso rei.  
(v. 612-9 [515-522], grifo nosso)

Nessa fase do discurso, Creonte rebate a suspeita de que cometera uma injustiça se colocando como alguém que *sofreu* uma injustiça. Posto de outra forma, ele se autoinsere na categoria semântica<sup>11</sup> /vítima/ ao invés da categoria /autor/<sup>12</sup>, em que fora colocado por Édipo nos vv. 460-81 [378-400]. Aristóteles entende por “sofrer injustiça” ser “vítima de um tratamento injusto por parte de um agente voluntário” (*Ret.*, 1373b), ou seja, por parte de um agente que executa uma ação injusta “com conhecimento de causa” (*ibidem*). Acrescenta também que “quem sofre injustiça sofre necessariamente um dano, e um dano contra sua vontade” (*ibidem*).

Creonte amplifica o dano que sofre por meio da correção, estratégia retórica entendida como a redefinição ou especificação de uma ideia anteriormente proposta (SILVA RHETORICAE, s.d.): “o dano que me causa / essa suspeita *não é pouco, é mesmo enorme*”. Em seguida, no v. 618 [521], é nítida a insinuação de um *ethos* equânime, uma vez que Creonte posiciona enfaticamente a cidade de Tebas e seus amigos no mesmo plano paradigmático.

Em seu estudo sobre as paixões no livro II da *Retórica*, Aristóteles descreve a amizade como uma relação de amor recíproco (*Ret.*, 1381a), de modo que um amigo é aquele que “se regozija com as coisas boas e se entristece com as nossas amarguras” (*ibidem*); o que pressupõe, evidentemente, “querer para os amigos o que se deseja para si próprio” (*ibidem*). O repúdio à injustiça é notável

<sup>11</sup> “Uma categoria semântica é uma oposição tal que a *vs. b.*” (FIORIN, 2012; p. 167).

<sup>12</sup> A descrição que Aristóteles faz da disposição moral daqueles que cometem uma injustiça corresponde ao perfil de Édipo: “Quem, sobretudo pensa que pode cometer uma injustiça impunemente são os dotados de eloquência, os homens de ação, os que têm grande experiência de processos (...) e *igualmente se são amigos dos que sofrem a injustiça (...) [já que estes] não estão prevenidos contra a injustiça dos seus amigos e procuram reconciliação antes de recorrerem aos tribunais.*” (*Ret.*, 1372a)

em toda a fala de Creonte nos versos v. 610–26 [513–29], então é natural pensar que, ao tratar os cidadãos como amigos, ele deixe implícito em seu discurso que não deseja a nenhum deles ser acusado injustamente da maneira como ele o foi.

No entanto, como o elemento <cidade> aparece no mesmo eixo, também é possível pensar que o sentido de amizade aqui empregado é predominantemente o de *homonoia*, uma espécie de amizade coletiva em que os envolvidos partilham dos mesmos objetivos e necessidades (cf. LOCKWOOD, 2020). Somado à sua autoinserção na categoria semântica /vítima/, é possível concluir, da análise do v. 618 [521–2], que Creonte deseja sugerir que os vates em nada o favoreciam em âmbito particular, em oposição ao que foi dito por Édipo, já que a única necessidade que tinha, por ser equânime ao coro, era a de livrar Tebas dos males que a assolavam.

Sucedendo a fala de Creonte um breve diálogo com o corifeu, que sugere que Édipo o injuriou por impulso, sem antes raciocinar com rigor. É possível refletir sobre a própria arte discursiva com base nesse parecer: ao sugerir que uma injúria pode ter origem ou no arrebatamento ou na reflexão, o corifeu diferencia, respectivamente, a erística sofista daquilo que seria a dialética aristotélica. Enquanto a primeira “infunde crença sem o saber” (*Gorg.*, 454e)<sup>13</sup>, a segunda raciocina a partir das probabilidades (*endoxon*)<sup>14</sup>, “respeitando estritamente as leis da lógica” (REBOUL, 1998, p. 28), protegendo-se, assim, do triunfo daquilo que é absurdo ou falso (*ibidem*, p. 27). A dialética aparece, então, como instrumento intelectual da retórica aristotélica, da mesma maneira que o *ethos* atua como instrumento moral e as paixões, como instrumentos afetivos.

Mesmo ciente do absurdo presente na acusação de Édipo, Creonte deseja entender por que Édipo voltara sua ira contra ele, e não contra Tirésias, aquele que supostamente mentira. À dúvida subjaz a sugestão de um distanciamento entre ele e Tirésias, em oposição à teoria de Édipo. O corifeu, em resposta, alega desconhecer os motivos (v. 624 [527]). Creonte então reconhece a deficiência lógica da acusação e passa a inquirir o coro acerca da disposição moral e afetiva do cunhado<sup>15</sup> quando ele a proferiu:

Estava firme o seu olhar, o ânimo firme  
quando ele me acusou dessa maneira insólita?  
(v. 625–6 [528–9])

<sup>13</sup> A tradução consultada é a de Daniel Rossi Nunes Lopes (2011).

<sup>14</sup> Em conflitos e situações graves de incerteza, circunstâncias propícias à aplicação da retórica, a verdade é, na maioria das vezes, inalcançável. Busca-se, então, ao menos o verossímil — e é nesse sentido que a dialética aristotélica se diferencia da dialética platônica, já que esta é empregada como um caminho à verdade. (cf. REBOUL, 1998, p. 28).

<sup>15</sup> “Muito conta para a persuasão, sobretudo nas deliberações e, naturalmente, nos processos judiciais, a forma como o orador se apresenta e como dá a entender as suas disposições aos ouvintes, fazendo com que, da parte destes, também haja um determinado estado de espírito em relação ao orador. A forma como o orador se apresenta é mais útil nos atos deliberativos, mas predispor o auditório de uma determinada maneira é mais vantajoso nos processos judiciais.” (*Ret.*, 1378a).

A firmeza no “olhar” e no “ânimo” (v. 625 [528]) estaria diretamente associada à firmeza da acusação, isto é, com o quão crível esta se mostrara para a comunidade cívica. Se Édipo não o acusou devido à “reflexão” (v. 620-1 [523-4]), só pode tê-lo feito por meio da força da emoção, mais especificamente a cólera, o que é preocupante para a defesa de Creonte, já que “a cólera inspira confiança” (*Ret.*, 1383b). A resposta do corifeu, pautada no reconhecimento da própria inferioridade social, tampouco facilita a invenção do argumento de Creonte: “Não sei; não gosto de encarar os poderosos” (v. 627 [530]).

A respeito dos traços de caráter dos poderosos, Aristóteles diz que são, em parte, similares aos dos ricos<sup>16</sup>, embora aqueles apresentem características ainda melhores:

Os poderosos são, por temperamento (...) mais diligentes, porque têm mais responsabilidades, sendo obrigados a velar por tudo o que diz respeito ao seu poder. (...) Se cometem injustiças, não são pessoas para pequenas injustiças, mas para grandes. (*Ret.*, 1391a)

Com isso em vista, é inviável que o corifeu cogite questionar a credibilidade do discurso do tirano na frente de Creonte, já que, ao fazê-lo, poderia estar acusando aquele de ter cometido uma grande injustiça. Isso seria precoce nesse ponto da narrativa, visto que Creonte ainda sequer expusera seu argumento de defesa.

#### 4. O *agón* entre Creonte e Édipo (v. 627-739 [532-630])

Édipo retorna à cena com o mesmo furor manifestado ao ‘descobrir’ a traição de Creonte entre os v. 454-464 [378-386], exaltando a própria perícia enquanto decifrador de enigmas:

(...) Acreditavas que eu não via  
tuas maquinações e não as puniria  
havendo-as descoberto? (...)  
(v. 635-7 [538-9])

Além disso, acusa Creonte de atacá-lo tanto no âmbito particular<sup>17</sup>, como no âmbito público, por meio da tomada injusta do poder:

Dize, pelos deuses:  
não é conduta de demente cobiçar,  
sem bens e sem amigos, o poder sem par

<sup>16</sup> Soberba, orgulho, volúpia e petulância, “(...) porque creem que os outros desejam o que eles têm” (*Ret.*, 1391a), são alguns desses traços.

<sup>17</sup> “(...) tu que seguramente queres / tirar-me a vida (...)” (v. 630-1 [534-5])

que vem do povo numeroso e da riqueza?  
(v. 637-640 [540-2])

É notável nos excertos acima um forte apelo ao *pathos*, que é considerado pelo teórico alemão Heinrich Lausberg o grau mais violento de afetos e definido como “[uma] influência afetiva, pretendida e exercida pelo orador sobre o árbitro da situação” (LAUSBERG, 2004, p. 105). Trata-se de uma estratégia indicada para a peroração, já que incita o árbitro (i.e., o coro, como visto na seção 2.2.) a pronunciar uma sentença favorável àquele que fala.

Ora, Édipo acreditava já ter descoberto a verdade; logo, é coerente que sua fala tivesse as mesmas características que um epílogo, a parte do discurso que, inserida no contexto judicial, tem por objetivo responder a um ataque e “apresentar o adversário como perverso” (*Ret.*, 1491b). Além disso, para Aristóteles, o início de um epílogo deve mostrar que o orador cumpriu com o que havia prometido (*Ret.* 1420a), o que Édipo faz ao exaltar sua perícia nos v. 635-7 [538-9] e ao confrontar os argumentos e atitudes do adversário, valendo-se, para tanto, de ironia (evidente nos v. 633-5 [536-7]) e interrogação (v. 633-640 [536-541]).

A estratégia discursiva de Creonte nos versos seguintes envereda por outro caminho. Aristóteles observa que, ao passo que aquele que acusa responde aos ataques no epílogo, aquele que se defende o faz logo no início, já que precisa, em primeiro lugar, destruir a acusação do oponente (*Ret.*, 1415a), o que, em tese, não deixaria margens para uma autoapresentação. Na prática, no entanto, nota-se que Creonte já havia tido esse espaço entre os v. 610-626 [513-529], e que o *ethos* que apresentara ao coro era o de alguém que prezava pela equanimidade.

O que ele faz, portanto, é retomar essa imagem: “Deixa-me responder, pois sou igual a ti” (v. 642 [543-4]). Pode-se dizer, então, que Creonte apela a um grau mais suave de afetos; na teorização retórica, isso demonstra um “estado de alma permanente” (LAUSBERG, 2004, p. 105), servindo, portanto, como uma estratégia indicada para a captação da benevolência no início de um discurso. Nos versos seguintes, Édipo reconhece a habilidade oratória de Creonte (v. 644 [545]) e se diz disposto a ouvi-lo, ainda que ele seja um “inimigo pérfido” (v. 645 [546]). É como se Édipo aceitasse realizar o embate a partir do proêmio de Creonte, e não dá-lo como terminado, como sugere o tom e a organização de sua fala nos v. 627-640 [532-542].

Os dois então trocam uma série de refutações rápidas, que se estende até o v. 654 [557]. Dois tópicos de refutação, conforme descritos por Aristóteles (*Ret.*, 1416a) são observáveis nesse momento: a consumação ou não de um fato (v. 647 [548]) e a observância ou não de algum prejuízo em decorrência daquele (v. 654 [557]). Na sequência, Édipo volta a interrogar Creonte sobre as circunstâncias da morte de Laio (v. 655-671 [558-573]), em um tipo de organização retórica que muito se assemelha a uma narração, uma vez que retoma fatos já conhecidos para reforçar o

argumento de que, sem a intermediação de Creonte, Tirésias não poderia tê-lo culpado pela morte de Laio.

Vale destacar que, quando Édipo questiona o porquê de Tirésias não ter revelado de antemão o assassino de Laio, Creonte diz desconhecer o motivo e que, logo, prefere se calar. A fala condiz com a imagem construída de alguém que repudia a injustiça, além de opô-lo a Édipo, que transgride seu estado de ignorância por meio de acusações infundadas.

Creonte também se vale da narração, questionando-o sobre a relação dele com Jocasta e a partilha do poder: “Depois de ti e dela não sou eu quem manda?” (v. 679 [581]). A resposta de Édipo é afirmativa e, justamente por sê-lo, o tirano diz que isso agrava a culpa de Creonte. O discurso subsequente (v. 681-719 [583-615]) deste último busca demonstrar que, na verdade, é justamente por isso que ele não teria motivos para destroná-lo. É possível dividir esse longo excerto, que corresponderia ao “meio” do discurso de defesa de Creonte, em duas partes, sendo uma probatória v. 681-711 [583-607] e a outra, instrutiva (v. 711-9 [607-615]).

Os argumentos probatórios podem ser tanto preponderantemente objetivos, visando atingir a persuasão a partir do exercício intelectual do juiz, quanto preponderantemente afetivos, ou seja, a partir da ativação emocional. Em um primeiro momento, Creonte se vale da argumentação probatória objetiva, construindo-a a partir de respostas às suas próprias perguntas; propõe, dessa forma, uma construção lógica conjunta, à oposição do modo com que agira o tirano na ausência dele. O ponto levantado é que o trono envolve muitos riscos e, sendo ele alguém que já gozava de “uma onipotência livre de percalços” (v. 693 [593]) por ser o terceiro na hierarquia do poder (v. 679 [581]), atentar contra o mando de Édipo seria desafiar a *justa-medida* das coisas:

Pois quanto a mim ambiciono muito menos  
a condição de rei que o mando nela implícito;  
pensam assim todos os homens comedidos  
em seus desejos.  
(v. 686-90 [586-589])

Cabe observar que a noção de moderação (*sophrosyne*) é um dos pilares éticos constitutivos da Grécia Clássica: a ela se opõe a desmedida (*hybris*), o estado de insanidade moral que leva a atitudes e comportamentos extremados, como é possível observar na trajetória de Édipo. Ao desqualificar a ambição, descrita por Aristóteles como um estado em que se deseja mais honra do que se deve (*Eth. Nic.* 2.7)<sup>18</sup>, Creonte retoma a imagem já apresentada ao coro de alguém que julga com discernimento e prudência:

<sup>18</sup> A tradução consultada é a de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim (1991).

Não sou ainda cego, a ponto de almejar  
mais que a influência e o proveito consequente  
(v. 694-5 [594-5])

Uma vez demonstrado por meio da palavra que ele não obteria benefício caso conspirasse contra Édipo, Creonte revela a existência de provas inartísticas<sup>19</sup> a seu favor, a saber, a autoridade profética:

Queres a prova? Sem demora vai a Delfos  
e informa-te se relatei fielmente o oráculo.  
(v. 705-6 [603-4])

E, encerrando a parte probatória do discurso, o tom de seu argumento passa a ser preponderantemente afetivo, apelando a um grau violento:

Ainda vou mais longe: se me convenceres  
de haver-me conluiado com o velho adivinho  
merecerei dupla condenação à morte:  
a minha e a tua.  
(v. 707-10 [605-7]).

Coerentemente com a moção de afetos despertada nos versos supracitados, abre-se na sequência a parte instrutiva do discurso: Creonte, retomando a postura de alguém subserviente aos códigos ético-morais de então, finaliza sua refutação censurando o erro de Édipo. Ele parte do âmbito particular para o âmbito universal, em forte apelo ao *logos* dos juízes:

Fere a justiça<sup>20</sup> apelar levianamente  
os bons de maus ou os maus de bons. E desprezar  
um amigo fidedigno, em minha opinião  
é o mesmo que menosprezar a própria vida,  
o bem mais precioso (...)  
(v. 712-6 [608-612])

---

<sup>19</sup> Como já mencionado, quando alguém se vale da composição discursiva para demonstrar algo a alguém, tem-se a aplicação da arte retórica e, portanto, uma prova artística (*pisteis entechnoi*). Provas inartísticas (*pisteis atechnoi*) de persuasão, por sua vez, seriam aquelas que “não são produzidas por nós (...) como testemunhos, confissões sob tortura, documentos escritos e outras semelhantes.” (Ret., 1356a). Logo, de um lado temos algo inventado para uma situação e alocutário específicos, de outro, algo que já existia e se mostrava disponível para consulta.

<sup>20</sup> “Eis aí, pois, o que é o justo: o proporcional; e o injusto é o que viola a proporção.” (*Eth. Nic.* 5.3). Essa relação entre justiça e proporcionalidade é coerente e conforme ao *ethos* equânime que Creonte reivindica, à oposição de Édipo que, agindo de maneira precipitada e irracional, viola o equilíbrio da balança da justiça.

Uma maneira de interpretar essa parte do discurso de Creonte é pensar que, enquanto a parte probatória visa à persuasão, i.e., apresenta-se destinada a um auditório particular, a parte instrutiva almeja a convicção e, por conseguinte, uma aderência geral, que compreende toda a humanidade. Perelman e Olbrechts-Tyteca nomeiam discursos com esse público-alvo de *auditório universal*, uma construção feita pelo próprio orador pautada no conhecimento que ele tem acerca das ideias e valores de todos os homens. A convicção, quando conquistada, mostra-se como uma evidência racional: “O indivíduo, com sua liberdade de deliberação e escolha, apaga-se ante a razão que o coage e tira-lhe qualquer possibilidade de dúvida.” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 36).

É comum que o argumento dado pelo orador nesse contexto, forte o suficiente para fazer desaparecer as certezas subjetivas e dar lugar à inteligência humanitária (cf. DUMAS, 1924), apresente “validade intemporal e absoluta, independente das contingências locais e históricas” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 35). Para Werner Jaeger (2013, p. 320), Sófocles, de fato, orienta sua imagem para “(...) o Homem eterno, corajoso e sereno perante a dor e a morte”; diante disso, soa razoável postular que, em *Édipo Rei*, Creonte é a personificação dessas características.

No entanto, outro caminho de interpretação – muito bem situado historicamente — se insinua caso seja retomada a noção de *homonoia*, apresentada na seção 3.2, quando foi discutida a valoração que Creonte deu à amizade nos vv. 610-626. Ora, Sófocles viveu durante o apogeu de Atenas (cf. RIBEIRO FERREIRA, 1990), em um momento de “unidade entre o Estado e o povo” (JAEGER, 2013, p. 322). Nesse sentido, entendendo *homonoia* como uma amizade coletiva, “desprezar um amigo” (v. 714 [610]) também pode ser lido como desprezar o próprio povo, isto é, governar de maneira autocrática — o que ia à contramão do momento histórico em que Sófocles estava inserido.

A resposta do corifeu reforça o valor disfórico dado a esse tipo de conduta obstinada, que não leva em consideração a participação do povo:

Creio, senhor, que ele falou sensatamente,  
como quem faz esforços para não errar;  
*quem julga afoitamente não é infalível.*  
(v. 720-2 [616-7], grifo nosso)

Antes de analisar a resposta de Édipo, convém desdobrar o conceito de auditório universal para refletir como são vistos aqueles que se *opõem* ao discurso do orador que almeja — e conquista — esse público-alvo idealizado:

Se a argumentação dirigida ao auditório universal, e que deveria convencer, não convence todavia a todos, resta sempre o recurso de *desqualificar o recalcitrante*,

considerando-o estúpido ou anormal. (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 37; grifo nosso).

É evidente que, sendo Édipo o rei de Tebas, o corifeu — que outrora já manifestara sua subserviência aos poderosos — não desqualificará o juízo de Édipo de maneira tão incisiva. De toda forma, é nítida a aderência do corifeu ao partido de Creonte alguns versos adiante:

Não deves acolher jamais  
rumores vagos, não provados,  
para fazer acusações  
desprimorosas ao amigo  
que tem suspensas maldições  
sobre a cabeça se mentir.  
(v. 774-779 [656-7])

Em resposta à fala do corifeu nos v. 720-3 [616-7], Édipo insiste em atribuir ao julgamento afoito valor eufórico, o que sustém a ideia sugerida de que ele é o tipo de orador que infunde crença sem o saber (cf. *Gorg.*, 454e). Mais uma vez, essa conduta é repreendida por Creonte: “A retidão faz falta em tuas decisões.” (v. 733 [626]). O sentido de retidão, nesse contexto, pode ser entendido como aquele que age em conformidade com a justiça, sendo esta um tipo de termo proporcional que Édipo, cada vez mais absorto em sua própria ignorância, desafia, como é possível depreender do seguinte diálogo que encerra o *agón* (737-739 [626-630]):

CREONTE  
Não queres compreender!

ÉDIPO  
Mas deves-me da mesma forma obediência!  
(...)  
Meu povo! Meu povo!

CREONTE  
Também pertenço ao povo, que não é só teu!

## 5. Considerações finais

Do breve estudo é possível observar que, ao passo que Creonte frequentemente se coloca em posição de equanimidade em relação ao povo, mesmo que tenha direito ao trono depois de Jocasta, Édipo desde o início se coloca em posição de superioridade, tratando os tebanos de maneira paternal (cf. v. 1 [1]) e, adiante na narrativa, explicitamente como subordinados.

Como aponta Knox, o tirano “era um aventureiro que, por mais brilhante e próspero que tenha sido seu regime, ganhara e mantivera o poder por violência” (2002, p. 47). De fato, ter matado Laio e toda a comitiva que o acompanhava foi o que indiretamente pavimentou o caminho de Édipo em direção ao trono de Tebas. No contexto do *agón*, a opressão é mais uma vez empregada: Édipo se vale dela para mascarar a própria ignorância quanto à resposta daquele novo enigma. Isso se manifesta em seus discursos por meio dos rumores que cria contra Tirésias e Creonte: a forte moção de afetos gerada por esses rumores esconde a deficiência lógica de sua argumentação. Creonte, ao investigar a recepção dessas acusações pelo coro, se vale de estratégias contrárias, ou seja, a mobilização do *ethos* e do *logos*; é por meio delas que ele consegue a adesão do povo tebano ao seu ponto de vista, o que, por conseguinte, aproxima Édipo e a cidade da resolução dos fatos.

## Referências bibliográficas

### Primárias

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4. ed. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. 2. ed. Trad. e notas de Alexandre Manuel Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 2005.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. Frederico Lourenço. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- PLATÃO. *Górgias*. Trad. e notas de Daniel Rossi Nunes Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Tradução de Mário de Gama Kury. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1990.
- SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Trad. de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2001.

### Secundária

- AGON. In: **E-DICIONÁRIO de termos literários**, por Joaquina Grilo. Lisboa, 2009: Universidade Nova de Lisboa. Disponível em: [https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/agon#:~:text=Termo%20proveniente%20do%20grego%20%C3%A1gon,competi%C3%A7%C3%B5es%20\(agones%20%E2%80%93%20pl.\)](https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/agon#:~:text=Termo%20proveniente%20do%20grego%20%C3%A1gon,competi%C3%A7%C3%B5es%20(agones%20%E2%80%93%20pl.)). Acesso em: 13 abr. 2022.
- AMOSSY, RUTH (org.). **Imagens de si no discurso: A construção do ethos**. Tradução de Dílson Ferreira da Cruz, Fabiano Comesu e Sírio Possenti. 2. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2005.
- AMPLIFICATION. In: **Silva Rhetoricae**. Utah, s.d.: Brigham Young University. Disponível em: <http://rhetoric.byu.edu/Figures/Groupings/of%20amplification.htm>. Acesso em: 7 set. 2022.
- BARKER, Elton. **Entering the Agon: Dissent and Authority in Homer, Historiography, and Tragedy**. Oxford University Press, 2009. Disponível em: <https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199542710.001.0001/acprof-9780199542710-chapter-8>. Acesso em: 13 abr. 2022.
- CORRECTIO. In: **Silva Rhetoricae**. Utah, s.d.: Brigham Young University. Disponível em: <http://rhetoric.byu.edu/Figures/C/correctio.htm>. Acesso em: 7 set. 2022.
- COSTA, Ricardo. A retórica na Antiguidade e na Idade Média. **Revista Trans/Form/Ação**, Marília, v. 42, p. 353–390, 2019.
- DUMAS, Georges. **Traité de psychologie, t. II**. 1. ed. Paris: Alcan, 1924.
- ἔξις. IN: **An Intermediate Greek-English Lexicon**, por Henry George Liddell e Robert Scott. Massachusetts, s.d.: Universidade Tufts. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aentry%3De%2Frhma>. Acesso

- em: 10 jul. de 2023.
- FERREIRA, José Ribeiro. Péricles e a democracia ateniense. **Estudos de Cultura Clássica do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra**, 1990. Disponível em: <https://www.brepolonline.net/doi/pdf/10.1484/J.EUPHR.5.126493>. Acesso em 14 jul. 2023.
- FIORIN, José Luiz. A noção de texto na semiótica. **Organon**, Porto Alegre, v. 9, n. 23, 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/29370>. Acesso em: 14 jul. 2023.
- FOUCAULT, Michael. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Trad. de Roberto Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1999.
- GOFFMAN, E. **La mise en scène de la vie quotidienne 1. La présentation de soi**. 1. ed. Paris: Minuit, 1973.
- GRIMALDI, William M. A. Aristotle, **Rhetoric I, A Commentary**. New York: Fordham University Press, 1980.
- JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. **L'énonciation de la subjectivité dans le langage**. 4. ed. Paris: Armande Colin, 2009.
- KNOX, Bernard. **Édipo em Tebas**. Trad. de M. Goldsztyrn. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- LAUSBERG, Heinrich. **Elementos de retórica literária**. Trad. de Raúl Miguel Rosado Fernandes. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- LOCKWOOD, Thornton. ὁμόνοια: The Hinge of Aristotle's Ethics and Politics. **Dialogue**, Cambridge, v. 59, n. 1, p. 7-30, 2020. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/dialogue-canadian-philosophical-review-revue-canadienne-de-philosophie/article/the-hinge-of-aristotles-ethics-and-politics/A4DFA5BD408E825B07AEBB4826ED02B5>. Acesso em: 28 ago. 2022.
- MELO, José Joaquim Pereira de. GOMES, Renan Willian Fernandes; COELHO, João Paulo Pereira. Sophrosyne: O Equilíbrio Sofocliano como Ideal de Formação. **InterMeio: Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação - UFMS**, v. 18, n. 35, 1 nov. 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/intm/article/view/2380>. Acesso em 19 nov. 2022.
- MOSCA, Lineide do Lago. **Retóricas de ontem e de hoje**. 3. ed. São Paulo: Editora Humanitas, 2004. .
- PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da Argumentação: A Nova Retórica**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- REBOUL, Olivier. **Introdução à Retórica**. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- RIBEIRO JR., Wilson. Lísias. **Portal Graecia Antiqua**, São Carlos, s.d. Disponível em: <https://greciantiga.org/arquivo.asp?num=0828>. Acesso em 1 dez. 2022.
- ROMILLY, Jacqueline de. **A tragédia grega**. Trad. de Ivo Martinazzo. 2. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998.
- TESTIMONY. In: **Silva Rhetoricae**. Utah, s.d.: Brigham Young University. Disponível em: [http://rhetoric.byu.edu/Canons/Invention/topics\\_of\\_invention/Testimony.htm](http://rhetoric.byu.edu/Canons/Invention/topics_of_invention/Testimony.htm). Acesso em: 7 set. 2022.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. Trad. de Anna Lia Amaral de Almeida Prado e Filomena Yoshie Hirata. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

