

**HERÓDOTO E TUCÍDIDES:  
HISTÓRIA E TRADIÇÃO**



## **UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA**

### **Reitor**

Prof. Dr. Paulo Roberto Pinto Santos

### **Vice-Reitor**

Prof. Dr. Fábio Félix Ferreira

### **Pró-Reitora de Extensão e Assuntos Comunitários**

Prof.<sup>a</sup>. Me. Maria Madalena Souza dos Anjos Neta

### **Diretora da Edições UESB**

Maria Dalva Rosa Silva

### **Editor**

Jacinto Braz David Filho

### **Coordenador Administrativo-Financeiro**

Romildo Pereira Chaves

### **COMITÊ EDITORIAL**

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Almiralva Ferraz Gomes (DCSA/VC)

Prof. Dr. César Augusto Casotti (DS/Jequié)

Prof. Dr. Cláudio Lúcio Fernandes Amaral (DCB/Jequié)

Adm. Jacinto Braz David Filho (Edições UESB/VC)

Prof. Dr. Joaquim Perfeito da Silva (DFCH/VC)

Prof. Me. Jorge Luiz Santos Fernandes (DCSA/VC)

Prof.<sup>a</sup>. Me. Lídia Nunes Cunha (DH/VC)

Prof. Dr. Marcos Antonio Pinto Ribeiro (DQE/Jequié)

Prof.<sup>a</sup>. Maria Dalva Rosa Silva (Edições UESB/VC)

Prof.<sup>a</sup>. Me. Maria Madalena Souza dos Anjos Neta (PROEX/VC)

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Patrícia Anjos Bittencourt Barreto (DEAS/VC)

### **PRODUÇÃO EDITORIAL**

#### **Capa (a definir)**

#### **Editoração Eletrônica**

Ana Cristina Novaes Menezes (DRT-BA 1613)

#### **Revisão de linguagem**

Luciana Moreira Pires Flôres e Yuri Chaves Souza Lima

#### **Normalização Técnica**

Luiz Otávio de Magalhães



Impresso na Empresa Gráfica da Bahia

Na tipologia Garamond 11/15/papel Pólen Soft Imune 80g/m<sup>2</sup>

Em fevereiro de 2016.

Anderson Zalewski Vargas  
Luiz Otávio de Magalhães  
Maria Aparecida de Oliveira Silva  
(Organizadores)

# HERÓDOTO E TUCÍDIDES: HISTÓRIA E TRADIÇÃO



Vitória da Conquista  
2016

Copyright © 2016 by Organizadores.  
Todos os direitos desta edição são reservados às Edições UESB.  
A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte,  
constitui violação de direitos autorais (Lei 9.610/98).

---

H48h

Heródoto e Tucídides: história e tradição / Organizadores  
Anderson Zalewski Vargas, Luiz Otávio de Magalhães, Maria  
Aparecida de Oliveira Silva. -- Vitória da Conquista: Edições UESB, 2016.

306 p.

Livros selecionado pelo edital UESB nº 179/2013

ISBN

1. Heródoto e Tucídides - História. 2. História Antiga. I. Vargas,  
Anderson Zalewski. II. Magalhães, Luiz Otávio. III. Silva, Maria Aparecida  
de Oliveira. IV. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. V. T.

CDD: 930

---

Ficha catalográfica elaborada pela biblioteca  
UESB – Campus de Vitória da Conquista - BA



Campus Universitário – Caixa Postal 95 – Fone/fax: 77 3424-8716  
Estrada do Bem-Querer, s/n – Módulo da Biblioteca, 1º andar  
45031-900 – Vitória da Conquista-BA  
[www2.uesb.br/editora](http://www2.uesb.br/editora) - [editoraesb@yahoo.com.br](mailto:editoraesb@yahoo.com.br)

## SUMÁRIO

<b>Sobre os autores</b> .....	7
<b>Apresentação</b> .....	11
<i>Anderson Zaleski Vargas</i>	
<i>Luiz Otávio de Magalhães</i>	
<i>Maria Aparecida de Oliveira Silva</i>	
<b>Prefácio: Os (dois) homens que sabiam demais</b>	
<i>Jacyntho Lins Brandão</i> .....	17
<b>Introdução – O mito dos primeiros tempos, ou A narrativa dos inícios e os inícios da narrativa</b>	
<i>Anderson Zaleski Vargas</i> .....	23

## PARTE I – HERÓDOTO

<b>Capítulo 1 – Heródoto: historiador, etnógrafo, geógrafo</b>	
<i>Airton Pollini</i> .....	41
<b>Capítulo 2 – Historiador ou contador de histórias?</b>	
<i>Leonor Santa Bárbara</i> .....	71
<b>Capítulo 3 – O proêmio das <i>Histórias</i> de Heródoto</b>	
<i>Tatiana Oliveira Ribeiro</i> .....	85
<b>Capítulo 4 – Heródoto e o Egito: considerações sobre o livro II – <i>Euterpe</i></b>	
<i>Maria Aparecida de Oliveira Silva</i> .....	113

<b>Capítulo 5 – Heródoto arqueólogo: tesouros de Delfos e de outros lugares</b>	
<i>Sophie Montel</i> .....	123

## PARTE II – TUCÍDIDES

<b>Capítulo 6 – Tucídides: entre a verdade das ações e as palavras dos discursos</b>	
<i>Sandra Lúcia Rodrigues da Rocha</i> .....	141

<b>Capítulo 7 – Política e retórica: os discursos na <i>História da Guerra do Peloponeso</i></b>	
<i>Esther Paglialonga</i> .....	157

<b>Capítulo 8 – O escritor Tucídides e seu leitor</b>	
<i>Luiz Otávio de Magalhães</i> .....	181

<b>Capítulo 9 – <i>Densus et brevis</i>: considerações sobre o estilo de Tucídides</b>	
<i>Adriana Manuela de Mendonça Freire Nogueira</i> .....	201

## PARTE III – HISTÓRIA E TRADIÇÃO HERÓDOTO E TUCÍDIDES: TRANSMISSÃO E RECEPÇÃO

<b>Capítulo 10 – Xenofonte e Tucídides: uma recepção negativa</b>	
<i>Roberto Nicolai</i> .....	221

<b>Capítulo 11 – A peste de Atenas: Tucídides e Lucrécio</b>	
<i>Antonio Ruiz Castellanos</i> .....	237

<b>Capítulo 12 – A investigação de Heródoto e sua interpretação no Ocidente</b>	
<i>Jorge Ordóñez Burgos</i> .....	261

<b>Referências</b> .....	281
--------------------------	-----

## **Informações sobre os autores**

*Adriana Manuela de Mendonça Freire Nogueira*

Doutora em Literatura e Cultura Clássicas pela Universidade do Algarve (Portugal) e professora da mesma universidade. Publicou traduções de textos de Platão (*Teeteto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010; *Entidemo*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1999) e participou de diversas obras coletivas, dentre elas *Antiguidade clássica: que fazer com este patrimônio?* (Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, 2004).

*Airton Pollini*

Doutor em Histoire et Archéologie des Mondes Anciens pela Université de Paris X, Nanterre. Pesquisador colaborador do Núcleo de Estudos Estratégicos da Universidade de Campinas (Unicamp). Publicou, além de diversos trabalhos em periódicos especializados, em co-edição com Pedro Paulo Funari, uma antologia de textos comentados a respeito do comércio na Antiguidade (*Mercato: le commerce dans les mondes grec et romain*. Paris: Les Belles Lettres, 2012).

*Anderson Zaleski Vargas*

Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) e professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), onde atua no Programa de Pós-Graduação em História. Publicou artigos e livros (individuais e coletivos) abordando temas como razão, mito, historiografia antiga e a relação entre história e retórica nos mundos antigo e contemporâneo. Dentre estes, *Guerra e paz no mundo antigo* (Pelotas: Ufpel; Instituto de Memória e Patrimônio, 2007).

*Antonio Ruiz Castellanos*

Doutor em Filologia Clássica pela Universidad de Sevilla e professor de Filologia Latina da Universidad de Cádiz (Espanha). Autor, dentre outras obras, de *Retórica, texto y comunicación* (Cádiz: Servicio Publicaciones Univ. Cádiz, 1993) e de *Retórica y texto* (Cádiz: Servicio Publicaciones Univ. Cádiz, 1998) e de estudo e tradução do texto do historiador romano Veleio (*Velejo Patérculo: Historia de Roma*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2013).

*Esther Paglialunga*

Doutora em Letras Clássicas pela Universidad de los Andes (Venezuela) e professora de Línguas Grega e Latina na mesma universidade. Coordenadora do Grupo de Investigación de Lenguas y Literaturas Clásicas e da *Revista Venezolana de Estudios Clásicos Preesentia*. É autora, dentre outros livros, do *Manual de Teoría Literaria Clásica* (Mérida: Universidad de Los Andes, 2001).

*Jacyntho Lins Brandão*

Professor Titular de Língua e Literatura Grega da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Foi professor visitante na Universidade de Aveiro (Portugal, 1998-1999) e na Universidad Nacional del Sur (Argentina, 2001). Publicou diversos trabalhos nas áreas de literatura, língua e filosofia grega, dentre eles: *A poética do hipocentauro: literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata* (Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001) e *Em nome da (in)diferença: o mito grego e os apologistas cristãos do segundo século* (Campinas: Editora da Unicamp, 2014).

*Jorge Ordóñez Burgos*

Doutor em História da Filosofia pela Universidad Complutense de Madrid (Espanha). Pesquisador de História da Medicina na Facultad de Medicina de la Universidad Autónoma de Chihuahua e professor da Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (México). Autor de *La poesía órfica y la sabiduría antigua* (Chihuahua: Ichicult, 2002), *Poesía, filosofía y sabiduría* (Chihuahua: Ichicult, 2005) e *Las bacantes: una lectura órfica* (Ciudad Juárez: Editora de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2009).

*Leonor Santa Bárbara*

Doutora em Literatura Grega pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e professora da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Autora de diferentes estudos e traduções de textos e epigramas gregos em periódicos especializados de Portugal.



*Luiz Otávio de Magalhães*

Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) e professor da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Uesb), onde atua no Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagem. É editor responsável da Revista *Politeia: História e Sociedade* e publicou trabalhos em obras coletivas sobre a historiografia grega antiga.

*Maria Aparecida de Oliveira Silva*

Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), com pós-doutorado em Estudos Literários pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp) e em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo. Pesquisadora do Grupo CNPq Linceu-Visões da Antiguidade Clássica. Professora visitante da pós-graduação em Letras Clássicas na Universidade de São Paulo. Professora Colaboradora na Universidade Federal de São Paulo. É autora de *Plutarco historiador: análise das biografias espartanas* (São Paulo: Edusp, 2006) e de *Plutarco e Roma: o mundo grego no Império* (São Paulo: Edusp, 2014) e atuou na organização de diversas obras coletivas sobre a antiguidade clássica. Tradutora de Plutarco e de Heródoto.

*Roberto Nicolai*

Doutor em Filologia Grega pela Università di Roma – “La Sapienza” e professor de Literatura Grega na mesma universidade. É autor de extensa produção bibliográfica que aborda aspectos da história, da historiografia e da literatura grega da antiguidade. Dentre seus livros publicados estão *La storiografia nell'educazione antica* (Pisa, 1992), *Studi sulSocrate: la comunicazione letteraria nel IV secolo a.C. e i nuovi generi dela prosa* (Roma, 2004) e *Storia e testi della letteratura greca* (Firenze, 2002).

*Sandra Lúcia Rodrigues da Rocha*

Doutora em História Antiga pela Royal Holloway University of London e professora da Universidade de Brasília (UnB). Além de publicar diversos trabalhos em periódicos especializados do Brasil e do exterior, foi responsável pela organização do livro *Cinco ensaios sobre a antiguidade* (São Paulo: Annablume, 2012) e participou de obras coletivas como *Pensare la città antica: categorie e rappresentazioni* (Nápolis: Loffredo, 2010) e *Estudos Clássicos II: história, literatura e arqueologia* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Annablume, 2013).

*Sophie Montel*

Doutora em História e Arqueologia das Sociedades Antigas pela Université de Paris X, Nanterre e *maître de conférences* em História da Arte e da Arqueologia do Mundo Grego da Université de Franche-Comté (França).

*Tatiana Oliveira Ribeiro*

Doutora em Letras Clássicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e professora da mesma universidade. Foi co-organizadora da obra coletiva *Acerca do poema de Parmênides* (Rio de Janeiro: Azougue, 2009).

## **Apresentação**

Heródoto e Tucídides são os únicos nomes gregos posteriormente identificados como *historiographoi* cujos textos foram preservados e transmitidos integralmente dos séculos antigos aos modernos. De outros, sobreviveram textos incompletos, fragmentos ou somente seus nomes. E, ao longo de todos esses séculos, os textos de Heródoto e de Tucídides foram reverenciados como compêndios da verdadeira História, quer quando nela se divisava um repertório de ensinamentos sobre a vida ou sobre o poder, quer quando a se entendia como prática científica de pesquisa e afirmação da verdade das ações humanas. Nesse sentido, idealizamos esta publicação cujo título revela, esperamos, nossas intenções: “Heródoto e Tucídides: História e Tradição”.

Quais características deveria exibir um relato para que nele fossem identificadas, na antiguidade clássica, as marcas da prática historiográfica? Ou, em outros termos, o que se afirma, em Heródoto e Tucídides, como história enquanto atividade intelectual original? A questão não é, evidentemente, nova. Em torno dela, eruditos antigos e estudiosos modernos indicaram diversas respostas e possibilidades: a afirmação da necessidade de pesquisa e investigação como pré-requisito à construção do relato; a pretensão declarada de perseguição à verdade e à precisão, tanto nos momentos de investigação como de elaboração do relato;

os critérios utilizados para conferir veracidade ou inverossimilhança aos testemunhos recolhidos; a recusa de credibilidade ao repertório mito-poético; as virtudes subjetivas exigidas do investigador/narrador dedicado à construção de um relato pautado pela verdade e precisão; a identificação de padrões de comportamento, de homens e de comunidades, que apontam paradigmas da ação humana; todos estes, e muitos outros, elementos foram identificados nos textos de Heródoto e Tucídides e apontados como apanágio da prática do *hístora*.

Desde os séculos helenísticos até os do Império Romano, passando por Políbio, Cícero, Dioniso de Halicarnasso, Plutarco e Luciano, dentre outros, refletir sobre a prática historiográfica foi, constantemente, traduzido por refletir sobre Heródoto e sobre Tucídides. Os historiadores gregos das guerras medo-persas e da guerra entre atenienses e peloponésios foram reconhecidos, já no mundo antigo, como paradigmas do labor historiográfico. Reconhecimento que se prolongou nos séculos da Renascença, das Luzes e alcançou os do Positivismo.

Repercutindo estes estudos e abordagens, dividimos o livro em quatro seções. Uma primeira, introdutória, situa os inícios da narrativa historiográfica em um contexto de diferentes discursos focados no relato das ações humanas. “O mito dos primeiros tempos, ou A narrativa dos inícios e os inícios da narrativa”, de Anderson Zalewski Vargas, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, aborda a emergência da narrativa que seria, posteriormente, adjetivada como “historiográfica” em contraposição aos modos míticos de elocução correntes na cultura grega das épocas arcaica e clássica.

A seção seguinte, “Heródoto”, reúne capítulos dedicados à análise de características específicas do relato do investigador de Halicarnasso – ou de Túrio. “Heródoto: historiador, etnógrafo, geógrafo”, de Airton Pollini, além de expor as informações biográficas disponíveis, explora diferentes facetas deste autor inaugural, como a ênfase atribuída à atividade investigativa; a maneira de absorção – em sua narrativa – de relatos obtidos por variadas fontes e métodos; o interesse etnográfico na

descrição e compreensão dos costumes e leis correntes entre diferentes povos não gregos; a fascinação pelo “maravilhoso”, pelos fatos e pelas ações que se caracterizavam pela completa dissociação ao que era ordinário e comum.

O capítulo seguinte, “Historiador ou contador de histórias?”, de Leonor Santa Bárbara, da Universidade Nova de Lisboa, trata especificamente da relação que Heródoto estabelece com os diferentes relatos, particularmente com os relatos que envolvem o “maravilhoso”, que o investigador acolhe em sua narrativa. Para a autora, em Heródoto ainda não se constituiu o paradigma do investigador de fatos, mas ainda perdura a figura do narrador menos preocupado em estabelecer uma verdade objetiva dos acontecimentos e mais centrado na identificação de relatos que se mostrem capazes de transmitir uma verdade moral.

“O proêmio das *Histórias* de Heródoto”, de Tatiana Oliveira Ribeiro, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, examina, de forma detalhada, os capítulos inaugurais da narrativa de Heródoto ou, mais simplesmente, o seu proêmio. Partindo da compreensão de que o proêmio se constitui em elemento-chave de toda narrativa, já que aí se expõem as motivações e os propósitos do relato, este capítulo procura apreender as características distintivas do texto herodotiano mediante a análise de três conceitos fundamentais: *historié* (investigação), *apódexis* (exposição) e *hístor* (o sujeito da atividade de *historié*).

Heródoto alicerçou parte de seus relatos em várias viagens que realizou por locais como a Babilônia, Macedônia, Síria e Egito. A este último território, Heródoto dedicou todo o livro II de suas *Histórias*, sob o pretexto de esclarecer o alcance das conquistas do rei persa Cambises, que anexou a região do Egito ao seu império na segunda metade do século VI a.C. “Heródoto e o Egito: considerações sobre o livro II – *Euterpe*”, de Maria Aparecida de Oliveira Silva, aborda o tratamento dispensado por Heródoto aos egípcios, enfatizando as fontes utilizadas pelo investigador e a estrutura de seu relato, organizado em torno da exposição de acontecimentos históricos, das peculiares

características geográficas da região e dos costumes religiosos e políticos que alicerçavam os comportamentos de seus habitantes.

Por fim, encerrando esta seção, “Heródoto arqueólogo: tesouros de Delfos e de outros lugares”, de Sophie Montel, trata de um aspecto da investigação de Heródoto que costuma ser colocado em segundo plano pelos estudiosos modernos: a importância atribuída pelo historiador de Halicarnasso ao trabalho de análise e crítica dos vestígios arqueológicos como fontes para a informação sobre as ações dos homens.

A seção III, dedicada a Tucídides, se inicia com o capítulo “Tucídides: entre a verdade das ações e as palavras dos discursos”. Neste texto, Sandra Lúcia Rodrigues da Rocha, da Universidade de Brasília, parte de um elemento que o historiador da guerra do Peloponeso afirma como norteador de sua prática compositora: a preocupação com a exposição da verdade. Adotando tal ponto de partida, a autora explora como o historiador apreende as possibilidades de acesso e exposição da verdade no que se refere aos dois âmbitos essenciais da atividade humana: o da ação e o da palavra.

O capítulo “Política e retórica: os discursos na *História da Guerra do Peloponeso*”, de Esther Paglialunga, da Universidad de Los Andes (Venezuela), na sequência, centra-se especificamente no papel que ocupa, na narrativa tucidiana, a exposição de discursos (supostamente) pronunciados pelos homens que, em algum momento, assumiram um papel de relevância na definição das ações perpetradas no decorrer da guerra. Aqui a autora se preocupa em examinar os discursos de Tucídides em paralelo ao papel desempenhado pela palavra enquanto instrumento de definição das ações públicas nas cidades gregas – e particularmente na cidade de Atenas – do período clássico.

“O escritor Tucídides e seu leitor”, de Luiz Otávio de Magalhães, trata, inicialmente, da identidade estabelecida por Tucídides entre o seu labor e a atividade da escrita; afinal, Tucídides se apresenta como o homem que “escreveu” a guerra. Mas o foco principal do capítulo desloca-se desta identificação e visa atingir outra questão: se Tucídides escreveu a guerra, esta atividade pressupõe já um leitor individual e

silencioso? Em outros termos, se a decantada preocupação tucididiana em expor a verdade ampara-se no labor da escritura, esta mesma preocupação envolveria o ato de recepção da obra? Os que pretendiam obter a verdade transmitida pela escrita – e não pela boca – de Tucídides deveriam preferir seus ouvidos em favor da visão de um leitor?

Concluindo esta seção, o capítulo “*Densus e brevis*: considerações sobre o estilo de Tucídides”, de Adriana Manuela de Mendonça Freire Nogueira, da Universidade do Algarve (Portugal), trata de conceitos utilizados pelos eruditos antigos – Dionísio de Halicarnasso, Cícero, Quintiliano, entre outros – para caracterizar os estilos de escrita de um dado autor e aplica tais conceitos ao texto tucididiano, de forma a permitir uma mais clara compreensão do que se convencionou chamar de “estilo de Tucídides”.

A quarta e última seção deste livro, “História e Tradição. Heródoto e Tucídides: transmissão e recepção” se dedica a expor estudos a respeito da influência exercida por Heródoto e Tucídides sobre os que, posteriormente, igualmente se dedicaram em investigar e expor as causas e razões das ações humanas. Neste sentido, são apresentados textos que focam a presença dos modelos narrativos tucididianos em Xenofonte e em Lucrécio (em textos de Roberto Nicolai e de Antonio Ruiz Castellanos, da Universitàdi Romae da Universidad de Cádiz, respectivamente), e, fechando o livro, Jorge Ordóñez Burgos, da Universidad Complutense de Madrid, trata da transformação, nos séculos da modernidade, de Heródoto em um autor clássico que, por sua contraposição entre gregos e bárbaros, teria inaugurado uma perspectiva de abordagem fundada na distinção entre o Ocidente e o Oriente, entre o “nós” da civilização e da liberdade e o “outro”, da barbárie e da tirania.

*Os Organizadores*





## **PREFÁCIO**

### **Os (dois) homens que sabiam demais**

*Jacyntho Lins Brandão*

É justa a fama da seguinte declaração de Heródoto:

Hesíodo e Homero parecem-me ser, quanto à idade, quatrocentos anos (e não mais) mais velhos que eu: foram eles que compuseram uma teogonia para os gregos, atribuíram epônimos aos deuses, distribuíram entre eles as honras e artes, bem como indicaram suas formas (*Heródoto*, II.53).

Afora outras informações importantes para o estudioso dos mitos e da religião grega, como a de que as crenças dos gregos são não mais que de “ontem ou anteontem”, o que me parece revelador nessa afirmação é o modo como os dois antigos poetas se articulam, como se constituíssem uma unidade. Não deixa de ser a mesma impressão que Platão transmite – ao tratar da mitologia – com esta declaração: sobre os “mitos maiores”, “Homero e Hesíodo, os dois, nos disseram” (ὄς Ἡσίοδος τε καὶ Ὅμηρος ἡμῖν ἐλεγέτην, *República* 377d). Nesse caso, a ideia de que os dois antigos poetas perfazem certa unidade é reforçada pelo uso do verbo “dizer” no dual “os dois disseram”, frase que enfoca o

que é dois na perspectiva não simplesmente de uma primeira pluralidade (mais que um), mas de uma relação de unidade a despeito do dois, ou seja, o dois que se apresenta como par, a modo dos olhos, das orelhas, das pernas, de um casal, dos irmãos Castor e Pólux, das duas Afrodites (a celeste e a popular) – e também, como se viu, de Homero-Hesíodo.

Atribuir a paridade entre os poetas à sua antiguidade seria a explicação mais simples. Outra alternativa se faria em pensar, como quis Havelock, forçando o que diz Platão, que eles são um par por representarem o que aquele chama de “patrimônio cultural acumulado para reutilização”, uma espécie de enciclopédia coletiva do que é ser grego. Uma nova leitura poderia ser assim esboçada: os dois são contadores de mitos (*mythológoi*) ou, mais precisamente, o que talvez queira dizer Heródoto, criadores de mitos (*mythopoioi*). As possibilidades de entendimento não se reduziriam a essas – Luciano, por exemplo, diria que eles são um par porque são “amigos da mentira” (*philopseudeis*) –, pois os sentidos se criam mergulhados nas vicissitudes da recepção e incorporam o mundo de experiências e expectativas de quem entende. Todavia, a própria possibilidade de multiplicação das explicações garante não estar nelas o mais importante: não há dúvida de que Homero e Hesíodo são pares por vários motivos, mas não são os motivos que fazem deles um par; ao contrário, é pela admissão da paridade entre um e outro que se constroem os inúmeros motivos.

Pode-se dizer que é nessa orientação que se constrói este livro, dedicado a outro par fundador: Heródoto e Tucídides. Considere-se quanto a trama da tradição é caprichosa: assim como Homero e Hesíodo estão para a poesia, para a história estão Heródoto e Tucídides, do mesmo modo, aliás, que Platão e Aristóteles para a filosofia. Além de tudo que se possa arrolar para justificar essas escolhas de pares fundadores de gêneros de discurso operadas pela tradição, volto a afirmar que o mais importante, do ponto de vista da lógica da própria tradição, é que sejam pares. Considere-se outro exemplo antigo em contraponto: ainda que no nome de Torah se abriguem cinco diferentes livros, considerados fundadores, tanto o conjunto dos livros se tem

por um (a Torah), quanto sua autoria (Moisés). Talvez a diferença se relacione com o fato de que em Israel não se conhecia a diversidade de gêneros de discurso instituídos pelos gregos, nem se refletia sobre ela. Mesmo que um recebedor grego da Torah pudesse entender que nela se encontravam mitos (é o que pensa Juliano), história (na opinião de Flávio Josefo) ou filosofia (como crê Filon), a leitura judaica preserva a unidade sob a rubrica da Lei escrita por Moisés, que não é poeta, não é historiador e não é filósofo, mas simplesmente legislador.

Ora, nos pares fundadores dos gregos o que mais se enfatiza é a diferença. Como no caso dos dois Dióscuros (Pólux era filho de Zeus e então imortal, enquanto Castor o era de Tíndaro e então sujeito à morte, como nós) e das duas Afrodites (a nascida do sêmen de Crono, patrona do amor mais nobre, e a nascida de Zeus e Dione, que cuida dos amores comuns), o que une Homero e Hesíodo, Heródoto e Tucídides, Platão e Aristóteles é menos o que cada qual tem com o outro em comum que aquilo em que cada qual do outro diverge. Eles são pares não por se repetirem, mas por afirmarem seu próprio antagonismo, o que parece um traço bastante comum entre os gregos, que experimentaram um prazer especial em especular sobre operadores e operações antagonistas, que, contudo, completam-se, como nos jogos entre olhos e ouvidos, corpo e alma, apetites e inteligência, discursos e ações – e assim por diante. O que estou querendo dizer é que a escolha de pares, como no caso de Heródoto e Tucídides, responde a um traço básico da visão de mundo grega, ao gosto de opor outro a outro, diferença a diferença, por se entender que não há protagonismo sem antagonistas – o que dramaticamente se representa com toda força no testemunho extraordinário constituído por *Rãs*, de Aristófanes, em que se encena de corpo presente a disputa de Ésquilo-Eurípides.

É por isso que a leitura dos trabalhos que compõem este volume se revela enriquecedora. Fosse ele um livro só sobre Heródoto, faria falta Tucídides; fosse só a respeito de Tucídides, restaria a nostalgia por Heródoto; fosse apenas sobre os dois, ficaria por saber como foram lidos em situação de paridade, explícita ou implicitamente, pela tradição. De

fato, um sozinho é incapaz de se ter por fundador de um gênero, pois é necessário pelo menos dois para que ele se constitua (“uma andorinha só não faz a primavera”, lembraria Aristóteles). Na diversidade dos capítulos, o que fornece o fio das diferentes leituras é a perspectiva da recepção, ou seja, o saber que a história, como gênero fundado por Heródoto-Tucídides, só vem a ser o que é pelo partilhar com outros gêneros de discurso – poesia, filosofia e retórica, por exemplo –, mas ainda, e principalmente, por partilhas internas entre o modo como escreve a história Heródoto e o modo como a escreve Tucídides, o modo como se lê a história de cada um e o modo como, segundo a posteridade, devia escrever-se a história à moda de um e de outro (em grego se diria própria e significativamente: à moda de outro e de outro).

Correndo o risco de tirar conclusão algum tanto radical, eu diria ser a história, em especial, uma modalidade de discurso a qual se constitui pela recepção que cultiva o antagonismo: de um lado, diz o historiador visando ao poeta, “eu sei mais sobre o passado” – que é o que faz Heródoto visando a Homero-Hesíodo –; de outro, repete o historiador, “eu sei mais sobre o passado”, agora visando não só ao poeta, como também a seu colega historiador – que é o que faz Tucídides ao incluir no rol dos que sugere ultrapassar aquele de que se torna, em consequência desse mesmo gesto, o par. Por aí se vê por que a história não poderia estar ainda de todo fundada na lição inaugural de Heródoto, pois não basta que a narrativa do historiador se contraponha à do poeta, mas é necessário também contrapor-se à do próprio historiador.

Arriscando então mais uma definição – não mais sobre a história, mas sobre quem a escreve –, poderíamos afirmar ser o historiador aquele que sempre sabe mais; noutros termos, um homem que sabe demais, isso porque, em contraposição à leveza com que o poeta fala do que foi e não foi, autorizando-se na Musa que sabe tanto dizer a verdade quanto muitas mentiras semelhantes a fatos, o historiador se mostra um escritor atormentado pela busca de saber mais, embora não tenha à sua retaguarda, no lugar da antiga deusa, nada além do que “lhe aparece” e “lhe parece”. O tormento advém de que ele, o historiador, tem

consciência de que o que a alguém aparece e parece a outro aparecerá e parecerá diversamente, como já admite o par Heródoto-Tucídides – portanto, o verdadeiro é, conforme a imagem socrática, como a andorinha que cada vez escapa à criança que a persegue.

Escrever a história, em certo sentido, vem a ser conformar-se com os limites da condição humana, lidar não com a verdade, mas com a verdade possível no próprio momento de escrita da obra. Essa inquietação diante da (im)possibilidade com relação ao passado deve ter sido um dos fatores que o tornaram espesso: sua espessura decorre da percepção de que, em vez daquela espécie de limpidez diáfana com que dele se aproximava o mito, tratava-se de uma categoria complexa. Falar das causas, das fontes e do método implica dobrar o acontecido, tornar complexo o passado sobre o qual se escreve e complexo o futuro para o qual se escreve.

Na cadeia de historiadores inaugurada por Heródoto-Tucídides, o passado será sempre torcido e retorcido (a *akribía* exigida do historiador), até o ponto de tornar-se diverso de si mesmo, o que representa o máximo da complexidade. Nada a estranhar. Como salientou Machado de Assis, “a diversidade é o próprio espírito grego”.



## INTRODUÇÃO

### **O mito dos primeiros tempos, ou A narrativa dos inícios e os inícios da narrativa**

*Anderson Zalevski Vargas*

A *explicação mítica* não vai, evidentemente, desaparecer, continuando até hoje em todas as manifestações culturais, não como a única forma de explicação da realidade, mas paralela a outras, como a história.

Ao recontar ou recopiar essas explicações, num certo momento, os homens passam a refletir sobre elas. É especialmente um estudioso dos *mitos*, Hecateu de Mileto (colônia grega da Ásia Menor), no século V a.C., que vai, ao voltar do Egito, dizer: “Vou escrever o que acho ser verdade, porque as lendas dos gregos parecem ser muitas e risíveis” (BORGES, 1981, p. 17).<sup>1</sup>

A análise de documentos, como o atribuído a Hecateu de Mileto, e das obras de Heródoto e de Tucídides, é de fundamental importância para a compreensão do gênero de saber que, a partir do século IV, foi classificado como *História*, termo presente, como sabido, na primeira linha do próêmio da obra declarada fundadora: “Esta a exposição da investigação [*historia*] de Heródoto de Túrio [...]” (I.1). Neste texto, examinando passagens específicas dessas fontes, procuro oferecer

---

<sup>1</sup> Todos os destaques, salvo ressalva em contrário, são do autor deste texto.

elementos para avaliação de narrativas *etiológicas* em que *mito* é elemento central. No respeitante à obra tudicidiana, foi dito, mito é o saber *contra* e em *troca* do qual a História teria elaborado sua identidade. O raciocínio é de Jaa Torrano, para quem *A guerra dos peloponésios e atenienses* apresenta a atitude dúbia e dúplice de aceitar o mito como fonte e rejeitá-lo como saber. A auto-oferta do novo discurso como “antidoro”, “contra-dom” – no sentido de uma permuta em que se dá uma coisa contra outra e assim possivelmente em vez da outra – conteria um risco de logro, pois o que se dá em troca pode-se dar trocado (TORRANO, 1996, p. 155).

Creio haver variações deste gênero de narrativas na Antiguidade mesma e ao longo dos tempos. Na mais conhecida e vulgar, a história, ou a “razão” como um todo, deve surgir *às custas* da “explicação mítica”, de forma que esta deve desaparecer quando da necessária sucessão de fases evolutivas. Desta concepção surgem fantasmas como “o retorno do mítico-irracional”, como se o mito, abrigado em algum lugar da sociedade ou do indivíduo, permanecesse sendo uma ameaça potencial. Ou, como na citação acima, o mito pudesse sobreviver como forma alternativa de conhecimento na era de saberes múltiplos fundada pela “reflexão” originadora da história.<sup>2</sup> A avaliação dessa antítese parece ser, assim, um campo privilegiado para a compreensão do conhecimento histórico nos seus primeiros tempos ou da reflexão retrospectiva que fazemos sobre as origens do nosso saber.

## O desdenho de Hecateu

Pouco se sabe deste viajante-investigador que teria vivido em torno de 500 a.e.c.<sup>3</sup> As referências mais antigas estão na obra de Heródoto (*Histórias*, V.36, 125, 126), na qual ele é um dos partidários

---

<sup>2</sup> Outra versão da concepção estigmatizadora-funcional de *mito*: “Em minha opinião, toda a discussão sobre a natureza do ‘realismo’ em literatura se embaralha na incapacidade de estabelecer criticamente em que consiste uma concepção genuinamente histórica da ‘realidade’. A tática habitual é pôr o ‘histórico’ em confronto com o ‘mítico’, como se aquele fosse puramente *empírico* e este não fosse senão *conceptual*, e em seguida localizar o reino do ‘fictício’ entre os dois polos. A literatura é, portanto, vista como sendo mais ou menos realista, dependendo da proporção de elementos empíricos para elementos conceptuais contidas dentro dela” (WHITE, 1992, p. 19). Os destaques são originais.

<sup>3</sup> Todas as datações são aproximadas e, salvo indicação em contrário, anteriores a nossa era.



do tirano Aristágoras de Mileto, instigador da revolta dos helenos da Jônia contra os persas (502-496). Apesar de não acatados, seus conselhos, como escritos por Heródoto, revelam amplo conhecimento da geografia humana e física dos domínios do Grande Rei. Outra referência é o que teria dito sobre a ocupação da Ática, uma versão oposta à dos próprios atenienses: para Hecateu, fora injusta a expulsão dos pelasgos; para os atenienses, o contrário (*Histórias*, VI.137). Das suas obras sobreviveram essas referências e alegadas citações de terceiros que, em alguns casos, são consideradas “fragmentos”.<sup>4</sup> Cerca de trezentos e trinta dessas seriam de *Periegesis* (“Viagem ao redor da Terra”), reunindo informações sobre lugares e povos da região dos mares Mediterrâneo e Negro. Uma delas é a referência ao “mapa de Hecateu” por Heródoto (*Histórias*, V.36), que comentarei adiante; a esmagadora maioria são “citações” recolhidas por Estevão de Bizâncio, gramático cristão contemporâneo de Justiniano I (483-565 e.c.)! Dúvidas pertinentes podem ser apresentadas quanto à natureza desses documentos, pois nada garante serem realmente “pedaços” da obra original.<sup>5</sup> Reticência recomendável deve existir quanto à autenticidade dos 40 ditos “fragmentos” de um trabalho intitulado através dos tempos ora como *Genealogias*, ora como *Histórias*, ora como *Herología*. Essa obra consistiria de versões das estórias genealógicas de grandes famílias helênicas e seria aberta pela famosa frase citada por Demétrio de Falero, político, orador e historiador ateniense que viveu entre 345 e 283: “Assim fala [*mythētai*] Hecateu de Mileto: escrevo isto como me parece ser verdadeiro, pois os *logoi* dos gregos são, como me parecem, muitos e risíveis” (*FHG*, frag. 332).

Da tradução de Jacynto L. Brandão para a versão de François Hartog (2001, p. 41), preservei o termo *lógoi* ao invés de usar o português “relatos”. A razão é destacar o substantivo nomeador das narrativas genealógicas desclassificadas por serem “muitas” (*polloí*) e “ridículas”, “risíveis” (*geloíoi*). São estas qualidades que, segundo Demétrio, foram apresentadas por Hecateu para escrever (*gráphein*)

<sup>4</sup> No *Fragmenta historicorum graecorum* (*FHG*), são 364 de um total de 380.

<sup>5</sup> Eric Havelock (1996, p. 246), quando trata dos primeiros momentos da filosofia helênica, não considera seguro usar a tradição peripatética sobre os filósofos milésios, fornecedora das informações sobre Tales, Anaxímenes...

não o que diziam os gregos sobre si mesmos e seus antepassados, mas o que ele julgaria ser verdadeiro, conforme a sua opinião pessoal (*bos moi dokeí aleíthea eínai*). O alvo da reticência de Hecateu não é (des)classificado, como seria de esperar, pelo recurso à ideia de *mito*. Esse emprego está conforme a história semântica dos dois vocábulos, *mythos* e *lógos*. Mito, originalmente, significa “discurso”, “conjunto de palavras que têm um sentido, um propósito” (CHANTRAINE, 1984, p. 718-719); pertence à ordem do *légein* e não contrasta com *lógos*, “termo de valores semânticos vizinhos que se referem às diversas formas do que é dito” (VERNANT, 1987, p. 171). Na *Teogonia*, de Hesíodo, também seria *mito* o discurso de auto-apresentação das Musas ao poeta, surpreendido em sua faina cotidiana de pastor:

Este *mythos* primeiro disseram-me as Deusas  
Musas Olímpíades, virgens de Zeus porta-égide:  
“Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só,  
sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos  
e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações”.  
Assim falaram as virgens do grande Zeus verídicas.<sup>6</sup>  
(v. 22-28)

Na *Odisseia* homérica, similarmente, depois de deliciar-se com as iguarias oferecidas por Calipso, o deus-mensageiro Hermes diz a esta o seu *mito*, a fala que revela a razão de sua visita: o decreto de Zeus estabelecendo a libertação de Odisseu do peculiar cativo (V, 95-112). Na *Iliada*, é também *mythos* o termo usado para referir o discurso de Diomedes, pronunciado em assembleia dos guerreiros aqueus, contra a proposta de retirada de Agamêmnon: “Todos os filhos dos Aqueus aclamam, aplaudem as palavras (*mython*) de Diomedes doma-corcéis” (IX, 50-51). Por outro lado, em *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo, é *logos* uma narrativa que poderíamos considerar “mitológica”, pois trata da sucessão, aos nossos olhos fantástica, ficcional, profética... das raças de ouro, prata, bronze, heroica e de ferro:

<sup>6</sup> Optei por manter o termo mito na versão para o português de Jaa Torrano para deixar ao leitor a interpretação do sentido do termo no poema hesiódico.

Se queres, com outro *lógos*<sup>7</sup> este encimarei;  
bem e sabiamente lança-o em teu peito!  
[...]  
Primeiro de ouro a raça dos homens mortais  
criaram os imortais, que mantém olímpias moradas.  
(v. 106-110)

O que se observa é a intercambialidade de *mito* e *lógos*, presente também na primeira filosofia. Esses variados empregos estão conforme a já determinada história semântica dos dois vocábulos (DETIENNE, 1982, p. 85-95; VERNANT, 1987, p. 170-187). Do poema de Parmênides de Eléia (520-450), por exemplo, restou a lição sobre o caminho de investigação da realidade: “Vamos, vou dizer-te – e tu escuta e fixa o relato [*mýthos*] que ouviste [...]” (*Da Natureza*, frag. 2). A relevância disso está em compreender que os saberes intelectuais antigos não estabeleceram as mesmas divisões das nossas disciplinas contemporâneas. O conteúdo daqueles conhecimentos, por conseguinte, pode apresentar surpresas. Em fragmento de Xenófanes sobre o banquete ideal, há a prescrição de que os homens “cantem os deuses com *mitos* piedosos e palavras puras” e sempre tenham *veneração* pelos deuses (DK21 B1). Por outro lado, não é improvável encontrarmos críticas como as que existem no mesmo documento: o homem que se distinguia por “atos nobres” – como a “memória” e o “desejo de virtude” – nãoalaria “nem de titãs, nem de gigantes, nem de centauros, *fições* criadas pelos antigos”.<sup>8</sup> O termo grego traduzido por “fições” é *plasmata*: “coisas plasmadas”, “constituídas”, criadas pela mão humana; em textos antigos, é frequentemente oposto à *alétheia*, verdade. Há sentido, portanto, em enxergar na admoestação de Xenófanes, assim como no desdenho de Hecateu, algo de nossa censura intelectual à “tradição”. Pelo menos em um primeiro momento.

<sup>7</sup> O *lógos* antecedente é o de Prometeu e Pandora, cuja ação se passa nos tempos de convivência de mortais e imortais, de sujeição dos seres humanos às determinações divinas. Também, com facilidade, poderia ser enquadrado em alguma das muitas e variadas concepções de mito.

<sup>8</sup> Também não deveriam tratar de “de guerras civis violentas, nas quais nada há de útil”. Vaticínio possivelmente atual, de Xenófanes, ainda no mesmo fragmento é este: “não é excesso beber sem desrespeitar os limites, a fim de poder voltar para casa sem auxílio, a não ser quando se é demasiado velho”.

Entre os demais “fragmentos” de Hecateu, há uma curiosa visão crítica de uma estória local (*FHG*, frag. 345). Segundo Pausânias, viajante helênico do século II d.C., dizia-se entre os gregos que no cabo Tênaro existia uma estátua de Posídon em frente a um templo em forma de caverna, local para onde Hércules teria levado Cérbero, o cão-guardião do Hades.<sup>9</sup> Como verificara inexistir no local acesso adequado ao templo e descrevia da existência da divina morada subterrânea, Pausânias optara por uma versão que julgara mais provável.<sup>10</sup> Ele informou ter Hecateu lobrigado existir na região uma terrível serpente venenosa chamada “cão de Hades”, tendo sido ela, e não Cérbero, o troféu levado por Hércules a Euristeu, no cumprimento de sua 11ª tarefa (*Viagem pela Hélade*, III.25,5).

O desdenho de Hecateu não seria um escárnio a ponto de implicar desclassificação sumária e indiferença olímpica. Há descrédito naquelas palavras em razão, primeiro, do grande número, da multiplicidade-variedade das estórias, ditas *polloí*; em segundo, elas foram adjetivadas com *geloíoi*, termo que pode ser entendido como “risível” ou mesmo “ridículo”. Não podemos ter certeza sobre as razões causadoras do riso-desdenhoso, nem podemos ver nele a mesma atitude depreciativa que podemos ter contemporaneamente em relação às estórias de nosso tempo:

Ao lado da História, a Etnografia e o Folclore constituem as ciências que estudam a cultura material e intelectual dos povos, formando ramos da Antropologia Cultural. A região do Contestado, pela sua riqueza cultural, apresenta-se hoje como fonte quase inesgotável de assuntos da tradição popular. Assim, temos que as mais diversas manifestações populares, desde que tradicionais e coletivas, são objetos de estudo do Folclore, disponíveis para deleite dos seus especialistas. A ausência de historiadores em nossa região, para estudar os acontecimentos pelo lado específico da História, permitiu que fatos de alto significado para as transformações sociais fossem estudados apenas pelo lado da fantasia e isso fez com que a

<sup>9</sup> A residência final e definitiva do que os gregos julgavam restar de um morto: sua *sombra* (*skia*). Na *Setenta*, a versão em grego do Antigo Testamento, *hades* ocorre mais de 70 vezes, em geral para traduzir o hebraico *sheol*: “o mundo subterrâneo que recebe todos os mortos”; no NT, são 10 ocorrências em Mateus, Lucas, Atos e Apocalipse (COENEN; BROWN, 2000, p. 1022-1023).

<sup>10</sup> Um *lógos eikós*: um relato provável, plausível, aceitável, no caso, por Hecateu e Pausânias.

fértil imaginação do brasileiro transformasse muitas histórias do nosso povo em contos, mitos e lendas, que se incorporam à herança cultural e são tidos somente como folclóricos (THOMÉ, 1999, p. 169-170).

Talvez haja em comum a depreciação para com os “muitos” por parte de um escritor que se julga privilegiado pelos seus critérios pessoais de juízo dos acontecimentos: no passado, os decorrentes de quem investigara viajando; hoje, resultantes da formação intelectual formal, universitária e racional. Hecateu *escreveu* o que entendemos ser “tradição” e isto pode lhe ter oferecido nova perspectiva dos contos genealógicos, mas seu trabalho permaneceu dentro do universo dos relatos dos gregos comuns. Ele as recontou como pensava serem verdadeiras, de acordo com critérios pessoais de plausibilidade, conforme sua opinião (*dóxa*) de viajante-investigador, mas não por ser possuidor de um saber disciplinar específico. Paul Veyne (1984, p. 25-26) e Claude Calame (1996, p. 10) denominam esta lógica corretiva de, respectivamente, “doutrina das coisas atuais” e “critério de probabilidade narrativa”. Nas duas situações, destaque, o aferidor da probabilidade é aquele que escreve, podendo seus critérios serem mais ou menos generalizados. Poder-se-ia supor que sua opinião, atendendo a princípios e regras de uma lógica determinada, pudesse ser a modesta aparição da primeira racionalidade. Assim pensou, no início do século XX, Theodor Gomperz, para o qual Hecateu fez uma “análise racionalista dos mitos” com um método semi-histórico (1908, cap. VI); assim pensa a autora do verbete sobre o viajante-investigador milésio no sítio de textos e documentos sobre a antiguidade greco-romana, *Livius*. Para ela, o empirismo e a “atitude crítica” de Hecateu o faz um dos “fundadores da ciência ocidental” (LENDERING, 2008). Os princípios do “estudioso dos mitos” são, entretanto, evidentemente distintos dos historiadores e geógrafos contemporâneos, pois um relato que para nós é certamente inventado – o dos Doze Trabalhos de Hércules – persiste sendo considerado verdadeiro. A inserção de Hecateu dentro da tradição, dita *lógos*, é ainda mais destoante das etiologias que ilustram o universo intelectual grego com imagens de combate mortal entre *lógos*

e *mito*. Isso não deveria surpreender, pois Hecateu, novamente segundo Heródoto (II.143), pretendia ter um antepassado divino, tal como os comuns-mortais-aristocratas de seu tempo.

## O desdenho de Heródoto

Preocupado em compreender a natureza (*phýsis*) do Nilo, que lhe parecia contrária à dos outros rios, Heródoto informa, em sua narrativa sobre o Egito, não ter obtido resposta de nenhum egípcio. Observa, contudo, existirem três explicações oferecidas por helenos “desejosos de tornarem-se notórios pela sapiência” (II.20,1). Destas, duas menciona apenas para registro, porque, segundo ele, não tinham valor para serem lembradas; e das duas, uma seria a menos fundamentada, apesar de causar espanto-admirado<sup>11</sup> quando pronunciada: o Nilo deveria sua natureza incomum ao fato de fluir do Oceano, a grande massa d’água que cercaria todas as terras (II.21). Contra esta explicação, Heródoto complementa: “Quanto àquele que falou d’Oceano, baseou seu *mito* no *invisível*, não precisando por isso de refutação; eu, com efeito, não conheço qualquer rio Oceano e creio que Homero, ou algum outro poeta mais antigo, inventou esse nome e o introduziu em sua poesia” (II.23).

Na primeira menção do vocábulo por Heródoto, o alvo parece ser Hecateu, dito pela tradição, antiga e moderna, ser autor de um mapa em que os continentes eram cercados pelo Oceano (FHG, frag 36). É uma ideia que parece ter irritado Heródoto de forma particular. Ao registrar a versão dos helenos do Mar Negro sobre o território cita, observou que até então ninguém demonstrara completamente, *por fatos (érga)*, que o Oceano provinha do leste e circundava a terra inteira (IV.8,2). No plano do *logos*, podiam existir estórias sobre o maravilhoso Oceano; no da realidade visível, não havia “prova”:<sup>12</sup> Heródoto mesmo não o “conhecia pela vista”, que é o sentido etimológico do verbo

<sup>11</sup> Como anunciado no próêmio das *Histórias*, maravilhas capazes de causar espanto-admirado (*thoma*) eram consideradas dignas de registro por Heródoto (HARTOG, 1999, p. 245-261).

<sup>12</sup> A antítese *lógos-érgon* é uma das mais importantes do saber intelectual grego, inclusive do histórico. Neste caso, o universo dos poetas é apresentado como radicalmente oposto ao do *investigador*. Em outros momentos, Heródoto não deixa de considerar reais dados retirados da poesia homérica.

*eídenai* por ele utilizado (cf. DARBO-PESCHANSKY, 1998, p. 99-101). Por isso afirmara não ser uma hipótese baseada em conhecimento (*epísteme*), mas no não-manifesto – *aphanēs*. Era “invenção” de poetas, de Homero ou outros, não fruto de *investigação*; era uma hipótese que não podia ser objeto de discussão, não estava sujeita a ser provada ou refutada.<sup>13</sup> Por fim, pouco depois, Heródoto escreveu *rir* dos mapas-múndi em que a terra era desenhada perfeitamente redonda, à compasso, com Ásia e Europa de iguais dimensões, circundada pelo Oceano (IV.36).<sup>14</sup> Nesse caso, ao contrário do “riso de Hecateu”, o de Heródoto era de desprezo por uma ideia julgada absurda, que não podia nem mesmo ser depurada.

Ainda na narrativa sobre o Egito, Heródoto recorre novamente ao *mito* para desclassificar um relato com o qual não concorda.

Mas os helenos contam muitas coisas irrefletidamente. Entre elas, este tolo *mitos* sobre Hércules: na época da vinda do herói para o Egito os egípcios o coroaram e o levaram em procissão como se fossem sacrificá-lo a Zeus; durante algum tempo ele se manteve tranquilo, mas no momento em que os egípcios começaram a prepará-lo para o ritual do sacrifício junto ao altar ele pôs em ação a sua força e os massacrou totalmente. Parece-me que com essa estória os helenos demonstram completa ignorância acerca da *natureza* e dos *costumes* dos egípcios; com efeito, como poderiam eles, que proibem os sacrifícios até de gado, e abrem exceção apenas a porcos, touros e vitelos (somente imaculados) e gansos, imolar criaturas humanas? Mais ainda: estando Hércules sozinho, e sendo além disso um simples mortal, como dizem, considerar-se-ia *natural* que ele pudesse matar miríades de homens? Nada mais direi a esse respeito; e sejam benevolentes para comigo os deuses e heróis por isso! (II.45,1-3).

<sup>13</sup> *Élenkos* é o termo grego traduzido por refutação. Em português, “elenco” deriva do grego por intermédio do latim; “elencar” tem o sentido de “incluir (uma questão, um problema, um item) em meio a outros para ser oportuna e devidamente considerado, discutido, resolvido” (HOUAIS, 2004). No diálogo platônico *Górgias*, *élenkbos* é um gênero de discussão com regras determinadas com vistas à obtenção de uma resposta respeitante a determinado problema.

<sup>14</sup> É o fragmento nº 1 de *FHG*. Desenho do “mapa de Hecateu”: [http://www.livius.org/a/1/maps/hecataeus\\_map.gif](http://www.livius.org/a/1/maps/hecataeus_map.gif); a alternativa herodotiana (tal como exposta em IV 37-42) pode ser conferida em: [http://www.livius.org/a/1/maps/herodotus\\_map.gif](http://www.livius.org/a/1/maps/herodotus_map.gif). Acesso em 31 de maio de 2008.

Não se trata de hipótese de *investigador* rival, mas de uma das diversas estórias contadas (*legein*) pelos helenos sem “exame”, “reflexão”. A sua completa refutação é sustentada, em primeiro lugar, no conhecimento herodotiano da *natureza* e dos *costumes* egípcios; em segundo, pelo uso de critérios de verossimilhança: a força necessária para matar centenas de egípcios era superior à da *natureza humana*, mesmo à de um herói como Hércules. É possível que a noção de *anthrópeia phýsis* sirva para conferir caráter universal à avaliação particular do seu autor – muitos helenos poderiam ter compreensão diferente das capacidades da natureza humana, especialmente de heróis, que tinham atributos em escala intermediária entre homens comuns e deuses. O pedido de compreensão de Heródoto, com que encerra a discussão, revela a sua impaciência para com aquele *logos* helênico, tão absurdo que podia ser dito um “tolo”, “ingênuo”, “mito”.

Há ecos contemporâneos na utilização de *mito* por Heródoto, que faz desse termo arma estigmatizadora de ideias julgadas ridículas. Em sua história semântica, *mito*, ainda que raramente usado, tornara-se no tempo de Heródoto um termo afeito à crítica desclassificatória.<sup>15</sup> Não compõe, contudo, uma estória de origem em que um *logos* luminoso combate as trevas da *irrazão*. São duas utilizações “tópicas”: o combate à ideia de um rival e o combate contra um *lógos* do gênero que causara o riso desdenhoso de Hecateu. Há ceticismo e impaciência incontidos para com os ditos correntes e generalizados devido a uma costumeira irreflexão dos helenos. O que costuma ser considerado como signo de “racionalidade” (GOMPERZ, 1908, cap. VI). Em outras palavras, um dos sinais de desenvolvimento da razão pode ser, primeiramente, a descrença motivadora de exame e crítica das estórias e concepções generalizadas. O resultado pode ser retificação (Hecateu) ou rejeição (Heródoto) do alvo da crítica.

No entanto, não compõem, as duas menções, uma caracterização do trabalho realizado pelo “pai da História”, nem é uma profissão de fé contra algo que é dito ser um saber ou uma forma de pensamento inferior. Heródoto não apresenta o *mito* como aquilo que deve ser

<sup>15</sup>Nas poesias de Píndaro (522-433), *mito* é usado de forma análoga (DETIENNE, 1992, p. 89-97).



superado para que a investigação por ele realizada inaugure plenamente uma nova era na história do conhecimento ou da sociedade helênicas. Na obra de Tucídides, por sua vez, o “mítico” terá um papel primordial na caracterização de uma escrita classificada futuramente como histórica.

## O desdenho tucididiano

Necessitando demonstrar a magnitude superior da guerra por ele testemunhada, e o valor inigualável de seu escrito, Tucídides escreveu a modernamente denominada *Arqueologia* (I.2-19).<sup>16</sup> Esse exame de acontecimentos “antigos” e “mais antigos ainda”, não podia gerar, devido à sua distância no tempo, um “saber claro” (I.1),<sup>17</sup> exclusividade dos acontecimentos mais próximos temporalmente. O quadro temporal examinado inicia com a ocupação do território da futura Hélade e termina com as *Guerras Médicas* (490-480), cerca de cinquenta anos antes do conflito entre Atenas e Esparta e seus respectivos aliados (431-404). A despeito do que considera como obstáculo, Tucídides asseverou ter chegado a uma “convicção” (*pístis*) após “extenso exame” (*makrótaton skopeîn*)<sup>18</sup> dos “indícios”.<sup>19</sup> Sua convicção era o juízo pessoal de que os tempos antigos “não foram importantes, nem quanto às guerras nem quanto a tudo o mais” (I.1).

Depois do longo *excursus* sobre esse passado helênico, arrematou ser difícil confiar em todo e qualquer indício porque “os homens, mesmo quando as *estórias* sobre o passado dizem respeito à sua própria terra, agem do mesmo modo: aceitam-nas sem submeter à prova sua autenticidade” (I.20,1). Assim como em Heródoto, os helenos de Tucídides criam em *akoaí*, as estórias que circulavam de boca em boca entre todos, transmitidas e aceitas irrefletidamente. Os exemplos

<sup>16</sup> No sentido de narrativa (*logos*) dos tempos iniciais, do princípio: *archê*.

<sup>17</sup> O vocabulário grego da verdade, assim como o nosso, abrange diversos termos ligados à luminosidade. Saber certo é saber claramente: *saphôs*.

<sup>18</sup> O verbo *skopeîn* descreve a investigação crítica e calculista que avalia e permite conclusões (KNOX, 1971, p. 100).

<sup>19</sup> Um “saber indiciário” como este – relativo ao passado distante e ao nem tão distante assim – não poderia gerar *clareza* como a produzida pela pesquisa do tempo presente, na qual era possível a “presença cognitiva” do escritor. História muito estranha essa, que vê com restrições a distância entre o investigador e seu objeto de estudo, justamente a posição por muitos de nós buscada para garantir a acurácia de nossas investigações.

oferecidos por Tucídides deixam claro que o alvo da acusação eram os helenos como um todo. O primeiro é respeitante à “massa” (*tò plethos*) dos próprios atenienses, que achavam erradamente ser Hiparco, e não Hípias, o tirano quando do atentado perpetrado por Harmódio e Aristógiton (I.20,2).<sup>20</sup> Poder-se-ia argumentar que se tratava de fato antigo, passível de lembrança imperfeita, mas Tucídides logo adverte para a existência de equívocos a respeito de fatos então presentes, ainda não apagados pelo tempo: seus “compatriotas” helenos pensavam erroneamente que os reis lacedemônios tinham direito a dois votos; e que entre os grandes inimigos de Atenas havia um batalhão de Pitane que, assevera o próprio Tucídides, nunca existira (I.20,3).<sup>21</sup> A razão maior da inconfiabilidade dos ditos helênicos era a negligência da maioria para com a “pesquisa da verdade” e a tendência de aceitarem a “versão corrente”. Tucídides arremata:

Com base nos indícios que foram enunciados, não erraria quem julgasse os fatos, de modo geral, tais como eu os apresentei, e não confiasse nem no que a seu respeito os poetas celebraram, tendo antes em vista adornos engrandecedores, e nem no que os *logógrafos* compuseram, tendo antes em vista o que é mais do agrado do *auditório* ao que é mais verdadeiro, dado que os fatos são *incomprováveis* e, na sua maioria, pela ação do tempo, adquiriram um caráter *mítico* [*mythodês*] inconfiável. Entendo, todavia, com base no que são os *sinais mais evidentes*, em se tratando dos tempos antigos, que os fatos foram suficientemente bem determinados (I.21,1).

Depois de descartar uma provável razão de ceticismo do leitor, Tucídides enfrenta outras fontes de eventuais desconfianças:

<sup>20</sup> Era Hípias o tirano, reafirma Tucídides mais adiante em seu texto, com base em *akoiē* por ele autenticada (VI.55,1). Neste caso, uma “tradição oral” podia ser fonte de um relato acurado (*akribês*).

<sup>21</sup> Em um dos contos escritos a partir de sua experiência na defesa de Sebastopol cercada por franceses, ingleses, turcos e piemonteses, Liev Tolstói citou uma carta recebida por um de seus personagens: “Os jornais nos chegam bem atrasados, já as *notícias de boca a boca* são muitas, mas não podemos dar crédito a todas elas. Por exemplo, as *senhoras da música* [sic], que você bem conhece, disseram ontem que Napoleão teria sido capturado por nossos cossacos e enviado a Petersburgo [...]” (Tolstói, 2011, p. 38). Patriotismo, romantismo, desejo de honra... são algumas das razões sugeridas para poder dizer que até então os russos tinham uma “bela lenda histórica” e não a “autenticidade dos fatos” de seus contos (p. 34). Como garantia, parece ter pensado ser suficiente escrever: “O herói do meu conto, aquele que amo com todas as forças da minha alma, que tentei forjar em toda a sua beleza e que sempre foi, é e será belo – é a verdade” (p. 86).

as narrativas de poetas e logógrafos, aqueles que registravam por escrito os *lógoi* helenos. Assim como o grego anônimo, ambos não eram norteados, em seu trabalho, pela preocupação para com o “mais verdadeiro”: poetas engrandeciam o passado com “adornos”; logógrafos procuravam agradar seu público, um “auditório” ávido de estórias *prazerosas*. Não bastasse isso, os fatos enunciados por ambos não eram – assim como a hipótese do mundo circundado pelo Oceano – “elencáveis”; não eram passíveis de serem apresentados para serem submetidos à avaliação. Por fim, o argumento final: a “maioria” daqueles fatos, graças à “ação do tempo”, tinha adquirido um caráter “mítico” que os fazia “inconfiáveis” (*apístos*). Em relação à guerra presente, a do Peloponeso, era possível um “saber claro”; quanto ao passado distante, cujos fatos, na maioria, tinham se tornado “míticos” pela ação do tempo, não. Tucídides, no entanto, oferecera “indícios evidentes”, passíveis de avaliação – se o leitor isso fizesse, confiaria no que acabara de ler, não dando crédito aos rivais do historiador na tarefa de apresentação crítica do passado helênico.

Posteriormente, ao final da hoje denominada *Metodologia* (I.20-22) – na qual apresenta seu método de pesquisa e de escrita dos fatos atinentes à grande guerra –, Tucídides escreveu:

E para o *auditório* o caráter *não mítico* dos fatos narrados parecerá talvez desagradável; mas se todos quantos querem examinar o que há de claro nos acontecimentos passados e nos que um dia, dado o seu caráter humano, virão a ser semelhantes ou análogos, virem sua utilidade, será o bastante. Constituem mais uma *aquisição para sempre* que uma peça para um auditório do momento (I.22,4).

Na passagem anterior, “mítica” era a qualidade adquirida por certos fatos submetidos à passagem do tempo. Nesta, os *erga* da grande guerra, tal qual apresentados pelo seu escritor, são ditos “não míticos” (*mē mythōdēs*) por serem “desagradáveis” (*aterpēsteron*) ao “auditório”.<sup>22</sup>

<sup>22</sup>Na obra tucidiana diz-se que os atenienses gostavam, mesmo na assembleia, de ouvir o que lhes agradasse os ouvidos. Um ótimo exemplo: a carta do estrategista Nícias aos seus conterrâneos (VII.14-15).

No seu Discurso Fúnebre, o Péricles tucididiano afirma ser *térpsis* o sentimento dos atenienses com os jogos, os sacrifícios, a arquitetura de suas casas, o que restaurava seus espíritos das fadigas cotidianas (II.38,1). Mas o público ao qual se dirigia Tucídides era peculiar. Numa frase em que define seu leitor e confere dignidade específica ao seu texto, diz que ficaria satisfeito caso a obra fosse julgada útil pelos que procuravam *examinar* (novamente *skopeîn*) o que havia de “claro” (novamente *saphês*) nos acontecimentos, os já ocorridos ou os que poderiam ocorrer, pelo seu “caráter humano”,<sup>23</sup> de forma “semelhante ou análoga”. O arremate: seu escrito era uma “aquisição para sempre” (*ktêma es aei*) e não algo destinado à fruição de um “público” eventual.<sup>24</sup> O leitor tucididiano não poderia ser apresentado de forma mais restrita – não era um “auditório”, de teatro ou de assembleia, numeroso, seduzível pelo prazeroso.

Por se encontrar na “Metodologia”, essas referências ao “mítico” apresentam uma importância singular. Ao contrário do que ocorre no uso tópico de Heródoto, essas menções definem Tucídides como *escritor*<sup>25</sup> e o seu trabalho pela contraposição desdenhosa ao heleno comum e suas preferidas estórias, ao trabalho de poetas e logógrafos. Não surpreende que o texto tucididiano tenha sido classificado como “segregador” (DETIENNE, 1982, p. 113-119). A contraposição definidora é feita de tal forma que é impossível não optar pela obra de Tucídides, a não ser que reconhecemos nosso interesse pelo prazer e não pela verdade e pela sua pertinente utilidade. A clareza dos acontecimentos pode ser desinteressante à maioria, mas tem a invejável qualidade que atrairia um leitor seletivo: a resistência ao tempo que arruinava a memória de uns e o trabalho de outros.

A obra tucididiana já foi classificada como “ruptura instauradora”, particularmente pela imposição de um critério de verdade (HARTOG, 2001, p. 57) – e nisso a noção de *mítico* foi essencial, apesar de termos

<sup>23</sup> Considerável discussão existe em torno do sentido deste *anthrôpinon*. Seria natureza ou caráter?

<sup>24</sup> O que seria esta “posse para sempre” (*ktêma es aei*)? Não parece existir possibilidade de preencher o silêncio tucididiano de forma definitiva, apesar do mais que centenário esforço de seus comentadores (PIRES, 2003).

<sup>25</sup> Tucídides não usa nenhum vocábulo do universo semântico de *historia*, característico das *investigações* herodóticas. O ateniense *escreveu* a guerra (I.1).

dificuldade em precisá-la. Seriam *míticos* fatos incríveis, devido à ação do tempo; seriam *míticos* também fatos capazes de atrair a atenção daqueles que buscavam satisfação prazerosa, provavelmente em teatros e na leitura das obras de poetas e logógrafos. Não seriam, porém, todos os *erga* narrados por estes últimos que adquiririam a estigmatizadora qualidade “mítica”, mas “a maioria” (*tà pollá*) daqueles. Qual o critério específico usado por Tucídides para classificar um fato dessa forma? Não há resposta clara e o silêncio e imprecisão do antigo autor frustram muitas tentativas de aproximação com concepções contemporâneas. Algumas alternativas: “embelezamento inventivo” (CORNFORD, 1971, p. 134), “romance histórico” ou “história fantástica, extravagante” (GOMME, 1945, p. 149), “história não romântica” (HORNBLLOWER, 1997, p. 61). Deve ter sido, suponho, como nos casos de Hecateu e de Heródoto: a avaliação pessoal de Tucídides sobre o que era e o que não era possível acontecer. Tucídides não acreditava no labirinto do Minotauro, mas em sua obra o rei Minos, do qual sabia por *akoe*, foi o primeiro a constituir um poder marítimo capaz de impor certa ordem no Egeu (I.4). Também não duvidava da historicidade de Teseu e dos primeiros reis de Atenas (II.15,1-6), da própria Guerra de Troia (I.9-11) e de outras histórias tradicionais, que podem ser hoje consideradas “míticas”. Ele depura esses fatos preservados por poetas, logógrafos e pela memória dos gregos comuns, dos elementos que julgava improváveis – as interferências de deuses na guerra contra os troianos, por exemplo.

Mais importante ainda é saber que a “instauração tucididiana” não impediu que, concebido de diversas formas a partir de então, *mito* fosse visto como objeto legítimo de conhecimento por muitos de seus sucessores. Luciano de Samósata (119-175), um dos responsáveis por Tucídides ter sido considerado historiador-modelo na moderna Europa, recomendou inserir mitos nas histórias e deixar ao leitor o juízo de sua credibilidade (MARINCOLA, 1997, p. 118). A “ruptura tucididiana” não instaurou, portanto, um modelo, mas contribuiu para constituir um problema, o *mito*, enfrentado de variadas formas a partir de então. Este

problema é indissociável da relação entre um saber intelectual respeitante ao passado concebido de forma antitética à tradição. A desclassificação do “mítico” e a conseqüente “segregação” da memória coletiva, das obras de poetas e logógrafos, a despeito das suas diversas particularidades, é algo que pode ser útil para o exame sobre a relação entre a disciplina histórica atual e as tradições de seu tempo.

**PARTE I:**  
**HERÓDOTO**





## **CAPÍTULO 1**

### **Heródoto: historiador, etnógrafo, geógrafo**

*Airton Pollini*

Heródoto: pai da história, da etnografia, da geografia; acusado de filo-bárbaro, de valorizar os povos “não civilizados” e inimigos dos gregos; curioso, interessado pelas causas dos acontecimentos ou, ao contrário, acusado de uma grande malícia e de denegrir a imagem dos personagens e das cidades que possuíam uma grande reputação na Grécia clássica. Numerosas e variadas são as facetas do mais antigo escritor em prosa cuja obra chegou até nós.

O autor romano do século I a.C., Cícero (*Das Leis*, I.1,5), foi o primeiro a chamar Heródoto de o “pai da história”. E podemos compreender bem o porquê. Suas *Histórias* retraçam os conflitos que opuseram gregos e persas durante as Guerras Médicas, na primeira metade do século V a.C.. O combate espetacular entre algumas pequenas cidades gregas contra o mais importante e poderoso império da época valia bem o esforço. De fato, o império persa controlava a maior parte do mundo conhecido e se estendia da Índia ao Mediterrâneo, do Egito às margens do Mar Negro.

Entretanto, a obra de Heródoto não se contenta em fazer a narração dos acontecimentos diretamente ligados aos conflitos das

Guerras Médicas. Esta é certamente a parte essencial da obra, mas, além do relato dos fatos, Heródoto também mostra sua grande curiosidade e descreve a quase totalidade do mundo conhecido em sua época. Quando ele se interessa pelas causas da guerra entre persas e gregos, o historiador revê o conjunto das conquistas persas, desde Ciro até Dario, indo assim de meados do século VI até as batalhas contra os gregos em 479 a.C.. E ele vai mesmo além, comentando fatos bem posteriores e contemporâneos seus, até o primeiro ano da Guerra do Peloponeso.<sup>1</sup>

Todo esse preâmbulo ao relato principal constitui mais da metade da obra. Heródoto aproveita a ocasião e descreve as regiões e povos submetidos ao controle dos persas, assim como os povos vizinhos, indo até os limites do mundo conhecido. São *excursus* bastante frequentes, em que o historiador se evade, distancia-se de seu objetivo principal, mas que constituem uma das grandes riquezas de sua obra. Por conseguinte, atualmente poderíamos chamar Heródoto não somente “pai da história”, mas também “pai da etnografia” e “pai da geografia”.

O objetivo deste capítulo é justamente mostrar as diferentes facetas deste autor excepcional e pleno de controvérsias. Heródoto possui uma biografia muito rica em aventuras e marcada por diversas viagens, que constituem sem dúvida o ponto de partida para explicar esses *excursus* etnográficos e geográficos. O mais interessante é certamente comentar o método de seu relato histórico, etnográfico e geográfico, mas também sublinhar a importância das descrições das maravilhas e do fantástico que se encontram, em geral, nos confins do mundo conhecido.

## Biografia

Heródoto começa sua obra com a sua própria identificação, “Heródoto de Halicarnasso” (I.1), segundo os nove manuscritos medievais conservados. A partir de outras fontes antigas, está confirmado que Heródoto nasceu em Halicarnasso e que lá viveu uma parte de sua

<sup>1</sup> Precisamente, até a morte dos embaixadores de Esparta entregues aos atenienses pelo rei da Trácia, Sitalces (*Histórias*, VII.137), acontecimento também relatado e datado por Tucídides (*A Guerra do Peloponeso*, II.67) no verão de 430 a.C.

vida, durante sua juventude. A mais antiga fonte incontestável sobre sua origem vem de uma inscrição sobre a base de uma estátua que ornava a biblioteca de Pérgamo, edificada por Eumênio II na primeira metade do século II a.C. (*Altertümer von Pergamon*, Inschr. n° 199). Na época romana, todos os autores que o citaram, Dionísio de Halicarnasso (*Sobre Tucídides*, 5), Estrabão (XIV.2,16), Plutarco (*Da Malícia de Heródoto*, 849E, *passim*; *Do Exílio*, 604F), Luciano (*Heródoto ou Das Causa*, 1; *Do Lar*, 20), admitiam Halicarnasso como sua cidade natal. Enfim, a *Suda*, espécie de grande enciclopédia histórica bizantina do século X, também indica a mesma informação.

Um dos elementos mais marcantes da biografia de Heródoto é sua estadia em Atenas em meados do século V a.C. (MOLES, 2002), sobretudo no que diz respeito à sua produção intelectual. Nesse sentido, a provável amizade entre o historiador e o dramaturgo Sófocles é muito eloquente.<sup>2</sup> Além do aspecto anedótico das relações de amizade entre os dois escritores, é interessante sublinhar que diversos elementos da obra do historiador demonstram uma grande influência dos círculos eruditos presentes em Atenas nessa época, principalmente as ideias veiculadas pelos sofistas (DE ROMILLY, 1998; BAKKER, 2002, p. 7).<sup>3</sup> Outra anedota a assinalar conta que a vocação de historiador de Tucídides teria por origem uma recitação pública em Atenas de Heródoto. Essa anedota é interessante para nosso trabalho por acentuar o importante papel da oralidade no período de composição das *Histórias* (SLINGS, 2002). Era assim comum que os eruditos da época recitassem uma parte de suas obras em público e que eles fossem pagos para isso. Além dos sofistas ou outras categorias de eruditos, Heródoto fazia, provavelmente, parte daqueles que ganhavam para declamar suas obras em praça pública, na ágora. Assim, um dos objetivos de Heródoto em Atenas, como certamente em outras cidades gregas, era a ocasião para apresentar

<sup>2</sup> A comparação entre alguns versos de *Antígona* (v. 904 e seguintes) e o episódio sobre a esposa de Intafernes (III.118-119) não deixam dúvidas sobre as influências recíprocas entre os dois autores.

<sup>3</sup> Basta lembrar uma das interpretações mais aceitas para a expressão “Atenas, escola da Grécia”, proferida por Péricles na sua célebre oração fúnebre (*A Guerra do Peloponeso*, II.41), segundo a qual a cidade de Atenas atraía a maior parte dos eruditos do mundo grego em meados do século V a.C. e constituía assim um modelo a ser seguido pelas demais cidades gregas.

publicamente sua obra: era por esse meio que ele podia suscitar o interesse dos gregos por seus relatos sobre as Guerras Médicas e as diferentes regiões que visitou durante sua vida.

Outro fato marcante da biografia de Heródoto reside certamente nas suas viagens. Mais uma vez, para isso, dispomos hoje somente de conjecturas tiradas de alguns elementos em sua própria obra. Mas os detalhes de certas descrições são suficientemente importantes para que as dúvidas, emitidas por grande quantidade de filólogos muito céticos, sejam descartadas hoje em dia pela maioria dos especialistas. A lista dos lugares certamente visitados pelo historiador é impressionante: Babilônia, Cirene, Egito, Macedônia, Ólbia da Crimeia, Peônia, Síria...

Além de grandes viagens pelo mundo antigo, Heródoto deve ter feito parte da expedição colonial pan-helênica de Túrio, no sul da Itália, atual Calábria. Se a cidade natal do historiador é reconhecidamente Halicarnasso e se todos os manuscritos medievais conservam essa indicação, não é certo que ele tenha assinado suas *Histórias* dessa forma. As fontes antigas (*Suda*, s.v. *Herodotos*; Estrabão, XIV.2,16; Plutarco, *Do Exílio*, 13), indicam que, após as diversas viagens e ao menos uma estadia em Atenas, Heródoto emigrou ao sul da Itália e fez provavelmente parte do grupo de fundadores da colônia de Túrio, fundação que resultou da vontade dos atenienses em 444 a.C.. Se não temos a certeza de sua participação na fundação da nova cidade, foi como cidadão dessa pólis que Heródoto era conhecido por Estrabão (XIV.2,16), Plutarco (*Da Malícia de Heródoto*, 868A), assim como por uma crônica de Lindos (*A Crônica do Templo de Lindos*, 29; SHAYA, 2005, p. 423-442), redigida durante a primeira metade do século I a.C. Ele mesmo se dizia cidadão de Túrio segundo os testemunhos de Plutarco e Aristóteles. Plutarco (*Do Exílio*, 13) diz que, em seu tempo, existiam alguns manuscritos que circulavam com a menção “Heródoto de Túrio” e o manuscrito que Aristóteles utilizou em sua citação na *Retórica* (*Retórica*, 1409a 28) continha igualmente a indicação “Heródoto de Túrio”.<sup>4</sup> Independentemente da

<sup>4</sup> Até hoje, o estabelecimento do texto das *Histórias* contém a mesma ambiguidade: algumas edições utilizam o texto que a tradição manuscrita de época medieval indica, enquanto outros corrigem o texto e utilizam a referência atestada no texto de Aristóteles. Essa correção se justifica pela hipótese plausível de uma modificação do texto durante a época helenística: seria um feito de

maneira como o historiador tenha assinado sua obra (LEGRAND, 2003, p. 14), é certo que Heródoto não somente emigrou para Túrio, mas que ali viveu uma parte de sua vida, talvez mesmo até morrer. A notícia da *Suda* diz até que ele teria sido enterrado na ágora de Túrio (CASSOLA, 2001, p. 13), o que é contrário aos costumes gregos que proibem enterrar os mortos no interior das muralhas da cidade. Em todo caso, a possibilidade de uma assinatura como cidadão de Túrio implica a hipótese de que Heródoto tenha escrito, pelo menos em parte, suas *Histórias* enquanto morava nessa cidade da Magna Grécia.

### Heródoto historiador

O preâmbulo das *Histórias* (I.1) mostra a origem e o objetivo do autor (BAKKER, 2002): relatar as realizações marcantes dos homens, tanto dos gregos como dos bárbaros, descrever as maravilhas do mundo, enfim explicar as razões da guerra que os opôs. Como se pode perceber nesse prólogo, o assunto principal das *Histórias* é formado pelas Guerras Médicas, guerras que opuseram diversas cidades gregas independentes, mas aliadas, e o império persa em 490 e, depois, em 480 e 479 a.C.. Entretanto, Heródoto não se contentou em simplesmente relatar os conflitos propriamente ditos. Ao contrário, o historiador quis conhecer as causas desses conflitos, e é aí que reside sua grande originalidade. É nesse sentido que devemos compreender o título da obra, *Historiai* (*Historiè* no dialeto jônico utilizado por Heródoto), o que quer dizer *pesquisas*. A partir de Heródoto, ser historiador e escrever sobre a história é fazer pesquisas, buscar as causas dos fatos observados.

Justamente, na busca das causas das Guerras Médicas, o historiador segue uma ordem cronológica, mesmo se repleta de

---

orgulho para Halicarnasso reivindicar a origem de Heródoto, como atesta o exemplo da uma estátua erigida em sua honra na sua cidade natal e situada no ginásio dos efesos, estátua que foi em seguida reproduzida em uma moeda de Halicarnasso na época de Marco Antônio. Ver os argumentos da correção por “cidadão de Túrio” nas edições: Legrand Ph. E., *Hérodote. Histoire*, na coleção das Universidades da França (Guillaume Budé), Paris: Les Belles Lettres, 1932-1954; e edição *Thesaurus Linguae Graecae*, University of California, Irvine, 1985-2000. Ao contrário, as edições seguintes mantêm a lição dos manuscritos existentes: A. D. Goodley, *Herodotus*, na coleção *The Loeb classical library*, Cambridge, MA, 1920-1924, que segue a edição alemã de H. Stein, *Herodotos*, Erkl. Von H. St., Berlin, 1856-1862; edição de C. Hude, *Herodoti historiae*, Oxford, 1908 (3.ed. de 1927).

digressões (FORNARA, 1971, p. 4-5; GRAY, 2002), mas que não invalidam a afirmação de uma obra unitária e inteiramente pensada (RÖSLER, 2002). Ele começa pela descrição da conquista das cidades gregas da costa da Ásia Menor pelo rei da Lídia, Creso, em 561 a.C.. Em seguida, o reino da Lídia é conquistado pelos persas em 546 a.C., e as cidades gregas passam ao jugo da hegemonia persa. Assim, Heródoto se interessa pela evolução do império persa, desde o início do reinado de Ciro em 557, passando pelos seus sucessores Cambises e Dario. É a ocasião de descrever em detalhes as conquistas persas da Ásia Menor, da Babilônia e do Egito. Em direção norte, Heródoto relata a incapacidade de Dario em conquistar os citas, população nômade da Ásia Central. Em direção do oeste, temos a conquista da Líbia por Dario. Assim, os primeiros quatro livros das *Histórias*, o que constitui pouco mais da metade do relato, não dizem nada sobre as Guerras Médicas, mas procuram dar um quadro geral da expansão persa na segunda metade do século VI a.C.. Com efeito, é unicamente a partir do livro V que Heródoto passa à narração dos conflitos entre gregos e persas.

O historiador é assim o primeiro autor da literatura ocidental a tentar uma explicação inteiramente racional para os fatos. E ele não somente foi provavelmente o primeiro a identificar as causas primordiais para esses conflitos, ou seja, o apetite por conquistas, mas também identificou as razões secundárias. Essas causas secundárias estão ligadas à história privada de certas personalidades e são representadas por intrigas, ambições pessoais, rancores de certos indivíduos. Com frequência, nos relatos dos fatos, Heródoto procura sublinhar os méritos e os erros dos indivíduos; e, tudo isso, não necessariamente com um objetivo moralista mas, ao contrário, em termos de causas dos acontecimentos da grande história.

Com razão, desde o início de sua obra, Heródoto critica as diferentes lendas relativas às oposições entre gregos e asiáticos, sobretudo as explicações de certos cronistas persas. Heródoto cita assim as lendas dos raptos célebres de Io, Europa, Medeia e Helena. Os persas não se preocupavam muito com o rapto de certas mulheres,

mesmo que fossem princesas, enquanto que, para vingar um rapto, o de Helena, os gregos fizeram uma grande guerra e destruíram a poderosa cidade de Tróia (I.4).

### **Histórias a contar**

Até a época de Heródoto ao menos, e provavelmente mesmo mais tarde, a oralidade ocupa um lugar importante na cultura grega. Uma grande parte das obras literárias era composta para serem lidas ou cantadas em público, poucas pessoas possuíam manuscritos, e os conhecimentos eram transmitidos principalmente pela recitação.

Grande parte das obras gregas mais antigas era de fato cantada: era o caso das epopeias, mas também das peças de teatro. O rapsodo ia de cidade em cidade cantar partes das epopeias, contando os feitos dos heróis de um passado longínquo, como Aquiles, Odisseu, Jasão ou Hércules. Esses cantos eram em geral acompanhados pela lira ou pela cítara, dois instrumentos de cordas que marcavam o ritmo e davam o tom do canto. Da mesma forma, nas representações de teatro, os atores eram igualmente cantores e entoavam o texto da peça com uma música. Nos dois casos, a forma em verso era sem dúvida a mais adaptada.

Em uma época pouco anterior àquela de Heródoto, surgiu no mundo grego outro tipo de obra literária, feito por logógrafos, ou seja, escritores em prosa, em oposição aos poetas que escreviam em versos. Dentre os logógrafos, o mais conhecido é certamente Hecateu de Mileto, autor do século VI a.C.. A *Genealogia* de Hecateu, obra perdida mas comentada por outros autores, tratava de acontecimentos mais próximos de lendas, situados num passado longínquo, em que os heróis descendiam dos deuses. Em comparação com Hecateu e os logógrafos de sua época, Heródoto é o primeiro a relatar os fatos relacionados a um passado recente e a homens sem uma genealogia divina.

Graças a certas fontes antigas, sabemos que Heródoto lia ou recitava suas *Histórias* em público. Esse fato o aproximava dos rapsodos, e diversas comparações foram feitas entre os dois tipos de eruditos (HARTOG, 1998, p. 123-141). Para nosso propósito, a importância do

caráter oral das *Histórias* reside na utilização, por Heródoto, de uma linguagem compreensível à grande maioria dos gregos (DORATI, 2000, p. 12-13). Isso implica igualmente a composição de uma obra repleta de feitos marcantes, suscetíveis de chamar a atenção de todos. Por conseguinte, em suas descrições, a caracterização dos povos bárbaros devia necessariamente utilizar as definições acessíveis ao senso comum. Heródoto devia utilizar critérios correntes para todos os gregos de sua época para definir um povo em relação a outro, assim como em relação aos gregos. As notícias etnográficas parecem mostrar esses modelos gerais de percepção e de representação de um bárbaro e elas se referem a um sistema de conhecimentos comuns aos gregos em geral, um sistema que Heródoto podia compartilhar com seu público, indistintamente com os atenienses ou com os habitantes de Túrio.

Assim a tentativa de objetividade de Heródoto era em grande parte contrabalançada pela preocupação de compor um relato repleto de vivacidade, atraente para o público em geral. Mesmo sem o identificar precisamente, esse traço da obra de Heródoto foi duramente criticado por Tucídides (I.22). De fato, na historiografia moderna, a oposição entre os dois historiadores clássicos foi feita sistematicamente em detrimento do primeiro, considerado como um excelente contador de histórias, mas pouco objetivo e pouco fiável. Mais recentemente, Heródoto foi reabilitado, principalmente com o recuo da história política e factual, com o desenvolvimento da antropologia e da etnografia, e também com os avanços dos nossos conhecimentos sobre os povos não-gregos da Antiguidade, principalmente graças à arqueologia, e que confirmam em grande medida várias descrições de Heródoto.

### **A visão e a audição**

Heródoto possuía um espírito inegavelmente curioso. E esse traço de seu caráter é um feito marcante para sua época: como vimos, os autores de seu tempo não estavam em geral interessados pelas realizações humanas, pelos acontecimentos relativamente recentes do passado. Essa curiosidade também foi cultivada e ampliada por suas viagens em diversas regiões do mundo grego e do império persa.



De fato, durante suas viagens, Heródoto deve ter visto muitas coisas que a maioria dos gregos nunca via e não conhecia. Além disso, ele pôde conversar com pessoas de diversas origens em diversos lugares e recolher um grande número de relatos dos povos visitados. Os relatos de Heródoto se baseiam com frequência em dois procedimentos, a visão e a audição (DARBO-PESCHANSKI, 1987, p. 84-88): o que ele viu e ouviu dizer. Sua obra é assim, em grande parte, o resultado de uma compilação de uma grande massa de informações diferentes, com graus muito variáveis de precisão e de fiabilidade. Um ótimo exemplo desse procedimento utilizado por Heródoto, da compilação por meio do ouvir dizer e de sua própria visão, pode ser identificado na história na qual ele compara os dizeres dos sacerdotes de Mênfis com aqueles de Heliópolis (II.3) em relação ao povo e à língua mais antigos da Terra. Assim, é interessante notar que Heródoto se baseia quase exclusivamente no que ele ouviu dizer nas diferentes regiões visitadas. Nesse sentido, todo o livro II, que relata a conquista do Egito pelo rei persa Cambises, é de uma grande riqueza de detalhes nas descrições da região e dos costumes locais (FORNARA, 1971, p. 7; LACHENAUD, 1978, p. 412).<sup>5</sup> Esse livro é dedicado quase inteiramente à descrição do Egito: essa região ocupa um lugar desmesurado em relação às demais, e os egípcios deviam ter um estatuto diferente dos outros povos no imaginário dos gregos da época clássica. Em especial, um curto trecho mostra bem a presença do historiador no Egito (II.150), assim como um tipo de itinerário que ele pode ter seguido durante sua viagem. Além do Egito, outra descrição detalhada e célebre é aquela dedicada à Babilônia (I.178-187). Ele descreve minuciosamente a geografia da cidade, sua extensão, suas muralhas, a zona de *habitat*, o santuário e as oferendas ali presentes; depois, destaca os modos e costumes dos babilônios, assim como a extrema riqueza da cidade (I.192-200): “De todos os países que conhecemos, é esse, sem dúvida alguma, o mais fértil” (I.193).<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Esta particularidade do Egito é compartilhada por outras fontes gregas anteriores e posteriores a Heródoto (HARTOG, 1996, p. 49-86). Para uma discussão detalhada das particularidades do livro II de Heródoto, ver Lloyd (1975; 2002, p. 415-435).

<sup>6</sup> Todas as citações de Heródoto são baseadas na tradução de J. B. Broca (2001), por vezes ligeiramente modificada.

Contudo, deve-se ressaltar que a curiosidade de Heródoto não era tão grande quanto gostaríamos. Em primeiro lugar, nada na sua obra permite dizer que ele tenha aprendido uma língua estrangeira. Ao contrário, tudo o que ele ouviu durante suas viagens passava ou pelo intermédio de um tradutor (II.125), ou eram relatos de gregos que ele pôde encontrar em seu caminho. De fato, na Antiguidade, a rede de comerciantes constituía geralmente o melhor meio de se informar: eram eles que mais viajavam, que mais encontravam pessoas de outras origens e que deviam estabelecer meios de comunicação eficientes. Uma parte da crítica moderna supõe mesmo que essas viagens tinham originalmente um objetivo comercial, que Heródoto teria circulado naquelas regiões como comerciante. São apenas conjecturas.

De toda forma, Heródoto é largamente dependente daquilo que indivíduos falantes do grego podiam ter dito, e grande parte das suas imprecisões devem ter sido causadas pelos seus informantes. Se, graças às suas viagens, Heródoto pôde ver diversas regiões, a maioria das histórias que ele conta são o resultado do que ele ouviu de seus informantes. Nesse sentido, diversas críticas, tanto dos antigos quanto dos modernos, não são inteiramente justas, visto que o historiador transcreve o que diziam seus informantes sem necessariamente afirmar que acreditava nessas histórias (VII.152), dentre as quais diversas são obviamente fabulosas.

Mesmo se diversas histórias se aproximam mais de fábulas que de relatos históricos, Heródoto procurava atingir certa objetividade. Isso se traduz, por exemplo, na justaposição de duas versões da mesma história, cujo primeiro exemplo está presente bem no início de sua obra (I.5). Nesse caso, o historiador relata as diferentes versões sem se decidir nem dar sua opinião (II.123). Outras maneiras de tratar também existem: às vezes, ele acredita em uma versão e deprecia a outra; às vezes, ele dá uma terceira versão, pessoal e resultado de sua própria interpretação dos fatos (I.75); ou ainda, ele desacredita as duas versões sem dar uma terceira possibilidade (V.86). Nesse sentido, o método de Heródoto pode se aproximar e ser comparado àquele de um juiz, que emite um julgamento sobre aquilo que analisa (DARBO-PESCHANSKI, 1998).

## A malícia de Heródoto

A tradição crítica em relação a Heródoto é muito antiga. Vimos que Tucídides critica o método utilizado por não ser objetivo o suficiente. Mas foi durante a época romana que as críticas começaram a se tornar mais decisivas (MOTTA, 1999), para nomeá-lo o “pai da história”, como faz Cícero (*Das Leis*, I.1,5), ou para acusá-lo de malícia, de um espírito parcial e rancoroso.

Plutarco é sem dúvida o crítico mais virulento: um de seus pequenos tratados se chama *Da Malícia de Heródoto* e procura mostrar os defeitos do primeiro historiador. Suas críticas atacam diversos aspectos: a parcialidade de Heródoto, a difamação de certos indivíduos importantes das Guerras Médicas e seu viés favorável aos bárbaros. Plutarco é um dos detratores que chamam Heródoto de filo-bárbaro, aquele que promovia o ponto de vista dos bárbaros em detrimento daquele dos gregos (*Da Malícia de Heródoto*, 857A).

Para um moralista como Plutarco, que queria apresentar a glória passada dos gregos aos romanos de seu tempo, uma figura como Heródoto vai de encontro aos seus objetivos. Seu ponto de vista e seu viés contrário ao primeiro historiador são claramente enunciados, mas somente na última frase de seu tratado (*Da Malícia de Heródoto*, 874B). Para um grego da Beócia como Plutarco, Heródoto era considerado um difamador de cidade de Tebas, acusada de se aliar aos persas. Se Plutarco não pôde refutar os fatos, o moralista da época romana queria reabilitar o passado dos gregos da sua região buscando diversas razões atenuantes para aquele comportamento (*Da Malícia de Heródoto*, 855E). Atualmente, o caráter relativamente neutro de Heródoto e o fato de descrever os bárbaros de forma honorável são obviamente melhor considerados.

Com frequência, Plutarco é injusto em seus ataques e ele não dá a atenção necessária ao fato de que Heródoto tenta relatar as histórias ouvidas, sem tomar partido. Assim, algumas críticas deveriam se dirigir às suas fontes e não ao relator (HAZIZA, 2009, p. 23-24). Por outro lado, várias delas são amplamente justificáveis: em diversos trechos, faltam

explicações, em outros o historiador é claramente ingênuo e, sobretudo, de um trecho a outro da obra, há discordâncias profundas sobre os mesmos acontecimentos.

Apesar de todas as críticas que podemos sustentar, a impressão do conjunto é de uma obra de qualidade e magistralmente bem redigida. Se o método não é sem falhas, Heródoto foi pioneiro em diversos aspectos, e sua obra continua a suscitar opiniões apaixonadas.

### **Heródoto etnógrafo**

Como Heródoto afirma no prefácio de sua obra (I.1), seu objetivo primeiro é a narração das Guerras Médicas e sobretudo a razão pela qual gregos e persas entraram em conflito. Além dessa narração, Heródoto se interessa pela composição do império persa, o que ocupa praticamente a metade da obra, do livro I ao livro IV. É a ocasião para o autor descrever um grande número de povos ditos bárbaros, ou seja, povos não-gregos, com língua, crenças e costumes diferentes daqueles dos gregos. Segundo alguns comentaristas, esta parte bastante importante da obra é na verdade composta de simples digressões (*excursus* ou *lógoi*; FORNARA, 1971, p. 4-5), sem interferência direta com a narração principal, o relato das Guerras Médicas. Alguns críticos modernos afirmam até que essa é simplesmente a ocasião a Heródoto de mostrar a sua cultura, sua erudição, seus conhecimentos. Outros, também muito críticos e inspirados pelo julgamento negativo de autores antigos como Tucídides (I.22), denunciam o objetivo de chamar a atenção do público reunido, a maior parte das vezes em praça pública, para ouvir as anedotas do historiador. Em todo caso, essa parte de sua obra lhe confere o título não somente de “pai da história” (Cícero, *Das Leis*, I.1,5), mas também o de “pai da etnografia”. O texto de Heródoto é o mais antigo relato histórico, etnográfico e geográfico que chegou até o presente (LEGRAND, 2003, p. 328), com exceção de alguns raros e curtos fragmentos de autores mais antigos, como Hecateu de Mileto, por exemplo.

## Heródoto e a descrição dos povos bárbaros

Podemos tentar interpretar as possíveis intenções de Heródoto para descrever tantos povos. Uma primeira observação óbvia é relativa ao interesse do autor com os bárbaros: a pesquisa contemporânea mostra que as Guerras Médicas tiveram um papel fundamental para o despertar desta preocupação dentre os gregos, e não é uma coincidência que as primeiras tentativas de descrição dos povos bárbaros tenham como origem a costa da Ásia Menor, a região chamada Jônia. As cidades gregas dessa região estavam em contato direto com povos não-gregos e foram submetidas à hegemonia persa desde meados do século VI a.C..

Heródoto não é o único autor grego a se ocupar de uma caracterização dos povos bárbaros na época clássica (PONTRANDOLFO; ROUVERET, 1983, p. 1051-1066). Os poetas trágicos também têm um papel importante durante a primeira metade do século V a.C., e basta citar o título e o assunto da mais antiga peça teatral conservada de Ésquilo, ganhador do concurso de tragédia de 472 a.C., financiada pelo jovem Péricles: *Os Persas* (HALL, 1989, p. 54).

Essas observações indicam a existência de visões diferentes dos bárbaros; a visão de Heródoto constitui uma dentre outras. Nosso interesse particular por esse autor é devido à hipótese de certo universalismo de seu relato, que convinha ao público tanto da Grécia balcânica quanto das colônias gregas do sul da Itália.<sup>7</sup> Por outro lado, bastante conhecidas do público ateniense, conhecemos mal a influência das demais formas de caracterizar os povos bárbaros fora de Atenas.

Enfim, Heródoto procura fazer a diferença entre esses diversos povos não-gregos e não cai necessariamente em uma simples ótica de oposição binária: gregos e bárbaros (HARTOG, 2001). Ao contrário, podemos ver um verdadeiro objetivo de caracterizar os diversos povos bárbaros e de diferenciar uns em relação aos outros (THOMAS, 2000; 2001).

---

<sup>7</sup> Cf. *Erodoto e l'Occidente* (1999); Nenci (1990); Pollini (2008).

## A primazia da língua

A primeira referência a Heródoto quando se trata de definição étnica é aquela do trecho do livro VIII (144) que define as características comuns a todos os gregos: mesmo sangue, (*bómaimos*),<sup>8</sup> mesma língua (*homóglōssos*),<sup>9</sup> mesmos santuários (*theōn hidrýmata te koinā*), mesmos usos (*ētheá te*) e costumes (*homótrōpa*).<sup>10</sup> Na visão moderna, da ordem na qual são enumeradas essas características, teríamos tendência a crer que o critério essencial é o sangue, seguido pela língua. Seria então a genealogia – segundo a qual todos os gregos eram descendentes de um mesmo ancestral mítico comum, Hellen –, seguida da língua, que poderiam indicar os principais indícios dos elementos que caracterizam um grego e, por conseguinte, toda outra etnia. Esta ideia da língua como critério fundamental é muito generalizada e ainda utilizada hoje em dia (ALONSO-NÚÑES, 2003, p. 148).

A primeira razão para refutar essa hierarquia dos valores encontra-se já no prefácio, no qual Heródoto expõe o objetivo de sua obra. O autor deixa para o final do parágrafo o seu objetivo principal, que é o de explicar por que os gregos e os bárbaros (persas) entraram em guerra; os objetivos secundários, ou intermediários, são enumerados no início do trecho. Esse procedimento reforça a importância das Guerras Médicas e de seu relato (BLOOMER, 1993, p. 33). Na passagem do livro VIII, podemos crer que Heródoto tenha feito o mesmo: para reforçar sua ideia do que constitui um grego, ele deixou para o final o critério essencial da sua definição, ou seja, os costumes (HALL, 2002, p. 193).

Além disso, deve-se analisar essa passagem em seu contexto. Ela se encontra no final das *Histórias* e constitui a resposta dos atenienses aos espartanos explicando por que os primeiros não trairão os gregos

<sup>8</sup> O termo é pouco utilizado por Heródoto (cf. POWELL, 1969); além dessa passagem, podem-se enumerar somente três outros trechos nos quais é empregado (I.151; III.49; V.49). Nessas três passagens, trata-se da questão de uma oposição entre o fato de possuir o mesmo sangue e uma relação de dominação, talvez até escravidão, ou de desacordo. Sobre o papel relativamente reduzido da genealogia na obra de Heródoto, ver Hall (2002, p. 191) e Thomas (2001, p. 215-218).

<sup>9</sup> O termo é empregado em quatro outras passagens: I.57; I.171; II.158; VII.9.

<sup>10</sup> Se contamos um número relativamente elevado de passagens nas quais *ēthos* é empregado (18 ocorrências), o termo *homótrōpa* só é utilizado em um outro trecho (II.49), no qual se trata das formas de culto a Dionísio no Egito e na Grécia.

e combaterão os persas. Se lermos o início do trecho, a primeira razão dos atenienses, a mais importante, não é o sentimento de pertencer a uma mesma etnia, mas o desejo de vingança contra a violação dos santuários pelos persas, acontecimento anterior à batalha de Salamina, em 480 a.C. Não podemos utilizar um só trecho para determinar os critérios de definição étnica de Heródoto: é necessário ter uma visão mais ampla da obra para propor uma interpretação da visão do historiador e, por extrapolação, de seus contemporâneos (THOMAS, 2001, p. 214-215).

No que se refere à língua, um simples exame de três capítulos do livro III (98, 99, 100) permite refutar a opinião geralmente aceita da língua como critério único, ou pelo menos essencial, para a definição de um povo. Nesses três capítulos, Heródoto descreve diversos grupos, todos pertencentes aos indianos, que falam línguas diferentes. A diferença da língua não é o sinal distintivo para definir uma etnia e não impede a classificação de todos esses grupos como sendo uma única e mesma etnia, neste caso, a indiana. O exemplo dos cáunios, povo da costa ocidental da Ásia Menor, é eloquente, visto que esse povo fala a mesma língua que os cários; por outro lado, “possuem [...] costumes bem diferentes dos cários e de todos os demais povos” (I.172). Se considerarmos igualmente a descrição da origem pelásgica dos atenienses (I.56-58), Heródoto diz claramente que os pelasgos falavam uma língua bárbara e eram, segundo sua opinião, um povo bárbaro; porém, tudo isso não invalida o caráter grego dos atenienses de seu tempo. Aqui, a genealogia e origem “bárbara” dos atenienses não os tornam, de modo algum, um povo bárbaro. Ao contrário, os atenienses, assim como os espartanos, são considerados como os mais poderosos dentre os gregos do século V a.C.; uma constatação que deve certamente ser posta em relação aos acontecimentos contemporâneos de Heródoto, ou seja, a rivalidade entre essas duas cidades na segunda metade do século V.

Se a língua não é o único critério, nem mesmo o critério fundamental para a identificação étnica segundo Heródoto, ela contribui para toda caracterização. Utilizada com frequência, a língua é posta em primeiro plano somente em certas passagens; mais comumente,

a língua é um elemento adicional que completa a descrição. Deve-se lembrar, contudo, que a etimologia mesmo do termo “bárbaro” é uma onomatopéia para o fato de falar uma língua incompreensível, de falar “bar-bar”. Certos especialistas sublinham justamente que a atribuição de um “falar bárbaro” é algo diferente de uma “natureza bárbara” (HARTOG, 2001, p. 88) e, assim, que os “cários que falam bárbaro” (o termo utilizado em grego é *barbarophónos*), descritos na *Ilíada* de Homero (II.867), não seriam necessariamente identificados como um povo bárbaro.

Dessa forma, mesmo se a língua constitui um dos elementos de caracterização de um povo, deve-se considerar o conjunto dos usos e costumes para se determinar uma identificação fiável. Porém, dizer que são os costumes que definem um povo também é insuficiente. Podemos englobar no termo “costume” (*nómos*) diversos aspectos presentes na obra de Heródoto, tais como a alimentação, os hábitos vestuários, os caracteres corporais, a língua, as formas de casamento e a religião (DORATI, 2000).

### Costumes, mas em que termos?

Antes de analisar alguns trechos precisos, uma breve observação é necessária a respeito dos termos utilizados. Se em certos casos Heródoto não se preocupa em fazer uma introdução para suas descrições etnográficas, mas passa diretamente às características da população em questão, em outros casos ele utiliza uma frase introdutória como “passemos aos seus costumes” (I.216). Os termos utilizados nessas introduções podem ser *nómos*, *trópos* ou *éthos*. *Éthos* parece mais ligado ao sentido de habitual, das práticas correntes; sobretudo a partir da sua etimologia, *éthos* significa uma estadia habitual, em que dormem os animais e, por extrapolação, uma maneira de ser habitual (CHANTRAINE, 1990). *Trópos* se refere à maneira de pensar e de agir, por conseguinte os comportamentos e os sentimentos (CHANTRAINE, 1990). Entretanto, o termo mais utilizado é certamente *nómos*, tanto na sua forma própria quanto na forma *nómoisi* (23 ocorrências) ou também como verbo,



*nomízo* (74 ocorrências). A definição de *nómos* pode ser considerada como sendo aquilo que é atribuído em comum, aquilo que possuímos ou aquilo que utilizamos, por conseguinte, usos e costumes. Este termo veicula o sentido de “lei” somente num segundo nível: *nómos* designa o que é conforme a regra, usos, as normas gerais e, conseqüentemente, os costumes e a lei.

O trecho mais utilizado para discutir esse termo na obra de Heródoto é aquele do livro III (capítulo 38), em que o historiador compara os ritos funerários dos gregos e dos calatinos, grupo pertencente aos indianos. No final da comparação, Heródoto cita uma frase de Píndaro para provar seu argumento: “o costume (*nómos*) é o rei do mundo”. Todavia, a mesma frase citada por Platão (*Górgias*, 484b) teria o sentido de “lei”: “a lei (*nómos*) é a rainha do mundo”, com uma noção política do termo, noção ausente no trecho de Heródoto. O comentário sobre essa frase em Platão (PRADEAU, 1996) indica que ele deve ter interpretado Píndaro de forma equivocada, pois este último teria utilizado *nómos* no sentido de lei divina, de lei que legitima a força porque ela impõe a ordem justa, divina das coisas. Essa discordância relativa entre os trechos em Heródoto e em Platão reforça a ideia que o historiador tinha a intenção de utilizar o termo *nómos* principalmente no sentido de “costumes”; se ele foi capaz de alterar o significado da frase de Píndaro, retirando seu caráter de divino e justo, fica claro que é o sentido de costumes que ele privilegia no conjunto da sua obra. Nossa análise de diversas passagens vai igualmente nesse sentido.

## **Heródoto geógrafo**

Após identificar as principais categorias de definição étnica na obra de Heródoto, vale a pena analisar a sua caracterização geográfica dos povos evocados. A primeira observação necessária diz respeito ao caráter indissociável entre a etnografia e a geografia na época do primeiro historiador: até a época clássica ao menos, essas duas preocupações faziam parte de um só e mesmo objetivo, o de descrever o mundo (LACHENAUD, 1978, p. 425; ALONSO-NUÑES, 2003, p. 150-152).

É, assim, interessante lembrar brevemente a tradição na qual Heródoto se inspirou. Se a geografia e a cartografia (STAHL, 1983), em termos de descrição do mundo, são atestadas em épocas muito antigas na Mesopotâmia e no Egito, na Grécia foi no meio erudito jônio, em especial em Mileto, cidade grega da Ásia Menor, que os principais passos foram dados em direção a um verdadeiro conhecimento do mundo. Podemos considerar que a descrição do escudo de Aquiles na *Iliada* de Homero (XVIII.478-617) constitui a primeira tentativa de cartografar o mundo, tanto celeste quanto terrestre (DILKE, 1985, p. 20); da mesma forma, o *Catálogo das Naus* (*Iliada*, II.484-510), estabelece uma espécie de descrição de todas as regiões da Grécia e pode-se relacioná-lo a uma forma geográfica (JACOB, 1991, p. 30-31; MCINERNEY, 1999, p. 8), apesar do caráter puramente toponímico desta lista. No mesmo sentido, ainda que em um contexto legendário e fazendo referência a um mundo imaginário, as viagens de Odisseu relatadas na *Odisseia* apresentam elementos de descrição geográfica importantes, o que permitiu a V. Bérard “retraçar” o caminho percorrido por Odisseu no Mediterrâneo (BÉRARD, 1927; JACOB, 1991, p. 17-30). No relato das viagens de Odisseu, a caracterização dos povos ou mesmo dos monstros encontrados é acompanhada, com frequência, de um tipo de descrição geográfica, no sentido do espaço físico onde esses seres se situam.

A “ciência jônica” produziu em seguida as primeiras tentativas realistas de descrição do mundo. É a forma do périplo (*períodos*), que tinha como objetivo apresentar o inventário dos lugares marcantes (LANZILLOTTA, 1988), ordenados segundo os eixos de comunicação (NICOLET, 1988, p. 70), assim como a representação gráfica desses lugares em um tablete (*pímax*). Certas fontes antigas<sup>11</sup> indicam que a primeira representação gráfica tinha sido feita por Anaximandro de Mileto e que a primeira *Perígesis* escrita era obra de Hecateu de Mileto, autor do século VI a.C. (DILKE, 1985, p. 23; NICOLET, 1988, p. 71; PRONTERA, 1983, p. 12). Desses périplos, o mais conhecido é aquele de Scilax de Carianda

<sup>11</sup> Agathémère, *Introduction géographique*, I.1, (in *Geographi Graeci minores*, C. Müller [Éd.].Paris, 1882); Diógenes Laércio, *Vidas*, II.1-2; Suda, sv. *Anaximandros*. Ver comentário em Jacob (1991, p. 36-37).

(HARTOG, 1996, p. 96, n. 39; PERETTI, 1983), que teria sido enviado por Dario à Índia para descrever aquele país, provavelmente no extremo final do século VI a.C. (*Histórias*, IV.44).

Mesmo se ele critica seus predecessores (IV.36), Heródoto é o herdeiro dessa ciência geográfica que descreve e representa graficamente o mundo conhecido. Heródoto mesmo cita Hecateu de Mileto diversas vezes (II.143; V.36; V.125; V.126; VI.137), mas ele é o mais antigo “geógrafo” cuja obra foi conservada.

### **Entre geografia e etnografia**

A observação atenta dos diversos trechos da etnografia de Heródoto mostra que a descrição geográfica (MYRES, 1983) acompanha, quase sempre, os comentários sobre os costumes dos povos evocados. Apesar da ausência de uma regra estrita, certo esquema geral pode ser identificado na interação entre geografia, história e etnografia. Nos relatos mais longos, como aqueles sobre o Egito ou sobre os citas, o procedimento é claro: Heródoto trata primeiro de certos acontecimentos (história), passa então à descrição do espaço (geografia) para em seguida caracterizar os costumes da população (etnografia). Pode-se dizer então que, nesses dois casos, o fio condutor leva do povo à terra e depois retorna ao povo (LACHENAUD, 1978, p. 418-419). Nos relatos mais curtos, em que são tratados outros povos e onde os fatos históricos são menos importantes, podemos identificar o mesmo procedimento, mesmo que este não seja sistemático e que haja diversas exceções. Onde a história está ausente, esse esquema continua operando para a geografia e a etnografia: com frequência, Heródoto procede a uma descrição do espaço geográfico, ou da paisagem natural para utilizar um termo moderno, para em seguida passar aos costumes de um povo. Ao invés de enumerar uma longa lista de passagens, basta reler rapidamente os livros III e IV para se convencer.

No exemplo dos indianos (III.98-106), parece que o único critério de reunião desta população é seu território. Nestes capítulos, Heródoto

enumera diferentes indianos, cada grupo com costumes específicos e com línguas diferentes. Da mesma forma, podemos dizer que os líbios têm em comum não somente o fato de beber leite, mas principalmente o fato de habitarem em um território preciso (IV.168): “esses povos acham-se estabelecidos na Líbia na seguinte ordem”. Seria infrutífero tentar estabelecer uma hierarquia precisa para os diferentes critérios de definição de um povo (PRONTERA, 1988, p. 201), mas é necessário, porém, sublinhar o lugar fundamental que ocupa a geografia.

F. Prontera bem mostrou que as descrições geográficas de Heródoto se concentravam nos povos não-gregos. A razão é provavelmente a mais simples e mais óbvia: o historiador não precisava descrever a geografia grega aos gregos, pois isso fazia parte do senso comum. Um curto trecho do livro III (capítulo 103) mostra essa articulação entre o conhecimento compartilhado e a falta de interesse de qualquer explicação óbvia: “não tenciono dizer aqui o que seja o camelo; os gregos conhecem muito bem esse animal. Direi somente o que sobre ele ignoram”. Por vezes, Heródoto utiliza o conhecimento de seu público sobre as terras do mundo grego para melhor descrever as terras dos bárbaros; é o caso do trecho sobre o promontório de Tauro (Cítia), comparado ao cabo Súnion e à península do Salento no sul da Itália (IV.99). Está claro aqui que Heródoto se apoia sobre certo conhecimento dos lugares do mundo grego pelo seu público e que essa geografia não constitui nenhum interesse para seu auditório.

Assim, a geografia fazia parte das “grandes e maravilhosas explorações” (I.1) e ela era também digna de ser notada, assim como as características etnográficas dos povos bárbaros. Da mesma forma que a parte etnográfica, a geografia mostra seu interesse quando ela diz respeito aos povos não-gregos, quando ela permite o “descobrimento” dos povos pouco conhecidos dos gregos. O interesse de Heródoto nessas descrições etnográficas se observa sobretudo no que diz respeito ao superlativo (BLOOMER, 1993; LACHENAUD, 1978, p. 432): são as características mais diferentes, aquelas que fazem parte das maravilhas. De fato, Heródoto utiliza com frequência expressões que podemos

traduzir por “o maior”, “o menor”, “o mais belo”. Podemos propor essa mesma forma de interpretar as suas descrições de tipo geográfico.

## **A geografia segundo Heródoto**

No que diz respeito à geografia “grega”, o aspecto mais importante parece ser sua preocupação em explicar as razões da superioridade grega em relação aos bárbaros. Nesse sentido, o clima ideal da Jônia (I.142) é exemplar, e este determinismo geográfico é um elemento central na caracterização dos gregos (HARTOG, 1996, p. 101). A localização da Grécia no centro do mundo conhecido (PRONTERA, 1988, p. 206-207) reforça a imagem de uma terra ideal, temperada, nem muito fria, nem muito quente.

Uma consideração interessante diz respeito ao grau de precisão dessas descrições geográficas. Mesmo que esse grau seja muito variável em função do povo e da região em questão, existem trechos de uma precisão notável, como aquele a respeito da Babilônia (I.178-183; I.192), uma cidade descrita como maravilhosa e rica. Um outro trecho merece nossa atenção, aquele sobre o Mar Negro (IV.85), para o qual suas dimensões são dadas precisamente, a partir dos métodos baseados no tempo de navegação.

A passagem do livro IV (99-101) parece ser a mais impressionante. Nesses três capítulos, Heródoto descreve a Cítia tomando em conta sobretudo os cursos dos rios como indicação dos seus limites, mas ele insiste nas dimensões do território, dados por meio do número de dias de caminhada (IV.101). Além disso, como já dissemos, o promontório da Cítia é comparado às regiões mais conhecidas do seu público, ou seja, à Ática, ou à Iapígia, atual Puglia (IV.99).

No que diz respeito à descrição da Cítia, um comentário se impõe sobre os acidentes geográficos, que ocupam um lugar de destaque na definição do espaço. Em particular, os limites são marcados pelo mar e pelos rios: o Istros, atual Danúbio (IV.48-51), o Tánais, o Don na Ucrânia (IV, 115) ou ainda o Borístenes, o Dniepr que nasce na Rússia

e cuja foz é no Mar Negro (IV.53). Outro exemplo também eloquente é aquele dos limites da Lídia, onde também é um rio (o Hális) que marca a fronteira do reino (I.6; I.28; I.72; I.75; I.103; I.130; V.52; V.102 e VII.26). É interessante notar que o Hális é a única marca de uma fronteira do território da Lídia e que ele é mencionado diversas vezes, o que implica um estatuto particular reservado aos rios na definição dos limites do espaço geográfico (LACHENAUD, 1978, p. 434).

Contudo, a maior parte das descrições geográficas são imprecisas, comportam simplesmente indicações, tais como: mais acima, depois, no interior... Podemos citar alguns exemplos, dentre os quais o mais explícito é aquele sobre os diversos povos da Cítia, seguindo o curso do Borístenes, o atual Dniepr (IV.19-20). Nesses capítulos, nota-se a repetição de fórmulas vagas, em que a enumeração dos povos é precedida por “mais acima” (*hypér* ou *katýperthè*), “para lá” (*péren*), “mais ao norte” (*prós Boréen*) e “no leste” (*prós éo*). Essa falta de precisão é particularmente interessante, pois contém o elemento essencial de definição do espaço dos bárbaros, em particular no que diz respeito à fronteira entre os diferentes povos. A análise das descrições geográficas dos povos bárbaros em Heródoto mostra assim que todo o espaço ocupado por esses povos é indefinido, impreciso e que todas as fronteiras entre os diversos territórios não parecem interessar o historiador. Em outras palavras, a característica primordial da percepção grega de uma fronteira entre os bárbaros é o caráter eminentemente vago de sua definição.

### **Heródoto no País das Maravilhas**

Depois da análise das preocupações de Heródoto em relação à etnografia e à geografia do mundo conhecido em sua época, é interessante sublinhar, nos seus relatos, a parte que ocupa um mundo pouco conhecido, lugar de tudo que é fantástico ou maravilhoso, o que o historiador já dizia desde o preâmbulo de sua obra. Assim, o relato das maravilhas do mundo perpassa o conjunto da obra, mas se concentra sobretudo nos livros III e IV, em que o autor faz alusão às regiões mais longínquas (BLOOMER, 1993, p. 30-50; KARTTUNEN, 2002, p. 457-474).

De fato, uma leitura do conjunto das descrições geográficas dos livros III e IV mostra certa concentração dos relatos sobre as zonas situadas nos confins do mundo conhecido. As zonas privilegiadas são a Etiópia (III.17; III.114), a Índia (III.98-106; IV.40), a Arábia (III.107-113) e a Cítia (IV.18-23; IV.47; IV.57; IV.99-101), que são consideradas como as últimas zonas habitadas do mundo. A única extremidade de que Heródoto diz não poder falar é aquela do lado ocidental na Europa (III.115). São essas regiões longínquas que podiam provavelmente suscitar o maior interesse da audiência de Heródoto, pois são os lugares mais diferentes da Grécia, visto que o historiador se interessa em relatar principalmente o que os gregos não conhecem (III.103).

Nesses relatos das terras longínquas, mal conhecidas e mais diferentes da Grécia, nota-se a utilização muito frequente do superlativo: são as características mais diferentes, aquelas que fazem parte do maravilhoso, do fantástico. Esse uso do superlativo é geralmente o resultado de uma simples surpresa em relação às descrições de que o historiador se faz mensageiro: os relatos das maravilhas são muitas vezes tributários dos testemunhos obtidos de informantes e não são, de modo algum, a descrição do que o autor teria visto com seus próprios olhos. O que quer que seja, nota-se na obra essa sensibilidade do viajante, atento a tudo o que ouve, que admira as maravilhas mais surpreendentes, aquelas que são dignas de serem relatadas, aquelas que mais atraem seu auditório.

De fato, encontramos o superlativo, de forma implícita ao menos, na opção por descrever em prioridade as zonas da extremidade (*eskehatia*), aquelas que representam os limites do mundo conhecido (KARTTUNEN, 2002, p. 463-464). É nas margens do mundo que encontramos “em abundância as coisas mais necessárias à existência” (IV.59); “de qualquer maneira, parece que os extremos da terra encerram o que há de mais belo e mais raro no mundo” (III.116). Existe assim um acordo perfeito entre a etnografia e a geografia em Heródoto: são as terras nas bordas do mundo que produzem as coisas mais belas, onde habitam os povos que vivem em uma idade de ouro. Ao mesmo tempo, essa caracterização

está de acordo com a ideia dos gregos como os mais civilizados de um mundo em cujo centro estaria situada a Grécia.

Um exemplo claro desse estado paradisíaco dos confins da Terra é representado pelos argipeus, povo que habita além dos Citas, nas estepes da atual Ucrânia, e que se alimentam dos frutos de certa árvore (IV.23): eles são considerados como sagrados, ninguém os ofende, e eles não possuem nenhum tipo de arma de guerra. Assim, esse trecho é um concentrado das características de uma idade de ouro que podemos encontrar nos confins do mundo: a natureza alimenta os homens sem necessidade de nenhum esforço, eles bebem leite, eles possuem um físico peculiar, uma língua própria, não possuem nenhuma arma de guerra, o que subentende um nível técnico bastante rudimentar. Todas essas características os opõem radicalmente aos citas, seus vizinhos.

Heródoto não somente faz comentários sobre os povos que vivem nos confins do mundo habitado, mas se interessa particularmente em definir quais são os limites (IV.37-45). Seu argumento é o de que, além de certo ponto, não se pode dizer nada, ou por falta de conhecimento ou porque a terra é deserta a partir de um lugar mais ou menos preciso: “A Ásia é habitada até a Índia. Daí em diante, seguindo para leste, encontramos imensos desertos desconhecidos, sobre os quais nada podemos dizer com segurança” (IV.40). Há certamente um diálogo com os eruditos jônicos de seu tempo e que o precederam, pois Heródoto expõe diretamente suas divergências em relação às especulações das descrições geográficas correntes em seu tempo.

Dois trechos do livro III (106-107; 114-115) são claros em relação à definição dos confins do mundo habitado, segundo Heródoto. Como na maior parte da obra, o historiador se baseia sobre certos testemunhos e, na falta de um testemunho ocular, é melhor duvidar das informações. Porém, suas dúvidas não o impedem de reproduzir grande parte dos relatos sobre essas regiões longínquas. Está claro que o viajante Heródoto nunca foi muito longe, que ele se contentou com as costas do Mediterrâneo e do Mar Negro; suas incursões no interior das terras não o levaram além da Babilônia, passando, sem dúvida, por



estradas bem conhecidas e frequentadas. Apesar de tudo isso, é notável o grande interesse de Heródoto sobre os confins do mundo: as descrições das terras e dos povos dessas regiões constituem um concentrado de relatos de maravilhas.

Nesse interesse sobre os limites do mundo habitado, podemos identificar igualmente uma preocupação de universalismo do autor. No que diz respeito à geografia, tudo o que não se deve deixar cair no esquecimento, como diz o preâmbulo, está situado nas margens do mundo; é uma espécie de inversão em relação à história, na qual o interesse principal se concentra entre os gregos e os persas. As extremidades comportam assim uma importância “desmesurada” para a geografia, enquanto para a história dos conflitos entre gregos e persas, elas não têm nenhum significado.

Se comentamos acima a descrição etnográfica dos argipeus (IV.23), é interessante sublinhar como isso se articula com a geografia dos confins da Terra (IV.24-25). Heródoto não somente emite suas críticas quanto às fábulas a respeito dessas regiões, mas ele nos indica a falta de conhecimentos sobre os limites da Terra. Sobre esse trecho, alguns especialistas tentam encontrar explicações racionais para essas descrições e propõem identificar os “homens de pés de cabra”, imagem que alude às figuras híbridas da mitologia grega, como o deus Pan, aos homens das montanhas, habitantes de terras altas e que controlam as passagens das caravanas. Da mesma forma, “os homens que dormem durante seis meses no ano” podem fazer referência à noite polar e ao inverno boreal, durante o qual toda atividade é interrompida.

Quando fala dos limites do mundo, Heródoto mostra um espírito crítico muito desenvolvido e refuta totalmente as lendas mitológicas de um rio Oceano que envolve toda a Terra. Quando discute as diferentes teorias que explicam as enchentes do Nilo, o historiador indica sua oposição às epopeias de Homero e àqueles que acreditam nelas (II.21-23).

É no relato sobre o Egito, terra maravilhosa por definição para um grego da época clássica, que Heródoto mistura certas descrições fiáveis, mesmo se sempre maravilhosas para um grego, e as lendas mais

fantásticas. Este é o caso da comparação entre o hipopótamo e o fênix (II.71-73), entre um animal real e um fantástico. Depois da descrição das pirâmides (II.124-134), o historiador se maravilha com o labirinto construído nas proximidades da cidade de Crocodilópolis e do lago Méris, cavado pelos egípcios e considerado tão espetacular quanto as pirâmides (II.148). Na realidade, o labirinto foi identificado com o templo funerário de Amenemhat III na região do Fayoum, faraó que reinou entre 1850 e 1800 a.C., e Crocodilópolis é a atual Medinet al Fayoum.

Dentre as maiores realizações dos homens, Heródoto dá indícios claros de uma circum-navegação da África (IV.42). O historiador é muito cético sobre o que relata, sobre o que parece completamente fabuloso aos olhos de um grego da época clássica. Contudo, com nossos conhecimentos atuais, pode-se compreender mais facilmente a parte realista desta narração.

De fato, a primeira viagem de navegação em torno da África deve ter sido realizada bem antes das navegações em direção à Índia pelo português Vasco da Gama no início da época moderna. Diversos elementos dessa viagem antiga, de aproximadamente 25.000 km, podem ter sido reais. Os fenícios eram sem dúvida os melhores marinheiros nesta época, e a escolha pelo faraó egípcio é bastante racional. Podemos identificar outros pontos de correspondência entre essa história e a realidade: partida pelo Mar Vermelho em novembro, chegada na primavera em Moçambique, em junho na extremidade sul da África, com uma parada para semear e esperar a colheita em novembro; depois a partida em direção ao norte para chegar em junho nas costas da Libéria, com uma nova parada em novembro nas costas ocidentais do Marrocos, para terminar a viagem pelo Mediterrâneo, depois de ter passado pelo estreito de Gibraltar, e finalmente chegando de volta no Egito. O fato mais inacreditável para Heródoto é simplesmente a posição do sol no hemisfério sul. Percebe-se assim que alguns elementos que parecem fabulosos para um autor do século V a.C. podem, ao contrário, constituir indícios claros da realidade da viagem (HAZIZA, 2009, p. 29-30).

No contrapé de Heródoto, o que era então inverossímil é, para nós, o elemento mais realista e digno de fé.

Nessas regiões dos confins do mundo conhecido, Heródoto descreve povos com costumes muito surpreendentes, estranhos até. Um exemplo que salta aos olhos aparece já no final do livro I (I.216), em que a morte mais feliz é aquela de se fazer imolar pelos membros da comunidade, sobretudo pelos amigos próximos e membros da família.

Dentre as descrições mais surpreendentes, podemos identificar a primeira menção a uma lenda sobre os lobisomens na literatura ocidental! Mesmo se Heródoto não acreditasse na lenda, ele relata a história fabulosa dos neuros, habitantes da região entre os rios Dniestr e Dniepr na Ucrânia: os homens se transformam em lobos uma vez ao ano (IV.105). No relato de Heródoto, nada é dito sobre as causas desta transformação, e a relação entre os lobisomens e a lua cheia ainda não tinha sido estabelecida. Contudo, se quisermos propor uma interpretação racional, este fenômeno pode corresponder às cerimônias anuais durante as quais feiticeiros se vestiam com peles e máscaras de lobo, talvez no contexto dos ritos de iniciação dos jovens.

Em outros casos, o nome de um povo representa não somente a característica mais importante, mas a descrição se limita quase unicamente à explicação dessa denominação. É o caso dos andrófagos, comedores de homens, povo considerado como dos mais selvagens (IV.106), ou os melanclenos (IV.107), termo que significa *casacos pretos*, pois eles se vestiam todos de preto. Sobre os gelos (IV.109), “são autóctones, nômades e os únicos da região a comer vermes”...

Outra descrição legendária, célebre desde a Antiguidade, é a das amazonas, as mulheres guerreiras que, segundo algumas versões, viviam sem homens e queimavam um dos seios para atirar melhor com o arco e flecha. No caso de Heródoto, ele retoma uma lenda para explicar os costumes diferentes das mulheres dos saurómatas: essas mulheres seriam a origem das amazonas que em seguida teriam se casado com os citas, mas teriam mantido seus antigos costumes guerreiros (IV.110-117). Quando os jovens citas e as amazonas se encontraram, os

primeiros propuseram casar e levá-las com eles, mas as mulheres nunca renunciaram à sua independência (IV.114-117).

O caso da África, chamada Líbia por Heródoto, permite ao historiador relatar algumas lendas sobre povos fabulosos que viviam nos confins do mundo. Durante o relato das conquistas de Dario na região da Cirenaica, o historiador descreve os povos que habitavam as regiões a oeste de Cirene. É uma primeira descrição da África do norte antes da conquista romana. Dentre esses povos, há os lotófagos, “alimentam-se exclusivamente dos frutos do loto” (IV.177), mas, segundo certos especialistas modernos, eles seriam simplesmente povos que comiam datas, ou seja, os frutos de um tipo de palmeira muito comum na região (*phoenix dactylifera*), em oposição aos povos que comem cereais. Em todo caso, esse povo legendário já era conhecido dos gregos desde a *Odisseia* de Homero.

No conjunto dos relatos de povos fabulosos, podemos também citar os ausetanos (IV.180), que possuem costumes muito peculiares no que diz respeito ao casamento e ao reconhecimento das crianças. Todavia, saindo da costa e indo ao interior das terras da África, outro povo célebre no imaginário ocidental, os trogloditas (IV.183), merecem um comentário. O nome “troglodita” envia, em grego, às pessoas que habitam cavernas, literalmente, “aqueles que habitam em buracos”. Em Heródoto, esta população está longe de ser a mais bárbara ou selvagem: o fato distintivo principal é sem dúvida a língua bastante diferente das demais da região. Mais uma vez, uma interpretação racional do relato propõe identificar esses trogloditas como sendo um povo berbere, de pele escura, habitantes das regiões do Tchad.

### **Conclusão: ler Heródoto é maravilhoso**

Esses poucos exemplos extraídos da obra de Heródoto nos permitem perceber a sua grande riqueza. Em guisa de conclusão, podemos sublinhar vários elementos: por um lado, uma grande atenção aos confins do mundo, coisa muito rara em seu tempo; ao mesmo tempo,

um espírito crítico bastante desenvolvido tanto no que diz respeito ao método histórico em geral, como em relação aos relatos fantásticos; por outro lado, análises críticas recentes, à luz dos conhecimentos atuais, mostram que diversos discursos fabulosos escondem, na verdade, informações concretas e baseadas em fatos reais, mesmo se elas parecessem totalmente inverossímeis para um grego da época clássica. Assim, nos dias de hoje, podemos ler as *Histórias* de Heródoto sob diversos ângulos: romance de aventuras ou relato etnográfico, primeiro texto com certa objetividade histórica ou um conjunto de fábulas para divertir seu público, descrições geográficas precisas ao lado de lugares imaginários e habitados por povos surpreendentes. A única certeza é que o autor conseguiu seu objetivo de resgatar do esquecimento os fatos e as realizações memoráveis dos gregos e dos bárbaros: Heródoto continua assim a maravilhar seu público.



## **CAPÍTULO 2**

### **Historiador ou contador de histórias?**

*Leonor Santa Bárbara*

Já dizia Jacqueline de Romilly que Heródoto não inventou o gênero histórico a partir do nada, referindo-se a outros que, antes dele, esforçaram-se por conhecer o passado e refletir sobre ele. Se considerarmos a preservação da memória, até a epopeia poderá ser considerada precursora da história, com a sua preocupação em preservar a fama de certos heróis, dando aos gregos da época arcaica antepassados gloriosos. Essa é, sem dúvida, uma das funções dos poemas homéricos, que aproximam dos gregos da época arcaica alguns dos gloriosos heróis do período micênico. No entanto, mais próximos de Heródoto, vamos encontrar autores de crônicas, genealogias e narrativas de fundações de cidades. Críticos relativamente a um passado puramente mitológico, eles tentaram estabelecer cronologias. Entre estas figuras, são de salientar Helânico, os atidógrafos e Hecateu de Mileto. Este último procedeu também a investigações geográficas e fez um mapa-múndi. Heródoto, aliás, alude às suas viagens pelo Egito. Além disso, Hecateu escreveu *Genealogias*, obra em que mostrava um espírito crítico notável. O seu objetivo não era tanto cingir-se aos discursos dos gregos (e sua reprodução), mas apresentar os fatos tal como lhe pareciam ter

acontecido na realidade. Neste sentido, Hecateu foi o verdadeiro antecessor de Heródoto. Embora a sua obra se tenha perdido, crê-se que ele pretendia explicar certos mitos de forma racional, e esta sua preocupação, juntamente com a procura direta da informação, abriu caminho a uma consciência histórica.

Heródoto, porém, não pretende estabelecer cronologias ou genealogias. Tendo nascido por volta de 485 a.C., a sua vida decorreu sobretudo no período que se seguiu às guerras pérsicas. Heródoto pôde conhecer o florescimento de Atenas, o seu império marítimo, o auge da sua democracia, o governo de Péricles e o início da guerra do Peloponeso. As guerras pérsicas marcaram uma mudança na Grécia, especialmente em Atenas. A partir de 490 a.C., podemos verificar vários tipos de alterações: na organização política e militar, com os estrategos a adquirir um maior poder, em detrimento do polemarco; no campo militar, com o desenvolvimento de uma frota naval; no campo econômico e político, através da liga de Delos, que possibilita a Atenas o seu império marítimo.

Esta realidade afetou, sem dúvida, Heródoto. E, provavelmente, terá contribuído para o objetivo da sua obra:

Esta é a exposição das investigações de Heródoto de Halicarnasso, para que os feitos dos homens se não desvançam com o tempo, nem fiquem sem renome as grandes e maravilhosas empresas, realizadas quer pelos helenos quer pelos bárbaros; e sobretudo a razão por que entraram em guerra uns com os outros.<sup>1</sup> (*Histórias*, I)

Temos aqui a inovação de Heródoto: não se limita a genealogias; pretende principalmente ocupar-se dos conflitos que opuseram dois grandes povos. Neste sentido, merece sem dúvida o título que o celebrizou. Iniciando a sua obra com a alusão a conflitos lendários entre gregos e bárbaros – baseados, sobretudo, no rapto mútuo de mulheres – Heródoto prosseguirá com a história dos impérios antigos (de Creso e de Ciro), as histórias das cidades gregas (principalmente Atenas e Esparta), culminando nas guerras pérsicas.

<sup>1</sup> As traduções do livro I são de autoria de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva.



A obra de Heródoto, contudo, não despreza a lenda. Muito pelo contrário, serve-se dela sem hesitações, o que não se deve apenas ao fato de o autor relatar tudo o que lhe contam. E isto se verifica logo no início. A quem atribui ele as razões do conflito, senão aos fenícios – que, de acordo com os persas, teriam raptado Io, em Argos? Este terá sido o primeiro de uma série de raptos; seguiram-se o de Europa (por gregos, ou cretenses, mas o autor não dá certezas), o de Medeia e, mais tarde, o de Helena, por Páris. Se esta é a versão dos persas, já a dos fenícios difere no que a Io diz respeito: não se trataria de rapto, mas de fuga da jovem, ao descobrir que tinha engravidado do capitão do navio. Heródoto apresenta estes dados, sem qualquer juízo da sua parte. Pelo contrário, como ele próprio confirma em I.4,3:

isto é o que contam os persas e os fenícios. Quanto a mim, a respeito de tais acontecimentos, não vou afirmar que as coisas se passaram assim ou de outra maneira, mas, depois de assinalar aquele que eu próprio sei ter sido o primeiro a cometer atos injustos contra os helenos, avançarei na narrativa, examinando indistintamente as pequenas e as grandes cidades.

É claro para todos que o autor não pretende tomar uma posição; nem sequer para alertar os seus leitores para a inverosimilhança de tais versões.

No entanto, a sua obra recobre-se de outros aspectos igualmente interessantes. E, mais uma vez, não precisamos abandonar o livro I. Heródoto atribui o início dos conflitos, como vimos, a raptos de figuras femininas – não deixando de salientar que apenas um conduziu à guerra, o que não deixa de ser criticado:

Até esse momento, contudo, verificavam-se apenas raptos mútuos, mas a partir de então, os helenos tornaram-se os grandes culpados: foram os primeiros a declarar a guerra à Ásia, antes que eles, persas, a fizessem contra a Europa. Ora, se raptar mulheres, consideram eles, é ato de homens injustos, empenhar-se em vingar tais raptos é de quem não tinha senso. Os homens sensatos não dão importância alguma a tais atos: é

evidente que, se elas não quisessem, não teriam sido raptadas. Eles, os que habitam a Ásia, referem os persas, não fizeram qualquer caso das mulheres que lhes foram raptadas, enquanto os gregos, por causa de uma lacedemônia, reuniram uma grande expedição, entraram em seguida na Ásia e destruíram o poderio de Príamo. A partir de então passaram os persas a olhar o mundo helênico como seu inimigo. De fato consideravam como coisa própria a Ásia e os povos bárbaros que nela habitavam, mas a Europa e o mundo grego reputavam-nos como região distinta. (*Histórias*, I.4)

Estão assim explicados os motivos remotos – as *archai*, diria Tucídides – dos conflitos entre gregos e bárbaros: o fato de aqueles terem sido capazes de invadir a Ásia para vingar o rapto de uma mulher. Obviamente, há também aqui uma diferença de costumes, um modo diferente de encarar a mulher. Mas desta questão não se ocupa Heródoto.

Outras histórias nos são apresentadas por este autor. Algumas apenas simples episódios literários, como a de Aríon e o golfinho; outras de caráter moral, como a da visita de Sólon a Creso e as suas considerações sobre a felicidade humana; outras servem para enquadrar uma história mais central e importante para o autor, como a de Candaules e Gíges; outras são relativas a certas figuras históricas, como Pisístrato, Licurgo, Periandro, entre outros. São histórias que nos mostram a diversidade de que o autor é capaz. Licurgo, por exemplo, é considerado uma divindade pelo próprio oráculo que vai consultar:

Vens, Licurgo, ao meu opulento templo,  
amado de Zeus e de todos os habitantes das mansões olímpicas.  
Duvido em proclamar-te deus ou homem,  
Mas creio antes que sejas um deus, Licurgo. (*Histórias*, I.65,3)

No entanto, não determina se o regime que ele terá imposto a Esparta lhe foi transmitido pela própria Pítia ou se ele o conheceu em Creta. É, contudo, claro que Licurgo é o responsável pelas “boas leis” dos espartanos e que estes, “depois de erguerem um santuário a Licurgo, quando morreu, tributaram-lhe grande veneração” (*Histórias*, I.66,1).

O caso de Pisístrato é distinto: o seu pai, Hipócrates, fora alvo de um enorme prodígio em Olímpia. Daí que um lacedemônio, que assistira ao acontecimento, o tenha aconselhado a não ter filhos. Hipócrates não seguiu estas recomendações e, como resultado, veio a ter um filho, Pisístrato. Este, mais tarde, vendo as disputas que dividiam os atenienses da região costeira dos do interior, teria decidido criar mais uma facção e, assim, alcançar a tirania. Para ganhar a confiança do povo, feriu-se e entrou na ágora como se fugisse de inimigos, pedindo ao povo uma guarda pessoal. Teria sido assim que, numa primeira fase, Pisístrato se tornara tirano. Mas os partidários das duas facções existentes se entenderam, e ele foi expulso. Mais tarde, nova tentativa, desta vez com o apoio de Mégacles. E Heródoto conta-nos como uma jovem, de um *demo* próximo de Atenas, devido à sua altura excepcional, foi vestida como Atena, dando a entender aos atenienses que era a própria deusa quem conduzia Pisístrato à cidade. Embora não tenha sido ainda esta a tentativa definitiva, ficar-me-ei por aqui, visto que são as duas primeiras tentativas as que melhor exemplificam a forma como o autor apresenta os fatos, sem olhar à sua verossimilhança. O historiador não se detém a refletir sobre a plausibilidade do prodígio que afetou Hipócrates; aceita-o como algo possível. Do mesmo modo, admite que ninguém duvida que a figura feminina que acompanha Pisístrato seja Atena, embora seja habitual a ideia (já patente em Homero) de que nenhum mortal pode olhar a divindade. Heródoto nem sequer o questiona.

Entre as outras figuras históricas das quais Heródoto nos apresenta uma versão da história diferente da habitual, destaca-se Ciro. Tendo Astíages um sonho recorrente, teria ele ficado apavorado com a explicação que os magos lhe apresentam. Por esse motivo, quando a filha atinge a idade de casar, decide casá-la com Cambises, rei dos persas, porque – apesar de ser um homem de bem – era de um nível inferior ao de um medo “da classe média”. No entanto, ainda não tinha passado um ano do casamento da filha, e já Astíages tinha um novo sonho, relativamente ao qual consultou novamente os magos. Perante a sua interpretação do sonho (que anunciava que o seu neto reinaria no

seu lugar), o rei imediatamente manda chamar Mandana, grávida, para poder eliminar a criança, logo que nascesse. Assim, quando a criança nasce, Astíages chama um dos seus homens de confiança – Hárpago – a quem confia o destino do recém-nascido. Este, apouquentado, conta à mulher a função de que fora incumbido e, refletindo sobre a questão, decide mandar chamar um boieiro de Astíages, a quem entrega a criança com a mesma recomendação que o rei lhe fizera. O boieiro regressa à sua casa com a criança. Ao chegar, verifica que o parto da sua mulher já se tinha ocorrido e que a criança nascera morta. Ambos acabam por concordar em sepultar o próprio filho como se fosse o neto de Astíages, criando Ciro como se do seu próprio filho se tratasse. Tudo decorreu sem problemas até a criança atingir os dez anos de idade. Nessa altura, sucedeu um dia, numa brincadeira de crianças, Ciro ser escolhido para rei. Assim, organizou as outras crianças, distribuindo por elas toda uma série de cargos próprios de servidores do rei. Como um deles não tinha cumprido a função de que fora encarregue, Ciro decidiu puni-lo. O miúdo, filho de um homem considerado, não gostou e queixou-se ao pai que, por seu turno se dirigiu a Astíages. Este, no intuito de punir o filho do boieiro, mandou chamá-lo e perguntou-lhe como se atrevera a ofender a outra criança, claramente de condição superior. Ciro não hesitou na resposta:

Meu senhor, se o tratei assim foi porque ele o merecia. Os rapazes da minha aldeia, de que também ele faz parte, elegeram-me seu rei na brincadeira, porque achavam que eu era o mais capaz para esse papel. Todos os outros obedeciam às minhas ordens, só ele não lhes dava ouvidos, nem fazia caso delas, até que acabou por levar um corretivo. Se, por isso, mereço castigo, aqui me tens à tua disposição. (*Histórias*, I.115,2-3).

Deste modo, Astíages compreendeu de quem se tratava: tanto a resposta como a fisionomia, a par da idade do rapaz, contribuíram para esta certeza. Assim que pôde, teve uma conversa com o boieiro. Este começou por afirmar que Ciro era seu filho, mas, ao ver que Astíages se preparava para mandá-lo prender e torturar, rapidamente contou a

verdade. Irritado, Astíages mandou chamar Hárpago, para que este lhe contasse de que modo se desempenhara do seu encargo. Ele explicou-lhe exatamente o que fizera, e Astíages, contando-lhe o que fizera o boieiro, aparenta satisfação por Ciro se encontrar vivo. Por isso, convida Hárpago para o jantar, dizendo-lhe que envie o seu filho mais cedo. Este foi devidamente preparado, cozinhado e servido a Hárpago, que só no final da refeição se apercebeu do que comera. Dissimulou de Astíages o seu ressentimento, mas não hesitou, mais tarde, em aliar-se a Ciro para derrubar o rei medo. Entretanto, Ciro foi enviado para a Pérsia, o que teria provocado grande satisfação nos pais, que o consideravam morto desde o nascimento. Mais tarde, incentivado por Hárpago, Ciro encontra um stratagem para levar os persas à revolta contra os medos, conduzindo Astíages à prisão.

Esta versão da história de Ciro é, como já disse, diferente da habitual, designadamente da que Xenofonte nos apresenta na *Ciropedia*. Apesar dos traços comuns às duas versões – como o fato de Ciro, neto de Astíages, ser filho de Mandana e de Cambises, rei dos persas – a criança nasce na Pérsia, onde é criada. Há um momento, na sua infância, em que acompanha a mãe à Média, para visitar o avô, que se delicia com a ternura e inteligência do neto. Mais tarde, a construção do seu império deve-se mais ao pedido de ajuda do primo do que à ambição ou qualquer desejo de vingança.

Mas Heródoto parece desconhecer esta versão, optando por outra mais romanceada, em que certos hábitos cruéis ficam patentes ao leitor. E o que sobressai do carácter de Ciro é a sua inteligência e o seu desejo de vingança, apoiado no ressentimento de Hárpago. No entanto, esta atitude irá contrastar com o comportamento do monarca para com Cresos, depois de derrotar os lídios. Aqui, ao ouvir a história de Cresos e de Sólon, Ciro lhe dá a interpretação correta e poupa a vida de Cresos por isso.

Este episódio (I.30-33), de carácter eminentemente moral, não deve ser descurado, pois mostra a sagueza do ateniense que afirma claramente que ninguém pode ser considerado feliz enquanto for vivo, já

que há muitos imponderáveis que podem afetar a felicidade do indivíduo. Esta é uma sabedoria que Creso não compreende, ofendendo-se com Sólon por, apesar de todas as suas riquezas e poder, mostrar relutância em considerá-lo um homem feliz. No entanto, por meio deste episódio, Heródoto apresenta-nos uma preocupação patente na literatura grega ao longo dos séculos – a inconstância da fortuna, associada à inveja divina, causa da constante incerteza da vida humana.

A criação do império persa constitui a parte fulcral do livro I, dividido basicamente em duas partes: o império lídio e o império persa. A história do primeiro centra-se na monarquia lídia, iniciando-se com a história de Candaules e Gíges e de como este ascendeu ao trono lídio. Apaixonado pela mulher, Candaules pretende que todos admirem a sua beleza. Por isso, tenta convencer Gíges a vê-la nua. Tal é a insistência do rei, que Gíges acaba por aceder e esconde-se para ver a rainha. No entanto, ao sair, esta apercebe-se. No dia seguinte, chama Gíges e dá-lhe a escolher entre ser morto ou matar o rei e casar com ela. Mais uma vez, Gíges vê-se forçado a tomar uma decisão que não pretendia e Candaules acaba por ser assassinado, vítima da sua paixão. É desta forma que se inicia uma nova dinastia na Lídia, confirmada pelo oráculo de Delfos:

Ele obteve o reino e foi confirmado pelo oráculo de Delfos. Ora, como os lídios consideravam indigno o infortúnio de Candaules e estavam em guerra civil, concordaram o seguinte os partidários de Gíges e os seus opositores: se o oráculo determinasse que ele fosse rei dos lídios, reinaria, caso contrário, devolveria o poder aos Heraclidas. O oráculo deu a decisão e dessa forma Gíges tornou-se rei. A isso acrescentou todavia a Pítia que os Heraclidas teriam a vingança sobre o quinto descendente de Gíges. Desta revelação não fizeram caso algum os lídios e os seus reis até que ela se cumpriu. (*Histórias*, I.13,1-2)

Não nos interessa, nesta altura, a sucessão de Gíges, mas somente o quinto rei: Creso. Orgulhoso das suas riquezas, mas simultaneamente afável, a Creso estão associadas diversas histórias, algumas das quais

o afetam diretamente, como a de Adrasto. Este se vira forçado a abandonar a sua pátria – a Frígia – por ter morto involuntariamente um dos seus irmãos. Creso procedeu aos ritos de purificação e conservou-o consigo, mesmo depois de saber o que se passara com ele. Algum tempo mais tarde, Adrasto torna-se, involuntariamente, responsável pela morte de Átis, um dos filhos de Creso. O frígio apresenta-se a Creso, acompanhando o cadáver, pedindo-lhe que o matasse também.

Creso, ao ouvir estas palavras, se bem que passasse por um desgosto familiar tão grande, sentiu piedade de Adrasto e disse-lhe em resposta: “Obtive de ti, meu hóspede, plena satisfação, já que tu próprio te reconheces merecedor de morte. Para mim, não és tu o responsável por esta desgraça, senão na medida em que foste o seu involuntário instrumento”. (*Histórias*, I.45,2)

Esta atitude de Creso é reveladora do seu caráter benévolo. Aspecto, aliás, ressaltado em nota da tradução portuguesa, que refere o caráter desusado deste tipo de atitude no tempo de Creso ou, até, de Heródoto. Precisamente por isso, a sua sorte torna-se mais trágica. De que modo se reflete essa tragicidade? Vejamos.

De acordo com o oráculo que confirmou Gíges como rei da Lídia, os Heraclidas vingam-se-iam sobre o quinto descendente de Gíges – Creso. Os sucessores de Gíges foram aumentando o seu império, sem se preocupar minimamente com esse fato. Nem mesmo Creso, que se orgulhava das suas riquezas de tal modo que se sentiu ofendido por Sólon não o incluir entre os homens mais felizes que conhecia. Aliás, esse episódio (I.30-33) é significativo para melhor conhecermos o caráter do rei.

Quando Sólon chega à Lídia, foi recebido por Creso que ordenou aos seus servos que mostrassem ao ateniense todas as suas riquezas. Só depois disto (“quando considerou o momento oportuno”, como diz Heródoto em I.30,2), Creso lhe perguntou se, tendo viajado tanto e sendo tão sábio, teria ele encontrado alguém que pudesse considerar o mais feliz dos homens. A isto, Sólon respondeu: Telo de Atenas –

natural de uma cidade próspera, por um lado, teve filhos belos e bons e de todos eles viu nascerem filhos e todos permanecerem com vida; por outro, depois de gozar uma vida próspera, para o nosso meio, teve o mais brilhante termo da vida. Declarada a guerra pelos atenienses contra os seus vizinhos de Elêusis, ele acorreu em auxílio, provocou a fuga dos inimigos e morreu da forma mais gloriosa. Os atenienses sepultaram-no com exéquias públicas no próprio local em que tombou e tributaram-lhe grandes honras. (*Histórias*, I.30,4-5)

Creso não ficou contente e insistiu: qual o segundo, a seguir a Telo? E a resposta não se fez esperar: Cleóbis e Bítôn. A razão deve-se ao fato de ambos os irmãos, num dia em que se celebrava uma festa em honra de Hera e era necessário que a mãe, sacerdotisa da deusa, fosse levada ao templo no carro, estando os bois no campo, eles próprios transportaram a mãe ao templo, atrelando-se ao carro, numa distância de cerca de 8 km (quarenta e cinco estádios). A devoção e o respeito que mostraram contribuíram, sem dúvida, para aquilo que Sólon apelidou de “melhor termo da vida”. A mãe pediu à deusa que lhes concedesse o que de melhor um ser humano pudesse obter. Depois disto, os jovens adormeceram no próprio templo, nunca mais acordando.

A reação de Creso não se fez esperar: como era possível que Sólon concedesse tão pouca importância a toda a sua felicidade? Mas Sólon explicou-lhe que, durante a vida de um indivíduo, muito pode acontecer: aquele que num determinado momento parece cheio de felicidade poderá em pouco tempo cair na maior desgraça, sendo o inverso também possível. Daí que, apenas depois de terminada a vida, seja possível determinar da felicidade de alguém. Como referi acima, Ciro, mais tarde, compreendeu as palavras de Sólon, agindo de acordo com elas; não Creso. Aliás, Heródoto é claro a este respeito: “Ao falar assim, Sólon não agradou nada a Creso e foi despedido, sem dele receber qualquer palavra. Considerava grande estultícia que alguém, sem ter em conta os bens presentes, aconselhasse a observar o fim de alguma coisa” (*Histórias*, I.33,1).



Essas palavras, contudo, foram proféticas. Como nos diz Heródoto (*Histórias*, I.34,1), “depois da partida de Sólon, terrível castigo da divindade atingiu Creso, ao que parece por ter acreditado que ele próprio era o mais feliz de todos os homens”. Trata-se do sucedido com o seu filho, a quem fora vaticinado que morreria, “ferido por uma ponta de ferro”. Receoso, Creso imediatamente o afastou do comando do exército lídio, tal como ordenou que lanças e dardos fossem arrumados. E isto, apesar da insistência do jovem para que o não fizesse. O futuro mostrou até que ponto tal atitude não evitou o destino de Átis, que acabou por ser ferido, involuntariamente, por Adrasto, quando auxiliavam os mísios a libertarem-se de um javali, que lhes destruíra os campos. Como vimos acima, Creso reconheceu que o frígio fora apenas instrumento do destino. No fundo, vemos aqui como Heródoto, de certa forma à semelhança de Ésquilo, reconhece o poder irrefutável do destino e a impossibilidade de o homem o evitar. Creso, esse, começa a aperceber-se que Sólon tinha razão e que toda a sua prosperidade de modo algum impede as desgraças. Confirmará esta ideia mais tarde, ao ser derrotado por Ciro.

Mas, também aqui, Heródoto nos mostra a importância da ação da divindade, ainda que por meios obscuros. Na sua religiosidade, Creso decidira um dia averiguar qual o oráculo mais verdadeiro, mandando emissários a vários deles, exatamente com a mesma pergunta. O teste mostrou-lhe que o mais certo era o de Apolo em Delfos. A partir daí, não hesita em consultá-lo antes de tomar decisões sérias, o que fez por mais duas vezes. Da primeira, pretendia Creso saber se deveria declarar guerra aos persas e se deveria aliar-se a alguém. A resposta do oráculo não se fez esperar: “se ele declarasse guerra aos persas, destruiria um grande império” (*Histórias*, I.53,3). Da vez seguinte, perguntou Creso se a sua monarquia seria duradoura, obtendo esta resposta:

Quando o mulo for rei dos medos,  
então, lídio dos pés moles, ao longo do Hermo pedregoso  
põe-te em fuga. Não te detenhas nem te envergonhes de ser  
cobarde.

(*Histórias*, I.55,2)

Perante tais respostas, Creso não teve qualquer hesitação. Obedecendo ao oráculo, decidiu aliar-se aos mais poderosos dos gregos – que verificou serem os espartanos – e preparou-se para a guerra com os persas. O resultado foi, como sabemos, desastroso, e o rei vencido queixou-se por ter sido enganado pelo oráculo. Este, contudo, provou-lhe que foi ele quem não fizera as perguntas corretas, contentando-se com uma interpretação parcial das respostas recebidas. Se assim não fosse, teria percebido que o “grande império”, que seria destruído na guerra contra os persas, seria o seu. Do mesmo modo, se não se tivesse limitado a uma interpretação literal da terceira resposta do oráculo, teria compreendido que, quando este se referia ao “mulo”, não aludia a um animal, mas era uma forma de se referir a Ciro, de ascendência mista – persa e meda.

Em Creso encontramos, sem dúvida, alguém que possui uma mente simples. Eis um homem que não se ocupa em prejudicar os outros sem motivo, que tem uma dose razoável de tolerância e de compreensão, e que simultaneamente não se entrega a grandes interpretações subjetivas, ficando-se sempre pelo aspecto mais literal do que lhe é dito.

Este homem não merecia propriamente a sorte que teve. Esta estava, contudo, definida à partida, quando Gíges sucede a Candaules. Independentemente do caráter do quinto sucessor de Gíges, este seria o último rei desta dinastia. Tal como na história de Átis, também aqui se vê a impossibilidade de fugir ao destino. De certo modo, o episódio de Átis e Adrasto deveria servir de aviso a Creso. Este, contudo, não o entendeu. Tal como foi incapaz de compreender a sabedoria de Sólon e os oráculos na sua totalidade. E é esta simplicidade de caráter que confere tragicidade ao destino de Creso. Se, por um lado, ele nada faz que mereça tal destino, por outro, este é uma forma de punição, não apenas por certa estreiteza de pensar, mas ainda de uma *hybris*; a *hybris* que o leva a sentir-se ofendido com Sólon, por não considerar a sua prosperidade como sinal de felicidade; a *hybris* que reside na ignorância que o impede de compreender totalmente a linguagem obscura do oráculo.

Em conclusão, Heródoto não se limita a narrar-nos fatos. Na maioria das vezes, apresenta-nos histórias que pouco têm de verídico. Estas histórias, contudo, acabam por ter uma função moral, mostrando que nem tudo está na mão do homem, e que, como nos interroga Ésquilo:

Mas ao engano astucioso de um deus que mortal poderá escapar? Quem poderá facilmente saltar fora, por mais ágil que seja o seu pé?

Blandiciosa, Ate atrai o homem às suas redes, donde nenhum homem será capaz de se evadir num salto.<sup>2</sup> (*Persas*, v. 94-100)

---

<sup>2</sup> Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério.



## CAPÍTULO 3

### O proêmio das **Histórias** de Heródoto

*Tatiana Oliveira Ribeiro*

Muitos estudiosos da obra de Heródoto comparam a abertura das *Histórias* aos proêmios da épica homérica,<sup>1</sup> com o objetivo de sugerir um diferencial entre o discurso historiográfico e o discurso épico, de buscar entre eles traços hereditários e ressaltar-lhes as respectivas peculiaridades. Nos proêmios historiográficos, não só é apresentada a matéria da narrativa, como também é definido o gênero no qual essa narrativa se inscreve, dando-se a conhecer ao ouvinte ou ao leitor o tema e o modo como se vai tratá-lo, ainda que isso não implique uma descrição da proposta metodológica. Conforme assinala Jacyntho Lins Brandão (2009, p. 217), os proêmios historiográficos costumam trazer, à guisa de “título” e prefácio, um texto no qual é apresentado o nome do autor em terceira pessoa, a definição do assunto a ser exposto, sua intenção e finalidade. Também sublinha Claude Calame (2004, p. 20) que esses “breves prelúdios programáticos” das obras dos historiadores, ou de “historiopoetas”, do século V, substituem o apelo à instância inspiradora de origem divina, as “invocações às Musas”, por uma postura de afirmação do autor diante de sua obra.

---

<sup>1</sup> Krischer (1965); Nagy (1987, 1990); Bakker (2002); De Jong (2004); Thomas (2002); Hartog (2000); Bouvier (2008); Woodman (1998); Race (1992).

Sobre a funcionalidade dos prefácios historiográficos, François Hartog (2001, p. 11) destaca a argumentação feita em prol da importância da temática da narrativa e o posicionamento do autor contra “aqueles, predecessores ou não, que manifestaram ignorância, não recorreram à experiência, ou, muito simplesmente, mentiram”. Assim, tais prefácios dariam conta de um projeto autoral, em que se demarca, salvo alguns casos, um contraste entre conteúdos e formas de apresentação, e, sobretudo, no qual se tenta estabelecer fronteiras entre o que é herdado de outros discursos e o que imprime um caráter inaugural da narrativa. À maneira de ilustração, pode-se contrastar o objeto de Heródoto, “os feitos”, “as grandes e maravilhosas” obras dos homens e a etiologia da “guerra entre gregos e bárbaros”, e aquele de Tucídides, “a guerra dos peloponésios e atenienses, como a fizeram uns contra os outros”. Quanto aos seus modos de apresentação, pode-se contrastar a *apódexis* herodotiana com a *xyngraphé* de Tucídides.

As motivações do relato e seus propósitos também, muitas vezes, são expostos nos proêmios, cuja extensão, no conjunto da composição, é estabelecida diversamente pelos estudiosos. François Hartog (2001, p. 43-47), por exemplo, considera “prefácio” das *Histórias* não somente as linhas 1-5 da abertura do livro I, mas inclusive os cinco primeiros capítulos da obra. Legrand propõe uma divisão do “preâmbulo” em duas partes: a primeira, na qual Heródoto apresenta o programa de sua obra (linhas 1-5); a segunda, na qual dá início à explicação sobre as motivações dos conflitos, apresentadas a partir da ótica dos persas e dos fenícios (capítulos 1-5). David Asheri (2007, p. 72), em seu comentário ao livro I, considera proêmio, em sentido estrito, somente a sentença de abertura (linhas 1-5), mas em sentido mais extenso, também os capítulos 1 a 5. A extensão do proêmio até os cinco primeiros capítulos das *Histórias* pode ser explicada pelo fato de, somente ao final do quinto capítulo, Heródoto afirmar de que ponto iniciará seu relato, conjugando, nesse dito, uma arqueologia e uma etiologia das guerras. Também ao final do quinto capítulo das *Histórias*, o historiador nos diz algo que se poderia interpretar como seu entendimento do mecanismo da História: certo

de que a felicidade humana nunca permanece em um mesmo ponto, tratará das pequenas e das grandes cidades dos homens. De modo circular, Heródoto, ao fim do capítulo 5, retoma e acresce o dito inicial da “primeira parte”, como quer Legrand, ou do proêmio “em sentido estrito”, segundo Asheri.<sup>2</sup> Jacoby (apud KRISCHER, 1965, p. 159), no verbete sobre Heródoto da *RE*,<sup>3</sup> considera o relato do rapto das mulheres como primeiro *exkurs* das *Histórias* e propõe uma divisão do proêmio em duas partes: uma, preliminar, na qual se atesta o interesse geral da obra; outra, que figura como digressão (*RE Suppl.* 2, cols. 207-209, 1913).

Marek Węcowski (2004, p. 149-ss.) propõe outra interpretação para os capítulos 1-5 do livro I das *Histórias*, entendendo-os como um “divertimento”, uma composição lúdica, na qual as versões persas e fenícias sobre os raptos, como *aitié* das guerras, seriam uma demonstração da competência do autor, uma espécie de convite sedutor a uma audiência familiarizada com narrativas míticas, ou ainda, uma paródia das *epideixeis* sofisticadas que tematizavam episódios da mitologia. Heródoto, nessa explicação preliminar dos motivos das guerras, sutilmente teceria uma crítica à “pseudo-causalidade” épica, ou mesmo aos prosadores de seu tempo, segundo Węcowski. E, de fato, penso que ao afirmar logo adiante (I.5,3) que prosseguirá seu relato a partir daquele que ele sabia ter sido o primeiro a cometer atos injustos contra os gregos, Heródoto passa a atribuir a responsabilidade pelas hostilidades a Cresos, rei da Lídia, personagem do primeiro *lógos* das *Histórias* (I.6-94). Em I.5,3 pela primeira vez o historiador refere-se a si próprio em primeira pessoa. A forma pronominal ἐγώ surge em posição contrastiva com Πέσσαι τε καὶ Φοίνικες, sujeitos da oração anterior (o contraponto é marcado em uma cláusula por μέν; na outra, por δέ). Tal posicionamento é reafirmado de modo bastante

<sup>2</sup> Immerwahr (1986 [1966], p. 17) também recorta assim o proêmio, dividindo-o em três partes: 1) sentença introdutória com nome do autor e definição do conteúdo da obra; 2) relatos dos persas e fenícios reportados por Heródoto, com as origens míticas da hostilidade entre gregos e bárbaros; 3) afirmativas de Heródoto sobre o motivo da guerra e o reinado de Cresos como ponto de partida de sua obra.

<sup>3</sup> *RE*: abreviatura de *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, enciclopédia germânica inteiramente dedicada aos estudos clássicos e também conhecida pela denominação *Encyclopädia Pauly-Wissowa*, referência a dois de seus principais editores: August Pauly (1796-1845) e Georg Wissowa (1859-1931).

evidente, ou ainda declaradamente manifesto, em III.122,2, em que o historiador opta por tratar em seu relato daquilo que é relativo à “idade dos homens”:

Πολυκράτης γάρ ἐστι πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν Ἑλλήνων ὃς θαλασσοκρατέ εἰν ἐπενοήθη, πάρεξ Μίνω τε τοῦ Κνωσίου καὶ εἰ δὴ τις ἄλλος πρότερος τούτου ἤρξε τῆς θαλάσσης· τῆς δὲ ἀνθρωπότης λεγομένης γενεῆς Πολυκράτης πρῶτος, ἐλπίδας πολλὰς ἔχων Ἰωνίης τε καὶ νήσων ἄρξειν.

Polícrates foi o primeiro dentre os gregos, que nós sabemos, que sonhou em dominar o mar, à exceção de Minos de Cnossos e se algum outro antes dele dominou o mar; da chamada raça dos homens, Polícrates foi primeiro a ter muitas esperanças de governar a Jônia e suas ilhas. (*Histórias*, III.122,2)

Tal escolha pelo relato que tenha por referência a “raça dos homens” pode ser notada também em VII.20, em que Heródoto opõe a expedição de Xerxes à de Agamêmnon, contrastando aquilo que se sabe, de fato, de uma (ἡμεῖς ἴδμεν) e aquilo que se diz de outra (κατὰ τὰ λεγόμενα).<sup>4</sup>

Sobre a autenticidade do próêmio das *Histórias*, David Asheri (2007, p. 1) adverte-nos, em sua introdução ao comentário dos livros I-IV de Heródoto, de certa incerteza. Asheri se refere a uma passagem da *Bibliotheca* de Fócio (c. 820-893), na qual o filólogo bizantino menciona a atribuição do próêmio de Heródoto por Ptolomeu Heféstion a um hinógrafo, Plesirro da Tessália,<sup>5</sup> embora isso seja desconsiderado pela tradição filológica. Asheri entende o comentário de Ptolomeu como uma

<sup>4</sup> *Histórias*, VII.20: “Desde a tomada do Egito, por quatro anos inteiros preparou o exército e as coisas que lhe eram necessárias, e, no decorrer do quinto ano, comandou a tropa com punho forte. Esta foi, em muito, a maior das expedições de que nós sabemos, de modo que a expedição de Dario contra os citas parece nada ao lado desta; nem a dos citas, quando, perseguindo os cimérios, após tomar o território medo, ocuparam, tendo saqueado quase tudo da alta Ásia; por causa deles, Dario posteriormente se vingou; nem, segundo o que foi dito, a expedição do Atrida contra Tróia, nem a dos mísios e dos teucros que ocorreu antes dos troianos”.

<sup>5</sup> Fócio, *Bibliotheca*, 190, 148b12: “E assim Plesirro da Tessália, autor de hinos, que foi amado por Heródoto e seu herdeiro, foi quem compôs o próêmio do [livro] primeiro das *Histórias* de Heródoto de Halicarnasso; naturalmente, o princípio das *Histórias* é: ‘Dentre os persas, os doutos afirmam serem os fenícios os responsáveis pelo conflito!’”



tentativa de solucionar a questão da autenticidade do próêmio,<sup>6</sup> questão esta discutida, pelo menos, desde então. Testemunhos anteriores, no entanto, parecem indiciar certa autenticidade do próêmio, visto que no *De elocutione*, do Pseudo-Demétrio de Falero (c. 350 a.C), há referência a um Ἡροδότου Ἀλικαρνασῆος (17,4), e nos anônimos da *Retórica* aristotélica, à maneira de exemplo da *léxis eivoméne* antiga, Ἡροδότου Θουρίου'. Silvana Cagnazzi (1975, p. 414) acredita que o próêmio, muito provavelmente, foi composto após o término da obra, e não em princípio, visto que, nas palavras iniciais, Heródoto sumariza o conteúdo da obra, indicando, na frase final (καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι), a “reviravolta historiográfica”.<sup>7</sup> De fato, essa frase final resume, se não o propósito da *apódexis*, seu conteúdo temático.

Como foi dito, é no próêmio que um texto se define, explicitando o gênero a que pertence e esclarecendo sua finalidade. Conforme pontua Brandão (2009, p. 217),

desde as chamadas “Invocação à Musa” de Homero e Hesíodo, criou-se uma tradição preambular, de que os modelos historiográficos mais famosos são os de Hecateu, Heródoto e Tucídides, em que título e prefácio se encontram, de certo modo, imbricados.

Esses próêmios, prefácios, constituem formas-modelo na enunciação dos tópicos que definem cada modalidade de narração em sua singularidade, como bem assinala Pires (2003, p. 73). No caso dos prefácios historiográficos, ressalta-se ainda a construção de uma autoridade e demarca-se uma subjetividade, que distancia a palavra inspirada das Musas daquela autoral do historiador (CALAME, 2005, passim). As palavras primeiras de Heródoto, de acordo com Bakker (2002, p. 30), tornam-se uma versão implícita da *sphragis* do corpus da

<sup>6</sup> Lattimore (1958, p. 20, n. 1) refuta radicalmente a atribuição da redação do próêmio, bem como de toda a obra, a um “redator” outro que não o próprio Heródoto: “Scholars seem pretty well agreed that, if there has been any redaction, the redactor was Herodotus himself”.

<sup>7</sup> Cf. Cagnazzi (1975, p. 421): “La prima parte, descrittiva, converge verso una narrazione in cui Greci e barbari sono contemporaneamente attori (ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι): lo schema che il proemio riflette è quello dell’opera erodotea quale è diventata dopo la svolta storiografica determinata dall’incontro con Atene: >>aus dem Reisenden wurde der Historiker des Perserkrieges<<(JACOBY, col. 355, 21-22)”.

elegia teognídea, que menciona seus ouvintes ou leitores no ato de reconhecimento da autenticidade do texto:<sup>8</sup>

Κύρνε, σοφιζομένωι μὲν ἔμοι σφρηγίς ἐπικείσθω  
 20 τοῖσδ' ἔπεσιν, λήσει δ' οὔποτε κλεπτόμενα,  
 οὐδέ τις ἀλλάξει κάκιον τοῦσθλοῦ παρεόντος,  
 ὦδε δὲ πᾶς τις ἔρεϊ· 'Θεύγνιδός ἐστιν ἔπη  
 τοῦ Μεγαρέως· πάντας δὲ κατ' ἀνθρώπους ὀνομαστός.

Cirno, que se coloque meu selo de poeta sobre esses versos  
 e mesmo que roubados jamais serão esquecidos  
 ninguém trocará por pior este bem que aí está;  
 e assim todos dirão: são versos de Teógnis  
 de Mégara; renomado entre todos os homens.

Consoante essa afirmação de Bakker, tem-se a colocação de Marie-Laurence Desclos (2003, p. 26), que destaca que o signatário das *Histórias*, em princípio distanciado, por meio da *apódexis hède* se coloca em cena, afirmando logo adiante, pela presença de um ἐγώ, seu posicionamento. Dessa forma, Desclos entende a importância da primeira pessoa herodotiana, por conservar ao mesmo tempo os preceitos da “performance” pública e as exigências de seu gesto inovador.

A proposta de leitura de Trilman Krischer (1965, p. 159-167) para as linhas 1-5 de abertura das *Histórias* ensejou importantes discussões sobre o caráter programático do proêmio e sua relação com o todo da obra.<sup>9</sup> Krischer, ao pensar em uma tipologia adotada por Heródoto na elaboração de seu proêmio, considera-o não uma alusão à épica, mas uma construção consciente a partir de um modelo épico, e também, em certa medida, uma retomada da proposta de Hecateu. De acordo

<sup>8</sup> Sobre a relação entre autor e audiência, ou possíveis destinatários, cf. Porciani (1997, p. 136): “L’io del poeta si pone sempre di fronte a un tu, e si specifica all’occasione di fronte a un tu specifico (Teognide dice il proprio nome di fronte a Cirno): perciò solo nella poesia non epica, ma legata a occasioni particolari – simposi o feste o tiasi etc. – e non adattabile a tutte le altre, viene a imporsi la presenza dell’ individuo. L’io lirico è rese possibile dall’ assenza di una destinazione panellenica e ‘universale’ come quella dell’epos. La storia e la filosofia ioniche continuano la lirica nell’espressione dell’io; nel loro caso, tuttavia, l’assenza di un pubblico pangreco è un dato non pacificamente acquisito, ma una semplice condizione originaria cui l’intellettuale si ribella per comunicare a tutti le proprie scoperte, e rivaleggiare con un epos diffuso ed efficace”.

<sup>9</sup> Cf. Nagy (1987; 1990); Lateiner (1989); Bakker (2002).

com Krischer (1965, p. 167), Heródoto rivalizaria com Homero quanto à consciência de que traz uma verdade revisitada e verificável; e com Hecateu, no que tange à habilidade narrativa e à proposta da investigação. Tomo aqui, como “próêmio”, as cinco linhas iniciais de abertura das *Histórias*. Seguindo a proposta de Krischer, tem-se o seguinte esquema na divisão do próêmio:

1. Ἡροδότου Ἀλικαρνασσοῦ<sup>10</sup> ἱστορίας ἀπόδειξις ἦδε,
2. ὡς α) μήτε (α) τὰ γενόμενα  
(β) ἔξ ἀνθρώπων  
(γ) τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται,  
b) μήτε (α) ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά,  
(β) τὰ μὲν Ἑλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι  
ἀποδεχθέντα,  
(γ) ἀκλέα γένηται,
3. τὰ τε ἄλλα καὶ δι’ ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἄλλήλοισι.

1. Esta é a *apódexis* da investigação de Heródoto de Halicarnasso
2. para que a) nem (α) os feitos  
(β) dos homens  
(γ) se tornem evanescentes por ação do tempo,  
b) nem (α) as grandes e admiráveis obras,  
(β) realizadas tanto pelos gregos quanto pelos bárbaros,  
(γ) fiquem sem glória
3. e em particular por que motivo entraram em guerra uns com os outros.

<sup>10</sup> Na edição de Hude a lição adotada é *Ἀλικαρνασσοῦ* e na de Legrand, *Θουρίου*. Em seu comentário do livro I, Asheri (2007, p. 72) adota a lição *Ἀλικαρνασσοῦ* por ser leitura unânime na tradição manuscrita. Asheri atenta para o fato de a lição *Θουρίου* ser conhecida no século IV e sobretudo difundida a partir de Aristóteles (*Retórica* 1409a34), e a de *Ἀλικαρνασσοῦ*, com suas variantes fonéticas, ter sido prevalente somente a partir do século I d.C (Plutarco, *De exilio*, 604 F 4; Estrabão XIV 2,16; Dionísio de Halicarnasso, *De Thucydide*, 5; Luciano de Samósata, *Herodotus nel Aetion*, 1; Pseudo-Demétrio, *De elocutione*, 17; Fócio, *Bibliotheca*, 148, B13). No *De exilio*, 604F4-605A1, Plutarco afirma: τὸ δ’ Ἡροδότου Ἀλικαρνασσοῦ ἱστορίας ἀπόδειξις ἦδ’ πολλοὶ μεταγράφουσι Ἡροδότου Θουρίου· μετώκησε γὰρ εἰς Θουρίους καὶ τῆς ἀποικίας ἐκείνης μετέσχε. “O ‘esta é a *apódexis* de Heródoto de Halicarnasso’, muitos de outro modo o escrevem ‘de Heródoto de Túrios’, pois emigrou para Túrios e tomou parte naquela colonização”. Dillery (1992, p. 528), ao comentar a citação da primeira linha do próêmio de Heródoto por Aristóteles, remarca a transposição que o Estagirita faz do dêitico ἦδε do final da cláusula para a parte medial (Ἡροδότου Θουρίου ἦδ’ ἱστορίας ἀπόδειξις) e atenta para a mesma transposição encontrada na *Vita Homeri Herodotea*, escrito helenístico e anônimo, de um imitador de Heródoto, no qual ecoa a frase de abertura das *Histórias* (1α’). Ἡρόδοτος ὁ Ἀλικαρνασσοῦς περὶ Ὀμήρου γενέσιος καὶ ἠλικίης καὶ βιοτῆς τὰδε ἱστορήκε κτλ. “Heródoto de Halicarnasso sobre a origem, desenvolvimento e vida de Homero historiou o seguinte [...]”.

Na frase 1, tem-se nomeados o autor e a forma de organização, senão de apresentação, do produto de sua investigação; trata-se de uma *apódexis*. “De Heródoto de Halicarnasso” como primeiro elemento da frase inicial do próêmio, longe de referir tão somente o narrador dos vários *lógoi* que compõem o trabalho de *apódexis*, demarca uma autoria do trabalho a ser apresentado. É possível pensar nessa colocação do “ele” herodotiano sob duas perspectivas: uma, na qual o autor pode ser o próprio narrador ou locutor da *apódexis*; outra, que permite um afastamento do autor da narração do relato. Tal disposição em terceira pessoa, ainda que marque uma identidade autoral, e o uso do dêitico conferem, em certa medida, uma independência ao material, e, sob esta ótica, poder-se-ia pensar a apresentação da obra como uma inscrição,<sup>11</sup> dado que se reforça pelo caráter memorialista evidenciado na seção 2, que trata da finalidade da *apódexis*. Esse ponto de vista é defendido por estudiosos como Moles (1999, p. 12-18), que conclui que Heródoto faz de sua obra uma “inscrição”, à semelhança de um memorial fúnebre, mas um memorial tanto de gregos quanto de bárbaros, combinando a qualidade inscritevel de seu trabalho com a ilusão da recitação oral, marcada pelo termo *apódexis*. Moles apoia-se na leitura de Jesper Svenbro (1993 [1988], p. 150), que acredita que a obra de Heródoto, assim como a de Hecateu e a de Tucídides, sustenta “inscrições monumentais, no sentido de que, vistas ‘de fora’, elas referem seus autores em terceira pessoa, como se estivessem ausentes”, e só então, após o enunciado introdutório, essas obras assumem a forma de uma transcrição de uma voz viva, como se existissem primeiro oralmente e somente *a posteriori* fossem transcritas. Também Luce (apud Moles, 1999, p. 16) defende a noção de inscrição, ao conceber *ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται* como uma sorte de metáfora para a inscrição em pedra, cujas letras, por ação do tempo, desvanecem, sugerindo que, à diferença da inscrição em um só local e sujeita à decadência física, a obra de Heródoto, como texto escrito

<sup>11</sup> Sugestivamente, embora não aponte para essa possibilidade, Myres (1999 [1953], p. 67) dispõe o próêmio à maneira de uma inscrição em página inteira, destacando, em caracteres maiúsculos, o nome e a pátria de Heródoto.

e amplamente difundido, alcança sua permanência no instante de cada leitura.

Heródoto apresenta sua obra como uma *historíes apódexis*. Para o significado de *historíe* no início das *Histórias*, os estudiosos desenvolvem interpretações diversas, associando-a aos tópicos dispostos no próêmio. Nagy (1990, p. 250-262) acredita que a “investigação” diria respeito à *aiúte*, à causa, da guerra entre gregos e bárbaros, tendo assim o historiador a função de *hístōr* como árbitro,<sup>12</sup> e a *historíe*, contornos judiciários. Thomas (2002, p. 161-167), talvez com o intuito de distanciar da obra de Heródoto as influências da épica homérica, entende por *historíe* a observação dos fenômenos do presente, a crítica geográfica e etnográfica, aproximando-a, senão de uma prática, de uma disposição intelectual própria de seu tempo.<sup>13</sup> Bakker (2002, p. 19) aventa outra hipótese, ao considerar que a *historíe* herodotiana se referiria também a uma série de λεγόμενα, de ditos existentes, parte dos τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων. Das ocorrências do termo *historíe* e do verbo *hístōreo* na obra de Heródoto duas se mostram bastante elucidativas:

Μέχρι μὲν τούτου ὄψις τε ἐμῆ καὶ γνώμη καὶ ἰστορίη ταῦτα Λέγουσά ἐστι, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦδε αἰγυπτίους ἐρχομαι λόγους ἐρέωον κατὰ [τὰ] ἤκουον· προσέσται δὲ τίς αὐτοῖσι καὶ τῆς ἐμῆς ὄψιος.

<sup>12</sup> “In mode of a *hístōr*, the *historía* ‘inquiry’ of Herodotus likewise takes a position on who is *aitios*” (NAGY, 1990, p. 258); “The very word *historía*, as used in Herodotus in his prooemium, indicates the juridical aspect of what Herodotus has to say. In finding Croesus guilty or *aitios* ‘responsible’ for the ultimate conflict between Hellenes and barbarians, Herodotus is taking a stance similar to that of the *hístōr* on the Shield of Achilles” (NAGY, 1990, p. 262).

<sup>13</sup> À guisa de exemplo, cf. *Da medicina antiga*, XX, 2. (11-15): Τοῦτο δὲ, οἷόν τε καταμαθεῖν, ὅταν αὐτήν τις τὴν ἱητρικὴν ὁρθῶς πάσαν περιλάβῃ· μέχρι δὲ τούτου πολλοὶ μοι δοκεῖ δεινὸν λέγω δὲ τὴν ἰστορίην ταύτην εἶδέναι ἀνθρώπος τί ἐστι, καὶ δι’ οἷας αἰτίας γίνεται, καὶ τὰλλα ἀκριβέως. “É possível adquirir esse conhecimento, ao englobar-se toda a medicina, corretamente; até então, parece-me ser necessário muito. Falo dessa investigação que consiste em saber, acuradamente, o que é o homem, e por que sorte de causas existe, e o demais”. Também fr. 299DK atribuído a Demócrito, citado por Clemente de Alexandria, *Strom.* I 15, 69 [II 43, 13 St]: <“τὰδε λέγει Δημόκριτος”> ... καὶ μὴν καὶ περὶ αὐτοῦ [γράφει], ἦ σιμυνομένης φησὶ που ἐπὶ πολυμαθίαι. <“ἐγὼ δὲ τῶν κατ’ ἐμαυτὸν ἀνθρώπων γῆν πλείστην ἐπεπλανησάμην ἰστορέων τὰ μῆκιστα καὶ ἀέρας τε καὶ γέρας πλείστας εἶδον καὶ λογίων ἀνδρῶν πλείστον ἐπήκουσα καὶ γραμμέων συνθέσις μετὰ ἀποδείξεως οὐδεῖς κώ με παρήλλαξεν οὐδ’ οἱ Αἰγυπτίων καλεόμενοι Ἀρπεδονάται σὺν τοῖς δ’ ἐπὶ πᾶσιν ἐπ’ ἕτα τ’ ὀγδώκοντα ἐπὶ ξεινίᾳ ἐγενήθην”>. ἐπήλθε γὰρ Βαβυλωνά τε καὶ Περσίδα καὶ Αἰγυπτίων τοῖς τε μάγοις καὶ τοῖς ἱερέσι μαθητεύων. “<“Demócrito diz o seguinte”>... certamente [escreve] sobre si mesmo, onde fala em algum lugar, gabando-se de sua polimatia. ‘Eu, dos homens do meu tempo, viajei por vastíssima terra, investigando o mais longe possível e vastos ares e terras, vi homens muitíssimo doutos ouvi e da composição de escritos com demonstração ninguém ainda ultrapassou-me, nem os, dentre os egípcios, chamados arpedonatas, com os quais por oitenta anos no total estive no estrangeiro’. Pois ele foi à Babilônia, à Pérsia e ao Egito para ser discípulo dos magos e sacerdotes.”

Até aqui o que foi dito é fruto de minha visão, de meu juízo e minha investigação, a partir de então, vou falar dos relatos egípcios conforme o que ouvi; e a eles acrescentarei algo proveniente de minha própria visão. (*Histórias*, II,99, 1)

Nessa passagem, Heródoto apoia seu dito nas operações de *historié*, *ópsis* e *gnóme*. É interessante notar que os capítulos do livro II precedentes a esse, especificamente a partir do 5, são relatos sobre a geografia física e humana do Egito (5-34) e sobre os *nómoi* egípcios (35-98). *Historié* aqui parece indicar uma investigação *in loco*, baseada na *ópsis*, elaborada por meio da *gnóme*. Note-se ainda que, para adiante, o historiador declara a intenção de contar os *lógoi* egípcios segundo o que ouviu, buscando, com o olhar, o respaldo para o que ouviu, o que é ao mesmo tempo uma visão conduzida pelo *légetai* e também uma audição subalterna à *ópsis*. Anteriormente, em II.29, Heródoto já estabelecera a relação entre o testemunho ocular e a escuta na tarefa de investigação:

Ἄλλου δὲ οὐδενὸς οὐδὲν ἐδυνάμην πυθέσθαι, ἀλλὰ τοσόνδε μὲν ἄλλο ἐπὶ μακρότατον ἐπυθόμην, μέχρι μὲν Ἐλεφαντίνης πόλιος αὐτόπτης ἐλθῶν, τὸ δ' ἀπὸ τούτου ἀκοῆ ἤδη ἱστορέων.

De alguns não pude obter qualquer informação, mas de outro tanto me informei nos lugares mais distantes, tendo ido, como testemunha ocular, até a cidade de Elefantina, e a partir dali então investigado pelos relatos orais. (*Histórias*, II,29, 1)

Ver, buscar testemunhos, expor as diferentes versões com base nos graus e nas modalidades de crença, refletir sobre elas, são ações que conformam a operação de *historié*, que chega à sua completude no ato da própria exposição.

O sentido de *historié* na obra herodotiana faz reunir as ideias de narração e de descrição, em que o olhar e o ouvir colocam-se a serviço do projeto expresso pelo proêmio, sem nunca perdê-lo de vista. A figura de um homem demiurgo desponta como alvo dessa *historié*, e é sobreposta às questões étnicas, que, de resto, são apresentadas na

tradicional dualidade que marca uma construção identitária que busca referenciais homéricos, sendo gregos como aqueus e bárbaros como troianos, conforme se nota desde o livro primeiro, com a história do rapto de Helena. O ponto de partida da *historié* está assinalado pelo sintagma τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων, que Heródoto parece esmerar-se por livrar de uma suspeita de conduta etnocêntrica, advertindo e especificando que esses devem ser identificados como τὰ ἔργα μεγάλα καὶ θωμαστά, desde que sejam realizados tanto pelos gregos quanto pelos bárbaros.

Dessa forma, Heródoto parece criar uma categoria de *historié* que, para além do sentido usual do termo – que o associa ao campo de visão<sup>14</sup> –, adquire caráter epistemológico, constituindo, assim, certo campo de saber que tem a investigação sobre o homem sujeito como horizonte e norte, mas não como objeto primeiro. Este último é circunstancial, e, no caso da obra de Heródoto, é constituído pela guerra que o próprio autor vivenciou em parte. Com o humano por horizonte e alicerce e a guerra como objeto, era preciso definir a via pela qual caminharia a *historié*, algo que não se consolida necessariamente em metodologia, mas que dá rumo ao enredo e foco ao olhar. Nesse instante, desponta o conceito de *aitié*, que vai dar acesso a digressões que remontam à Tróia, à Lídia e a todo tipo de distância temporal e espacial. A via da *aitié*, contudo, era de mão única. Heródoto não constrói uma história teleológica em que se veja invertida a relação entre causa e efeito. A ordem é sempre essa, e é claro que é o efeito que ilumina a causa, e nunca o contrário. A *historié* não brinca de profeta.

Mostrar publicamente, fazer ouvir e ver a partir das imagens construídas, todo esse material recolhido, organizado e pensado por Heródoto, tem um porquê também expresso nas cláusulas que dão continuidade ao próêmio: “para que nem os feitos dos homens se tornem evanescentes por ação do tempo, nem as grandes e admiráveis obras, realizadas tanto pelos gregos quanto pelos bárbaros, fiquem sem glória”. Especificamente este trecho da abertura aproxima o discurso herodotiano daquele da épica e da poesia laudatória de Píndaro. Para

<sup>14</sup> Como se pode depreender da própria raiz ἰδ-, cf. οἶδα.

Calame (2000, p. 115), essas proposições parecem se inscrever na visão do aedo homérico em sua função de celebrar os *kléa andrôn* ou, mais precisamente, parece retomar a visão da poesia de intenção laudativa dos grandes feitos do presente. No entanto, processa-se uma substituição dos grandes feitos dos heróis e das vitórias dos atletas nos jogos pelos grandes feitos dos gregos e dos persas. Essa leitura é também a de Nagy (2000), que entende a *apódexis histories* como uma espécie de *áinos*. Sob essa perspectiva, pode-se aproximar a *apódexis* de Heródoto da modalidade discursiva que Aristóteles, em sua *Retórica*, classifica como *epidítica*, que tem por objetivo o elogio ou a reprovação. Mas, como lembra Immerwarh (1960, p. 272), a concepção de *kléos* em Heródoto difere daquela que se apresenta em Homero em muitos aspectos, e especialmente em suas referências concretas “a um grupo social estável”. Immerwarh não define claramente o conceito de “grupo social estável”, mas creio que se pode inferir do texto de seu artigo tratar-se de um grupo em que há um reconhecimento de identidade comum e que, por isso, demarca com certa clareza suas fronteiras culturais com outros povos, guardando-as com certo brio consciente ou inconscientemente defensivo. Immerwarh assinala, ainda, que a diferença entre a concepção de *kléos* em Heródoto e em Homero pode ser mais bem delimitada pela observação de sua declaração de que tratará dos “grandes e admiráveis feitos”. Μεγάλα τε καὶ θωμαστά circunscrevem a referencialidade dos ἔργα.

Um tanto distante da figura do aedo, que através de um canto inspirado pode conferir *kléos* – e mesmo um *kléos áphthiton* – aos heróis integrantes do grupo dos *áristoi*, o historiador, por meio da apresentação ou demonstração pública, pretende não deixar que as “grandes e admiráveis” obras, tanto de gregos quanto de bárbaros, venham a estar *akleá*. Tais obras não se tornam *akleá* somente pelo fato de serem anunciadas e pormenorizadas publicamente, mas sobretudo por serem monumentalizadas<sup>15</sup> em um discurso que não encontra fixação em um

<sup>15</sup> Assinalo aqui que é preciso diferir uma recepção em que o texto de Heródoto é monumento de uma outra, a nossa própria, em que esse mesmo texto é documento. A passagem do monumento para o documento dá-se pelo grau de afastamento identitário, e, portanto, não se pode negar que, mesmo na recepção hodierna, se preserva certos traços dessa monumentalização, que se torna, para nós, um importante marco civilizatório.



único espaço e tempo. Sejam ações ou construções materiais, esses *érga* que Heródoto apresenta estarão presentes aos ouvidos, e aos olhos, de todos a cada momento de *apódexis*, ou de leitura de um escrito que se constituíra outrora como *apódexis*. Essa *apódexis* é também uma forma de tornar o próprio trabalho de investigação de Heródoto, com todas as posturas epistemológicas que o fundamentam, algo preservado do olvido, algo que não pode ser esquecido nem mesmo pela ação inexorável do tempo, um tempo que Heródoto soube tão bem instrumentalizar narrativamente.

Da noção de *kléos* referida no proêmio, e sua possível alusão à épica homérica, Bakker (2002, p. 27) retoma a sugestão apresentada por Pelliccia (1992, p. 74, n. 23) de se observar a passagem da *Iliada*, canto XXII, 304-305, em que Heitor, diante da iminência de morte pelas mãos de Aquiles, diz:

μη μὲν ἀσπουδί γε καὶ ἀκλειῶς ἀπολοίμην,  
ἀλλὰ μέγα ῥέξας τι καὶ ἔσομένοισι πυθέσθαι.

que eu não pereça de modo indolente e inglório,  
mas, tendo realizado um grande feito, seja conhecido pelos  
vindouros.

A fala de Heitor deixa claro que o *kléos* depende fundamentalmente do herói que realiza um grande feito no presente e que pode vir a se tornar conhecido no futuro. O conhecimento desse *érgon*,<sup>16</sup> e a propagação do *kléos* dele advindo, se dá também por intermédio do canto do aedo. Seguindo os passos de Heródoto, o tempo é capaz de tornar os feitos *akleá*; a figura de seus realizadores não basta *per se* para que o projeto de preservação se cumpra. Para tanto, é imprescindível a ação do historiador. Como afirma Marie-Laurence Desclos (2003, p. 26), esse *kléos*, à diferença de Homero e de Hesíodo, não é ditado pelas Musas, mas é a própria publicação da *historie* que conferirá a glória àqueles que a merecem. A proposta de atribuição de *kléos* por parte do historiador, que

<sup>16</sup> O emprego de ῥέξω faz evocar o cognato ἔργον por sua raiz. Cf. Chantraine, *n.* ἔργον: “II. De \**verg-* a été également tiré un thème verbal représenté en grec hom. par [...] ἔρδω et par ῥέξω. [...] Sens: ἔρδω (et ῥέξω) ‘avoir une activité importante, productive, qui engage’”.

faz uma *apódexis* dos “grandes feitos” dos homens, pode ser comparada, guardadas as diferenças de gênero e ocasião, àquela de Píndaro, que em sua lírica louva os grandes feitos dos vencedores.

Sobre as finalidades alegadas da *apódexis historíes*, é preciso pensar no que seriam os *genómena* e os *érge*. Por “feitos”, ou “acontecimentos”, que o historiador restringe à esfera dos homens, poder-se-ia compreender não somente o conjunto de ações de naturezas diversas, e não somente as que dizem respeito à guerra entre gregos e bárbaros, incluindo-se aí os ditos, os testemunhos e toda a tradição que Heródoto revisita e com a qual dialoga na extensão de sua obra. Sobre essa questão, Bakker (2002, p. 19) atenta para a passagem das *Histórias*, na qual o historiador nos diz: “Eu tenho por obrigação dizer o que é dito, mas não acreditar em tudo completamente (e que se tenha esta sentença para todo o meu discurso [para toda a minha obra])” (*Histórias*, VII.152,3).<sup>17</sup> Acrescento também a passagem de II.123,1., na qual se tem afirmado: “Faça bom uso do que é dito pelos egípcios aquele para quem tais [ditos] são confiáveis. Quanto a mim, ao longo de todo o meu discurso, figura como preceito que escrevo o que é dito por cada um, conforme ouvi”.<sup>18</sup> A partir de tais observações, é possível estender o sentido de τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων para além do que é “feito”, implicando-se nesta frase também “os ditos”.

Pelliccia (1992, p. 75) e Moles (1999, *passim*) atentam ainda para o fato de Heródoto afirmar, no proêmio, que os γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων são passíveis de se tornar ἐξίτηλα. E a motivação primeira da *apódexis* é justamente não permitir que esse possível apagamento, ou desaparecimento, venha a acontecer por ação do tempo. Nas *Histórias* são encontradas apenas duas ocorrências do termo *exítelos*; uma no proêmio e outra em V.39, na qual o historiador faz menção à preocupação dos éforos espartanos com o desaparecimento da raça de Euristenes. A conexão entre γένος e ἐξίτηλος, como afirma Pelliccia, parece evocar o caráter genealógico de algumas narrativas bastante conhecidas da audiência de Heródoto, sobretudo, no lastro genérico

<sup>17</sup> Ἐγὼ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα, πείθεσθαι γέ μὲν οὐ παντάσῃσιν ὀφείλω (καί μοι τοῦτο τὸ ἔπος ἐχέτω ἐς πάντα τὸν λόγον).

<sup>18</sup> Τοῖσι μὲν νῦν ὑπ’ Αἰγυπτίων λεγόμενοισι χράσθω ὅτεω τὰ τοιαῦτα πιθανά ἐστι· ἐμοὶ δὲ παρὰ πάντα τὸν λόγον ὑπόκειται ὅτι τὰ λεγόμενα ὑπ’ ἐκάστων ἀκοῆ γράφω.

das *Histórias*, as *Genealogias* de Hecateu. Heródoto, no proêmio, associa ἐξίτηλος aos γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων, podendo-se ali incluir também os γένη ἀνδρῶν. Mas, à diferença da logografia de Hecateu, não são esses a tópica dominante do projeto das *Histórias*, e sim os vários discursos que contam diferentemente sobre as “raças dos homens” e seus feitos, com suas múltiplas variantes e seus diversos níveis de crença. Níveis esses que o próprio Heródoto demarca, e sobre os quais argumenta, na disposição das várias versões de uma mesma história. Assim, se por um lado o proêmio das *Histórias* guarda alguma similaridade com a introdução que faz Hecateu em suas *Genealogias* (fr. 1), por outro, Heródoto parece assumir uma nova postura no tratamento do material colhido em sua investigação.

A segunda motivação da *apódexis historíes* no proêmio é dita “para que as grandes e admiráveis obras, realizadas tanto pelos gregos quanto pelos bárbaros, não fiquem sem glória” (μήτε ἔργα μέγала τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἑλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλέα γένηται). O termo ἔργον nas *Histórias*, alvo de escopo de estudiosos como Immerwarh (1960) e Licciardi (1991), pode ter seu sentido expandido do particular para o mais geral. Em seu artigo, Immerwarh considera sobretudo sua contiguidade semântica com μνημόσυνον e aproxima seu significado na obra de Heródoto ao de “monumento”. Immerwarh (1960, p. 267) ressalta a dupla conotação que podem assumir os termos ἔργον e μνημόσυνον, uma concreta, outra, mais abstrata. Em I.14, Heródoto, ao mencionar as oferendas de Gíges a Delfos e também suas campanhas, diz que o deixará, pois nenhum outro feito foi por ele realizado em trinta e oito anos de reinado: “[...] mas, como não houve nenhum outro grande feito dele advindo, que reinou por trinta e oito anos, o deixaremos de lado, após ter mencionado esse tanto”.<sup>19</sup> *Érga*, nessa passagem, refere-se não só às campanhas bem sucedidas de Gíges como às oferendas a Delfos, realizações dignas de lembrança. Logo em seguida, em I.15, o historiador diz que fará menção (μνήμην ποιήσομαι) a Árdis, e relata suas exitosas campanhas.

<sup>19</sup> Ἄλλ' οὐδὲν γὰρ μέγα ἀπ' αὐτοῦ ἄλλο ἔργον ἐγένετο βασιλεύσαντος δωὸν δέοντα τεσσαράκοντα ἔτη, τούτων μὲν παρήσομαι τσαυτὰ ἐπιμηθέντες.

Também os feitos em Salamina são ditos *érga* por Heródoto. E, dessa forma, pode-se relacionar a proposição do proêmio que refere os *érga* com aquela última que trata mais especificamente das causas da guerra entre gregos e bárbaros. Em VIII.75, Sícinio diz aos estrategos dos bárbaros que, se não deixarem os atenienses escapar, poderão realizar o mais belo feito em Salamina (“e agora é o momento de vós realizardes o mais belo feito de todos”; και νῦν παρέχει κάλλιστον ὑμέας ἔργον ἀπάντων ἐξεργάσασθαι). Em VIII.89, ao referir os bárbaros que morrem no mar, é dito que os persas que estavam na retaguarda, ao avançarem a fim de demonstrar ao rei também uma ação (ἔργον βασιλείῃ), entrechocam-se com os navios da dianteira que se põem em fuga. Heródoto não só faz menção aos feitos individuais, mas também aos coletivos, e uma passagem significativa sobre a importância dos *érga* nas disposições de guerra é a do debate entre tegeatas e atenienses, que disputam um lugar na ala não ocupada pelos lacedemônios em Plateia (IX.26-27). A disputa travada entre tegeatas e atenienses tem por medida a quantidade e qualidades dos ἔργα realizados por ambos, no presente e no passado. Os tegeatas declaram ser parte dos grandes prêmios obtidos por seus feitos o comando constante de uma das alas do exército no caso de expedições conjuntas. E concluem afirmando que os atenienses não realizaram jamais nenhum feito à altura dos seus (“não há para eles feitos como os realizados por nós, nem novos nem antigos”; οὐ γὰρ σφί ἐστι ἔργα οἷά περ ἡμῖν κατεργασμένα, οὐτ’ ὄν καινὰ οὔτε παλαιά), ao que os atenienses argumentam elencando uma série de *érga*, realizados no Peloponeso, em Tróia e, ora, em Maratona. A concessão do posto é então dada aos atenienses.

Os *érga* são também construções monumentais que podem mesmo ser mensuradas pelo *thóma* que despertam. Assim, em I.93, Heródoto descreve o túmulo de Aliates após apresentá-lo como um ἔργον πολλὸν μέγιστον, à exceção dos *érga*, dos monumentos, dos egírcios e babilônios (χωρὶς τῶν τε Αἰγυπτίων ἔργων καὶ τῶν Βαβυλωνίων). Em II.148, do labirinto dos egírcios, diz-se que é capaz

de produzir um θῶμα μυρίον, uma admiração infinita. Apresentado como um monumento, o labirinto é superior à soma de todas as muralhas e demais *érqa* dos gregos,<sup>20</sup> superior às próprias pirâmides, que estão para além do *lógos*,<sup>21</sup> superior às construções humanas.<sup>22</sup>

Como assinala Immerwarh (1960, p. 268), os ἔργα são grandes (μεγάλα), capazes de produzir admiração (θῶμα), são dignos de menção ou de memória (λόγου, μνήμης ἄξια), “publicamente demonstrados” (ἀποδείκνυσθαι), deixados para a posteridade. Com a realização de grandes feitos os homens podem obter um *kléos*, como é o caso de Leônidas, rei e general espartano das Termópilas (VII.220) e também o de Pausânias, que por ter operado um feito de amplitude e beleza extraordinárias em Plateia (IX.78: ἔργον ἔργασται τοι ὑπερφυῆς μέγαθός τε καὶ κάλλος), conquista a mais alta glória dentre os gregos. Em VII.24, Heródoto nos diz que Xerxes ordena a escavação de um canal no monte Atos a fim de demonstrar seu poder e de deixar uma lembrança do feito (αὐτὸ Ξέρξης ὀρύσσειν ἐκέλευε, ἐθῆλων τε δύναμιν ἀποδείκνυσθαι καὶ μνημόσυνα λιπέσθαι).

Não só os feitos, mas também os ditos constituem-se como dignos de memória para Heródoto. Em VII.226, o historiador nos diz que as palavras de Dieneces, o general de Leônidas, são consideradas μνημόσυνα,<sup>23</sup> lembranças de seus feitos nas Termópilas: “Afirmam que Dieneces deixou como monumento essas palavras e outras de mesma espécie”.<sup>24</sup> Quer se trate de ações ou construções, os *érqa* são monumentalizados nas *Histórias* pela visibilidade que o historiador lhes confere por meio das descrições minuciosas, pelo detalhamento dos traços e caracteres que afirmam sua grandeza. E, por meio da *apódexis*, Heródoto assegura a perenidade desses ἔργα ἀποδεχθέντα, parte dos γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων, e lhes garante a manutenção do *kléos*.

<sup>20</sup> “Pois se alguém somasse as muralhas e a *apódexis* das obras dos gregos, pareceriam ser de menor trabalho e despesa do que esse labirinto”.

<sup>21</sup> “As pirâmides eram maiores do que se possa dizer e cada uma delas é equivalente ou equiparável a muitas das grandes obras gregas; mas o labirinto ultrapassa também as pirâmides”.

<sup>22</sup> “Assim falamos das câmaras inferiores por ouvir dizer, mas as superiores nós mesmos as víamos, maiores do que as obras humanas”.

<sup>23</sup> Incluindo-se sobretudo o famoso dito εἰ ἀποκορυπτόντων τῶν Μήδων τὸν ἥλιον ὑπὸ σκιῇ ἔσοιτο πρὸς αὐτοὺς ἡ μάχη καὶ οὐκ ἐν ἡλίῳ; “se os medos ocultam o sol, o combate com eles seria à sombra e não ao sol”, depois parafraseado em “combateremos à sombra”.

<sup>24</sup> Ταῦτα μὲν καὶ ἄλλα τοιοῦτότροπα ἐπεὰ φασὶ Διηνέκεια τὸν Λακεδαιμόνιον λιπέσθαι μνημόσυνα.

O sintagma *τά τε ἄλλα καί*, na última frase do proêmio, tem suscitado discussões que apontam para diferentes posturas quanto à sua interpretação.<sup>25</sup> Nagy (1990, p. 218) o entende como uma pergunta indireta,<sup>26</sup> com o efeito de deslocar a ênfase do mais geral para o específico, movimento semelhante ao operado nas cláusulas negativas introduzidas por *μήτε*, em que a segunda delimitaria a esfera dos *γεγόμενα ἐξ ἀνθρώπων*. Cagnazzi (1975, p. 420), no entanto, atentara para uma passagem das *Histórias* que, em confronto com a frase final do proêmio, traria luzes para sua interpretação. No livro III.155, ao apresentar a Dario seu plano de como tomar a Babilônia, Zópiro conclui: *Ὡς γὰρ ἐγὼ δοκέω, ἐμέο μεγάλα ἔργα ἀποδεξαμένου τά τε ἄλλα ἐπιτρέφονται ἐμοὶ Βαβυλώνιοι καὶ δὴ καὶ τῶν πυλέων τὰς βαλανάγρας* (“Pois, como eu penso, tendo eu dado prova de um grande feito, os babilônios confiar-me-ão outras coisas e ainda as chaves das portas”). Também no livro II.65, ao tratar das práticas religiosas dos egípcios, Heródoto diz: *Αἰγύπτιοι δὲ θρησκευοῦσι περισσῶς τὰ τε ἄλλα περὶ τὰ ἰδία καὶ δὴ καὶ τάδε* (“Os egípcios observam de modo singular, entre outras coisas acerca das práticas religiosas, principalmente esta”). Em I.180, na descrição da cidade da Babilônia, tem-se: *Τὸ δὲ ἄστυ αὐτὸ ἐὼν πλήρες οἰκίῶν τριορόφων καὶ τετρορόφων κατατέτμηται τὰς ὁδοὺς ἰθείας, τὰς τε ἄλλας καὶ τὰς ἐπικαρσίας τὰς ἐπὶ τὸν ποταμὸν ἐχούσας* (“A cidade propriamente, cheia de casas de três e quatro pavimentos, é cortada por vias retas, tanto as outras quanto as transversais que dão para o rio”). Em duas outras passagens das *Histórias*, tem-se *τά τε ἄλλα* em contraste com *καὶ μάλιστα* (I.174. *τά τε ἄλλα τοῦ σώματος καὶ μάλιστα τὰ περὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς*; “as outras partes do corpo, e sobretudo as que dizem

<sup>25</sup> Cf. Marek Wećowski (2004, p. 147, n. 24), “‘And in particular’ or rather ‘among other things?’ This alternative obviously opens the true Pandora’s box of Herodotean scholarship, i.e. the problem of the relationship of what is (allegedly) stated in the proem on the one hand and the contents of *Histories* on the other”. Também Porciani (1997, p. 162) discute a questão, apontando os diferentes pontos de vista sobre a frase final *τά τε ἄλλα καὶ δι’ ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι*. Legrand (1946, p. 13, n. 1) acredita que a frase está ligada às primeiras palavras do proêmio *ἱστορίας ἀπόδειξις ἦδε*, e em particular à *ἀπόδειξις*. Erbse (apud PORCIANI, 1997), seguido por Sauge (1992), entende *ἱστορίας ἀπόδειξις ἦδε* como um *ἱστορήσας ἀπεδέξατο* τάδε, deslocando a ênfase para a idéia de *ἱστορεῖν*, que teria por acusativos *τὰ ἄλλα* e *δι’ ἣν αἰτίην*.

<sup>26</sup> Na tradução proposta por Nagy teríamos na frase final do proêmio: “em particular [essa *apódexis* dessa *historiē* diz respeito] ao porquê (= por que causa) eles entraram em conflito uns com os outros”.

respeito aos olhos”) e καὶ δὴ καὶ (II.131. Ταῦτα δὲ λέγουσι φλυηρέοντες, ὡς ἐγὼ δοκέω, τὰ τε ἄλλα καὶ δὴ καὶ τὰ περὶ τὰς χεῖρας τῶν κολοσσῶν; “Mas dizem isso frivolamente, como me parece, e as outras coisas, principalmente as que dizem respeito às mãos das estátuas”).

Τὰ τε ἄλλα diria respeito aos demais *érge* que não só os *megála kai thomastá*? Essa é uma leitura possível, se considerarmos a proposição final do “próêmio estendido”, em que Heródoto afirma que fará menção às pequenas (μικρά) e às grandes (μεγάλα) cidades dos homens indistintamente, ciente da mutabilidade da fortuna. Cagnazzi acredita que, se τὰ τε ἄλλα for equivalente a τὰ ἄλλα ἔργα, ficariam de fora as próprias narrativas do conflito. Seria referente às demais narrativas, geográficas e etnográficas, ou mesmo às ditas “digressões”, presentes nas *Histórias*? Ou às demais ações da guerra, as forças que se destacam em ambos os lados, o jogo de alianças, as consequências da guerra, para além de sua *aitié*? Tratar-se-ia de “outras coisas e também o porquê de terem entrado em guerra”, se tomarmos a passagem de III.155 por analogia? Se pensarmos na afirmativa de Van Wess (2002, p. 321) de que a guerra entre gregos e bárbaros era o fim, mas não o todo, das *Histórias*, que incluem uma série de registros sobre a humanidade e o passado, τὰ τε ἄλλα poderia ser entendido como uma retomada dos γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων, e assim Heródoto faria uma “história universal da raça humana”. Um passo importante talvez seja a consideração da narrativa que se segue, ou mesmo dá continuidade ao próêmio: Περσέων μὲν νυν οἱ λόγοι Φοίνικας αἰτίους φασὶ γενέσθαι τῆς διαφορῆς; “entre os persas, os doutos afirmam que os fenícios foram os causadores do desacordo”. O foco primeiro do relato repousaria na *aitié*, e τὰ τε ἄλλα, poderia ser interpretado, nesse contexto, como um sintagma adverbial, “em particular”,<sup>27</sup> o que é reforçado pela escolha de Cresos como personagem

<sup>27</sup> Como argumenta Lateiner (1989, p. 232), “The principal effect of τὰ τε ἄλλα is clearly to throw the chief weight on αἰτίην ἐπολέησαν, on the desire to supply circumstances (all great and wonderful deeds) from which one (the cause for which they went to war) is to receive concentrated attention, as in the adverbial phrase τὰ τε ἄλλα καὶ. Here τὰ τε ἄλλα compactly suggests a comprehensive account of greek and barbarians actions”. Cf. também Nagy (1990, p. 218): “The adverbial τὰ τε ἄλλα καὶ...that precedes the relative construction δι’ ἣν αἰτίην... has the effect of throwing the emphasis forward from the general to the specific, to parallel the movement from general to specific in the negative purposes clauses (μῆτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται)

do primeiro *lógos* das *Histórias*, por repousar nele o princípio da dissensão; ele é τὸν πρῶτον ὑπάρξαντα ἀδίκων ἔργων ἐς τοὺς Ἕλληνας; “o primeiro a empreender atos injustos contra os gregos”.

Sob esta perspectiva de “princípio” e “causalidade”, Krischer (1965, p. 160-161) e Nagy (1987, p. 180; 1990, p. 222) vêem o recurso de passagem do proêmio para o início da narrativa em Heródoto como semelhante àquele presente na épica homérica.<sup>28</sup> Krischer estabelece um paralelo entre ἐξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα διαστήτην ἐρίσαντε (*Iliada*.I,6: “desde que, primeiro, tendo entrado em discórdia separaram-se os dois”) e Τίς τάρ σφωε θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι (*Iliada* I,8: “Qual dos deuses os levou a combater por discórdia?”), na *Iliada*, e δι’ ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι (“por que motivo entraram em guerra uns contra os outros”) e αἰτίους τῆς διαφορῆς (“os causadores do desacordo”), no texto de Heródoto. Na *Iliada*, a *éris* figura como ponto de partida para o canto da Deusa; nas *Histórias*, a αἰτίη τῆς διαφορῆς (ou αἰτίη τοῦ πολέμου), figura como marco inicial da *apódexis* herodotiana. Race (1992, p. 21) atenta também para o fato de τὰ πρῶτα indiciar a ἀρχή da narrativa no proêmio da *Iliada* e de, a partir desta, o poeta buscar definir uma *aitía* por meio da interrogativa “Τίς τάρ σφωε θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι;”. Em contraste, o proêmio da *Odisséia* não dispõe de uma *arkhé* explícita; τῶν ἀμόθεν γε, θεά, θύγατερ Διός, εἰπὲ καὶ ἡμῖν (v. 10: “disso, então, de algum ponto, Deusa, filha de Zeus, conta-nos também”), longe de demarcar um princípio, poderia abarcar a pluralidade de experiências vivenciadas por Ulisses e a “complexidade da situação em Ítaca”, como afirma Race. Nas *Histórias*, se considerarmos a composição circular, ou a “pedimental composition” como conceitua Myres (1953, p. 81),<sup>29</sup> no

and (μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλέα γένηται”).

<sup>28</sup> Race (1992, p. 23) aponta também a similaridade entre a épica e a poesia hesiódica. Na *Teogonia*, como destaca o classicista, a forma πρῶτον aparece quatro vezes no proêmio para indicar pontos de partida (versos 34, 44, 108, 113), nos versos que encerram o proêmio e no que marca o início da narrativa da cosmogonia tem-se: ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι Ολύμπια δώματ' ἔχουσαι / ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἶπαθ', ὅτι πρῶτον γένετ' αὐτῶν. / ἦτοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ' (v.114-116: “Dizei-me isso, Musas, que tende Olímpias moradas / desde a origem, e dize o que primeiro deles surgiu. / Primeiramente surgiu o Caos”).

<sup>29</sup> Como sublinha Immerwahr (1986 [1966], p. 54), a composição anelar (*ring composition*) não deve ser confundida com composição circular, ou *pedimental composition*, como denomina Myres, que é mais regular e não fundamentada somente em repetições verbais. Para *ring composition*, cf. Immerwahr, (1986, p. 54-58).



final do dito “proêmio estendido”, Heródoto parece definir uma *αἰτίη* e delimitar o ponto de partida de seu relato, que consiste precisamente no *lógos* de Creso:

Ταῦτα μὲν νυν Πέρσαι τε καὶ Φοίνικες λέγουσι. Ἐγὼ δὲ περὶ μὲν τούτων οὐκ ἔρχομαι ἐρέων ὡς οὕτως ἢ ἄλλως κως ταῦτα ἐγένετο, τὸν δὲ οἶδα αὐτὸς πρῶτον ὑπάρξαντα ἀδίκων ἔργων ἐς τοὺς Ἕλληνας, τοῦτον σημήνας προβήσομαι ἐς τὸ πρόσω τοῦ λόγου.

Isso, precisamente, dizem persas e fenícios. Eu, sobre tais acontecimentos, não vou dizer que ocorreram assim ou de outro modo, mas, após indicar o que eu próprio sei ter sido o primeiro a iniciar atos injustos contra os gregos, prosseguirei no meu relato. (*Histórias*, I.5,3)

Quer tenham sido compostas posteriormente à redação final da obra, quer desde o princípio de sua elaboração, as linhas 1-5 de abertura das *Histórias* dão conta do vasto projeto do historiador, e se assentam perfeitamente na pluralidade de *lógoi* que constituem sua obra.<sup>30</sup> O dito “proêmio em sentido estrito”, de “caráter vago e enigmático” como qualificou Darbo-Peschanski (1998, p. 223), encaixa-se, como proposição introdutória, nas diversas narrativas que compõem a obra de Heródoto, sobretudo, por seu fundo axiológico. Considerando-se essa possibilidade, e levando em conta as possíveis apresentações públicas das *Histórias*, seria plausível pensar na composição de um “proêmio” que permitisse certa mobilidade no conjunto da obra, cabendo como introdução a

<sup>30</sup> Sobre a composição das *Histórias*, são longos os debates que dividiram “analistas” e “unitaristas”, influenciados pela dita “questão homérica” acerca da gênese e natureza das epopeias de Homero. Muito se discutiu se as *Histórias* seriam fruto de um plano unificado ou de uma reunião de relatos, escritos em momentos diversos e posteriormente costurados em um todo. Como pontua Caballero López (2005, p. 67), o problema reside no fato de que Heródoto dedica seis livros inteiros às narrativas de formação do império persa e às descrições dos povos que o integram até chegar aos conflitos das cidades gregas da Ásia Menor. Só nos últimos três livros o historiador trata propriamente do propósito anunciado no proêmio, a guerra entre gregos e bárbaros. Um dos mais importantes estudiosos da historiografia grega, Felix Jacoby, acreditou que Heródoto começara sua obra com os relatos geográficos e etnográficos, aos quais aos poucos ia incluindo as histórias locais de seus territórios (JACOBY, 1949). Os estudos recentes tendem para a visão unitarista da obra, baseados, sobretudo, nos trabalhos de Henry Immerwahr, em especial *Form and thought in Herodotus* (IMMERWAHR, 1986 [1966]), no qual o helenista examina a estrutura dos episódios das *Histórias* e o modo como se integram em um todo orgânico na obra. Carolyn Dewald e John Marincola, em sua introdução ao *The Cambridge Companion to Herodotus*, resumem as diversas posições teóricas e os pontos de vista defendidos por estudiosos da obra de Heródoto desde inícios do séc. XX (DEWALD; MARINCOLA, 2006, p. 1-12).

quaisquer das passagens que fossem levadas a uma audiência. Se por um lado a etiologia das guerras entre gregos e bárbaros figura como temática primeira da *historiês apódexis* que se anuncia com o proêmio, por outro, as finalidades apresentadas em seu ato performativo fazem expandir todo o conteúdo a ser apresentado, podendo ir além da noção de *aitte* perquirida pelo historiador. O livro II, que trata do Egito, que Heródoto, pesquisador viajante, conheceu por meio da *ópsis* e da *akoé*, evidencia, em sua longa descrição etnográfica e geográfica, os *érga mégala kai thomastá*, sobretudo em sua primeira parte (II.2-98), mas também os *genómena ex anthrópon*, nas narrativas das dinastias faraônicas (II.99-182).

As traduções do proêmio herodotiano são bons índices para a apreciação das suas diversas leituras. Nelas, as interpretações semânticas e mesmo sintáticas se colocam com bastante clareza, expondo ênfases e tendências. Por essa razão, comento algumas dessas traduções, selecionadas pelo critério de relevância em relação à circulação.

José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva, ambos professores catedráticos da Universidade de Coimbra, em suas traduções costumam primar pela proximidade com o original. Assim, pois, traduzem o proêmio:

Esta é a exposição das investigações de Heródoto de Halicarnasso, para que os feitos dos homens se não desvançam com o tempo, nem fiquem sem renome as grandes e maravilhosas empresas, realizadas quer pelos Helenos quer pelos Bárbaros; e sobretudo a razão por que entraram em guerra uns com os outros.

As opções dos helenistas portugueses são: *ἀπόδειξις* por “exposição”; *γενόμενα* por “feitos”; *ἐξ ἀνθρώπων* é entendido como um adjunto nominal em genitivo (omitindo-se, assim, o peso da preposição *ἐξ*); *ἔργα* é traduzido por “empresas” (em detrimento da tradicional interpretação por “obras”); *κλέος* é compreendido como “renome”. O mais curioso, contudo, é a opção para a problemática expressão *τά τε ἄλλα*, entendida como equivalente de algo como *μάλιστα*.

Mais livre e, portanto, distante do texto grego é a tradução indireta de Brito Broca, que até pouco tempo era a tradução em

língua portuguesa mais difundida. Brito Broca, cronista e contista da *Belle Époque* carioca, criou uma *persona* autoral, Alceste, baseado no personagem misantropo de Molière, e por essa *persona* assinava suas crônicas diárias nos jornais, nas quais primava por exibir uma erudição que pretensamente o destacaria de seus rivais literários. Sua tradução de Heródoto muito provavelmente fazia parte desse projeto de *persona* erudita, e, conquanto indireta, marcou profundamente não só a apreciação do “pai da História”, como também todo o ensino de História Antiga nos colégios e universidades. Das várias edições que teve essa tradução, foi pela Coleção Clássicos Jackson que ela mais circulou, ao lado das traduções dos épicos por Odorico Mendes, autor pré-romântico. Eis a sua tradução do proêmio:

Ao escrever sua História, Heródoto de Halicarnasso teve em mira evitar que os vestígios das ações praticadas pelos homens se apagassem com o tempo e que as grandes e maravilhosas explorações dos Gregos, assim como as dos bárbaros, permanecessem ignoradas; desejava ainda, sobretudo, expor os motivos que os levaram a fazer guerra uns aos outros.

Brito Broca, como se vê, ousa uma distância do texto que chega mesmo a eliminar por completo qualquer ideia que lembre a *apódexis*. Em lugar disso, propõe uma inversão dos costumes relativos à tradução de Heródoto que procuram evitar a opção por termos relacionados à escrita, preferindo-os nas traduções de Tucídides.<sup>31</sup> Τὰ γενόμενα foram traduzidos por “ações realizadas”, e ο ἐξ ἀνθρώπων, por um

<sup>31</sup> Sobre esse tema, há o trabalho de Sandra Rocha, “Interferências da tradução: percepções sobre a oralidade e escrita no século V a.C.”, apresentado no III Seminário do Núcleo de Estudos Clássicos da Universidade de Brasília (UnB, jun. 2010), ainda inédito, mas no prelo. Nesse trabalho, a partir de um estudo das traduções da obra de Heródoto e Tucídides, a autora mostra como o vocabulário referente ao campo da escrita (συγγράφω, γράφω, συγγραφή) recebe tratamento diversificado por parte dos tradutores, que tendem a traduzi-lo, no caso das *Histórias*, por “descrever, dizer, declarar, mencionar”. Assim, nota-se uma inclinação à oralidade em Heródoto, em contraste com a “escrita” tucididiana. Cf. ainda Rocha (2008, p. 65-66): “After all these examples, one should not feel surprised when Herodotus takes a more straightforward step to reveal himself within a process of writing, as in I.93.1 (Θώματα δὲ γῆ [ἦ] Λυδῆ ἐς συγγραφὴν οὐ μάλα ἔχει). Doubtless, Herodotus is engaged into writing a *logos* (συγγραφή) and taking part in a tradition of people who know meaningful events that should be left for posterity. Since they have access to all this supply of knowledge, they are entitled to select what is worthy of being kept. Here more than anywhere else, Herodotus shows himself very conscious of the nature of his account as far as a mode of communication is at play. Although this is not too important for him, the *Histories* are a συγγραφή”.

agente da passiva. Ἔργα foram traduzidos por “explorações”; ἀκλεᾶ, por “ignorados”. A expressão τὰ τε ἄλλα também é traduzida por “sobretudo”.

Jaime Berenguer Amenós, na prestigiosa edição da *Alma mater*, com texto bem estabelecido com tradução espelhada, oferece a seguinte interpretação:

He aquí la exposición de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso, para que ni los hechos de los hombres con el tiempo queden olvidados, ni las grandes y maravillosas hazañas realizadas así por griegos como por bárbaros queden sin gloria; y entre otras cosas, las causas por las cuales guerrearon entre sí.

Sua tradução exemplar e paradigmática é bem ancorada no texto e destaca-se das demais por não atribuir valor adverbial à expressão τὰ τε ἄλλα, mas associá-la à αἰτίη, sem, contudo, deixar claro sua interpretação sintática acerca do verbo que regeria αἰτίη. Parece que o tradutor tentou passar à língua de chegada um certo anacoluto que, no entanto, sugere que tanto τὰ τε ἄλλα quanto αἰτίην estejam ligados idealmente a ambos os “(ὡς)μὴ γένηται”.

Em tradução mais recente, também para o espanhol, Arturo Ramírez Trejo parece entender τὰ τε ἄλλα como uma extensão quantitativa de ἔργα, como, de resto, faz Amenós:

Es ésta una exposición de la investigación de Heródoto de Halicarnaso, a fin de que ni lo realizado por los hombres se desvanezca con el tiempo, ni queden sin gloria las obras grandiosas y admirables, recogidas unas por los griegos y otras por los bárbaros; y también otra cosa por qué causa guerrearan unos contra otros.

A célebre tradução publicada pela Association Guillaume Budé, das Edições *Les Belles Lettres*, é assinada por Philippe-Ernest Legrand, também responsável pelo estabelecimento do texto. Eis sua tradução:

Hérodote de Thourioi expose ici ses recherches, pour empêcher que ce qu'ont fait les hommes, avec le temps, ne s'efface de la mémoire et que de grands et merveilleux exploits, accomplis tant par les Barbares que par les Grecs, ne cessent d'être renommés; en particulier, ce qui fut cause que Grecs et Barbares entrèrent en guerre les uns contre les autres.

Legrand interpreta os γένομενα como “feitos” e mais uma vez o sintagma ἐξ ἀνθρώπων é tomado por complemento verbal (traduzido pelo sujeito ideal do sintagma *ce qu' ont fait*). A expressão τὰ τε ἄλλα é traduzida por *en particulier*, o que lhe dá evidente contorno adverbial.

A tradução que Godley propõe, em 1975, traz uma interpretação sintática inovadora para ἐξ ἀνθρώπων, ligando o sintagma a ἐξίτηλα:

What Herodotus the Halicarnassian has learnt by inquiry is here set forth: in order that so the memory of the past may not be blotted out from among men by time, and that great and marvellous deeds done by Greeks and foreigners and especially the reason why they warred against each other may not lack renown.

A construção “in order thar so the memory of the past may not be blotted out from among men” sugere uma subtração da memória humana comum. De todas as traduções analisadas, esta é a única que desvincula ἐξ ἀνθρώπων de γενόμενα.

O tradutor também anglófono Andrea Purvis, em 2009, tem uma postura mais tradicional na leitura do próêmio:

Herodotus of Halicarnassus here presents his research so that human events do not fade with time. May the great and wonderful deeds – some brought forth by the Hellenes, others by the barbarians – not go unsung; as well as the causes that led them to make war on each other.

O que se pode notar em destaque nessa tradução é o uso do termo *unsung* (não cantado/celebrado), como alternativa de leitura para ἀκλεᾶ, que aproxima a historiografia de Heródoto da poesia. Sua interpretação de τὰ τε ἄλλα é adverbial: *as well*.

No século XIX, Larcher publicara uma tradução de Heródoto que teve grande circulação, presente em todas as bibliotecas que já existiam então. Nela, Larcher dissolve o problema sintático que ronda o termo αἰτίη, acrescentando o verbo *développer*:

En présentant au public ces recherches, Hérodote d'Halicarnasse se propose de préserver de l'oubli les actions des hommes, de célébrer les grandes et merveilleuses actions des Grecs et des Barbares, et, indépendamment de toutes ces choses, de développer les motifs qui les portèrent à se faire la guerre.

Para a tradução de τὰ τε ἄλλα, Larcher propõe a locução adverbial *indépendamment de toutes ces choses*, conquanto pese a dificuldade que se possa ter para compreender, no texto grego, esse *indépendamment*.

Uma tradução indireta que teve e tem larga utilização acadêmica e vasta circulação literária no Brasil é a de Mário da Gama Kury. Sua tradução parece acompanhar as opções de Godley, sobretudo em relação à associação entre ἐξ ἀνθρώπων e ἐξίτηλα. Nota-se claramente ali uma insistência na ideia de memória, à qual é reduzido o conceito de κλέος:

Os resultados das investigações de Heródotos de Halicarnassos são apresentados aqui, para a que a memória dos acontecimentos não se apague entre os homens com o passar do tempo, e para que feitos maravilhosos e admiráveis dos helenos e dos bárbaros não deixem de ser lembrados, inclusive as razões pelas quais eles se guerrearam.

Essa tradução parece também desconsiderar o sentido de μέγала, preferindo uma equivalência que poderia ser relativa a θωμιαστά, como é, de fato, no termo “admiráveis”. Parece, por fim, não atender aos ditames sintáticos vernáculos a construção “guerrear-se”.

Das traduções que foram analisadas, a mais ousada é a de André Sauge (1992), que, em sua tese de Doutorado intitulada *De l'épopée à l'histoire: Fondament de la notion d'histoire*, ao citar o proêmio de Heródoto, propõe a seguinte leitura:

Par l'exposé que voici, Hérodote d'Halicarnasse fait attester, entre autres choses, pour quelle demande de satisfaction Grecs et non-Grecs sont entré en guerre; ainsi fait-il cet exposé dans des conditions où l'on peut attendre que sera préservé des effets du temps ce qui est né des hommes et que les grandes oeuvres et actions, étonnantes, par lesquels Grecs et non-Grecs se sont illustrés, ne tomberont pas dans l'oubli.

Sauge subordina todas as motivações alegadas da ἀπόδειξις à αἰτίη (traduzida por *demande de satisfaction*) e secundariza a expressão τὰ τε ἄλλα (traduzida por *entre autres choses*). Sua proposta obriga o texto em língua de chegada a posicionar a αἰτίη no início do proêmio. A ideia de Sauge consiste em supor que αἰτίη é regida por um suposto verbo que, em sua tradução, figura como *attester*.

É inegável que o proêmio de Heródoto faz ecoar a épica homérica no que tange, sobretudo, à intenção de preservação da memória e de atribuição de *kléos*. O propósito anunciado da apresentação da *historiē* parece ainda dialogar com outras formas proemiais da poesia e da história. Na exposição do porquê da guerra, na narrativa seguinte ao proêmio, o historiador refaz um percurso bem conhecido de seu público, ouvinte ou leitor, que o aproxima dos relatos tão correntes, desde a épica, dos raptos de mulheres, mas logo em seguida distancia-se dele, ao referir Cresos como o primeiro “responsável” pela guerra.

Essa herança homérica tem sido ressaltada por diversos autores desde a Antiguidade. Uma inscrição de Salmacis, datada do séc. II a.C., em um de seus dísticos elegíacos apresenta-nos Heródoto, no catálogo dos famosos autores de Halicarnasso, como a prosa de Homero no campo da História (Ἡρόδοτον τὸν πεζὸν ἐν ἱστορίαισιν Ὀμηρον/ ἤρσοεν [...] v. 43-44; “[Halicarnasso] semeou Heródoto, o Homero da prosa na História”); Pseudo-Longino, no *De sublimitate*, ao tratar da imitação, diz-nos que Heródoto, e antes dele Estesícoro e Arquíloco, foi “o mais homérico” (μόνος Ἡρόδοτος Ὀμηρικώτατος ἐγένετο; Στησίχορος ἔτι πρότερον ὃ τε Αρχίλοχος, πάντων δὲ τούτων μάλιστα ὁ Πλάτων, XIII, 3. 1-3; “Somente Heródoto foi o mais homérico? Estesícoro ainda antes dele e Arquíloco, e mais do que estes todos Platão”); Dionísio de

Halicarnasso, na *Epistola Ad Pompeium Geminum*, nos diz que Heródoto fora um ávido admirador de Homero (ποικίλην ἐβουλήθη ποιῆσαι τὴν γραφὴν Ὅμηρου ζηλωτῆς γενόμενος, III, 11; “ele desejou tornar sua escrita variada, tendo sido um admirador de Homero”).

No entanto, a *apódexis* herodotiana parece não dever sua dicção somente a Homero, mas também dialogar com escritos sofisticos e hipocráticos de seu tempo (THOMAS, 2002), podendo ser entendida como um modo de apresentação e organização de um saber que se constrói, no caso de Heródoto, a partir de uma *historié*.



## Capítulo 4

# Heródoto e o Egito: considerações sobre o livro II – Euterpe

*Maria Aparecida de Oliveira Silva*

### Estrutura do livro II

O Egito é o tema central do relato herodotiano contido no livro II de suas *Histórias*. A estrutura narrativa desse livro é composta por duas grandes temáticas, com subdivisões bastante conhecidas pelos especialistas em historiografia antiga. A primeira parte trata mais da descrição geográfica do território (II, 1-98), enquanto a segunda tece uma descrição histórica do Egito (II, 99-182). Ambas as partes estão subdivididas em tópicos com temáticas distintas. Na parte reservada à descrição geográfica do Egito, encontramos uma breve introdução ao tema (II, 1-4), a descrição da sua geografia física (II, 5-34), alguns dados etnográficos (II, 35-98), relatos sobre seus costumes religiosos (II, 37-64), a zoologia dos animais sagrados (II, 65-76) e descrições sobre a vida cotidiana e técnica dos egípcios (II, 77-98). Já a segunda parte, reservada às crônicas e histórias, contém episódios e anedotas

dos reis<sup>1</sup> antigos (II, 99-141) e dos reis recentes<sup>2</sup> (II, 147-182) (KIMMELL-CLAUZET, 2013, p. 18-19).

As informações coletadas por Heródoto advêm de suas observações, dos relatos herdados da tradição oral da Hélade e de suas investigações junto aos egípcios, em especial entre os seus doutos sacerdotes. Os conhecimentos adquiridos junto aos sacerdotes por Heródoto proporcionaram-lhe o conhecimento até mesmo da sua genealogia, conforme lemos neste relato:

Anteriormente, quando Hecateu, o historiador em prosa,<sup>3</sup> esteve em Tebas, e estabeleceu a sua própria genealogia remontando sua ascendência a um deus até décima geração, os sacerdotes de Zeus fizeram o mesmo para ele e para mim, porque não havia estabelecido a minha própria genealogia. Depois de terem me levado para o interior do santuário do templo, que era grande, enumeravam e mostravam estátuas colossais de madeira que eram tantas quantos os sacerdotes que me disseram isso; pois cada um dos chefes dos sacerdotes coloca neste mesmo lugar uma estátua sua na época em que está vivo; então, enquanto os sacerdotes estavam enumerando-as e mostrando-as para mim, eles apontavam de quem cada um deles era filho e o seu pai, e mostraram-me a estátua do mais antigo morto, passando por todos, até que eles me mostraram todas as suas. E quando Hecateu estabeleceu sua própria genealogia e a remeteu até o décimo sexto antepassado a um deus, os sacerdotes não aceitaram que a dele fosse a de um homem de origem divina e estabeleceram uma genealogia contrária a esses números. E eles estabeleceram uma genealogia contrária assim: porque eles

<sup>1</sup> Sabemos que o Egito era governado por faraós, mas Heródoto utiliza o termo *tyrannos* (τύραννος), habitualmente traduzido por tirano, porque indica uma soberania no exercício do poder. Percebemos aqui que o autor atribui o título ao persa tendo como modelo a tirania, o regime político dos helenos anterior ao governo democrático que ele vivencia. No entanto, vemos que Heródoto se serve também do vocábulo *basileis*, que significa rei, para se referir aos soberanos persas. Por exemplo, no capítulo 7 do livro I, ele afirma que Candaules era “tirano dos sardianos”, *tyrannos Sardíon* (τύραννος Σαρδίων); já no final desse mesmo capítulo, relata que Candaules foi o último “rei dos Heraclidas”, *Heraclidean basileis* (Ἡρακλειδῶν βασιλεύς). Para mais informações sobre a visão herodotiana da tirania, cf. Ferrill (1978, p. 385-398).

<sup>2</sup> Há dois textos interessantes que tratam da análise das descrições que Heródoto tece sobre os faraós egípcios, demonstrando suas incongruências e contribuições; cf. Quack (2013, p. 65-88; 2009, p. 154-186).

<sup>3</sup> Heródoto cita neste texto o termo *λογόγραφος*, *logógrafos*, que optamos por traduzir como “historiador em prosa”, mas que também pode ser vertido como “logógrafo” ou como “escritor de discursos”.

chamam cada uma das estátuas colossais de *Píromin*<sup>4</sup> nascido de um *Píromios*, e eles não se remetem nem a um deus nem a um herói (*Histórias*, II, 143).

Heródoto obteve grande parte das informações contidas em seu relato deste modo (MOYER, 2002, p. 70-90) e, em razão disso, o livro II de suas *Histórias* é conhecido também como *Investigações*, no sentido da investigação pela inquirição, pela indagação que se apresenta como argumento para a narrativa de todo este livro (DEMONT, 2009, p. 179-180).

## O Egito

O livro II das *Histórias*, de Heródoto, traz uma das mais conhecidas afirmações sobre o Egito, “O Egito é uma dádiva do rio” (ἡ Αἴγυπτος [...] δῶρον τοῦ ποταμοῦ; II, 5), que resume a temática principal desenvolvida por Heródoto neste livro: o Egito – mais precisamente a região do vale do rio Nilo. Heródoto inicia sua narrativa após a morte de Ciro, o rei da Pérsia, em 530 a.C., que foi sucedido por seu filho Cambises (II, 1), cuja primeira ação foi reunir os povos submetidos ao seu reino e organizar uma expedição militar contra o Egito. Em seguida, Heródoto relata o episódio em que Psamético quis saber quem eram os primeiros homens nascidos na terra. Segundo Heródoto, como Psamético não conseguiu essa informação, concebeu o seguinte plano:

Entregou duas crianças recém-nascidas, vindas de homens encontrados ao acaso, para um pastor protegê-las entre os seus rebanhos. Quanto à sua criação, era esta: ordenou que nenhuma palavra fosse emitida na frente delas, e que fossem deixadas em uma tenda solitária, por conta de si mesmas, e que lhes trouxessem umas cabras na hora certa, para que as alimentassem com seu leite, e que lhes provessessem do restante. E Psamético fez e ordenou isso porque queria ouvir as crianças, que soltavam gritos ininteligíveis e inarticulados, para saber qual a primeira palavra que pronunciaríamos. Então, essas coisas aconteceram de fato. Porque o pastor executou essas coisas

---

<sup>4</sup> O termo utilizado por Heródoto em grego é *πίρωμιν*, que significa “nobre e honesto”, o que em egípcio é o equivalente à expressão grega *καλὸς καὶ ἀγαθός*.

na sua rotina diária, transcorrido um tempo, quando ele abriu a porta e entrou, ambas as crianças correram em sua direção, estenderam-lhes as mãos e pronunciaram a palavra *békos*. [...] Depois de ouvi-las, procurou saber sobre quais homens chamavam algo de *békos*, após ter-se informado, descobriu que era como os frígios chamavam o seu pão. Assim, os egípcios reuniram-se e concluíram sobre esse fato que os frígios eram mais antigos que eles (*Histórias*, II, 2).

Esse episódio narrado por Heródoto revela o conteúdo maravilhoso de sua obra, que mescla mito e história, que atuam como elementos complementares, não excludentes. É interessante perceber ainda que o historiador não se limita a registrar uma única versão dos fatos; logo em seguida ao referido relato, traz a versão de gregos e outras que ouvira. Para legitimar seu relato, Heródoto afirma que busca suas informações junto aos sacerdotes, pois esses são reconhecidamente detentores de um saber singular entre os egípcios (LURAGHI, 2002, p. 138-160). Outra característica de sua narrativa é que Heródoto conversa com o seu leitor e declara em qual das versões apresentadas ele acredita ou não; mesmo nos relatos perante os quais se manifesta em dúvida, assim mesmo, ele se posiciona. No entanto, o historiador não apenas afirma em qual acredita como também procura comprovar, por meio da observação, ou do ouvir dizer, ou ainda por meio de alguma outra fonte, o porquê de sua decisão. Conforme lemos a seguir:

Então, a respeito da criação dessas crianças, costumavam dizer tantas outras coisas. Ouvi ainda outros acontecimentos em Mênfis, quando fui para os colóquios com esses sacerdotes de Hefesto; além disso, quando me dirigi a Tebas e a Heliópolis por causa dessas informações, porque queria saber se concordavam com os relatos ouvidos em Mênfis; pois os heliopolitanos dizem que são mais conhecedores das histórias do seu país que os egípcios (*Histórias*, II, 3).

Portanto, vemos que Heródoto não se detém a um só relato, que realiza o trabalho de pesquisador, um investigador dos fatos, sem

que a sua primeira informação seja prontamente aceita. Então, a sua investigação serve de base para que o nosso historiador forme a sua opinião e emita o seu parecer. Com essa metodologia, Heródoto segue sua narrativa relatando as habilidades astronômicas egípcias que o levaram a descobrir os ciclos dos anos (II, 4), os seus conhecimentos geométricos que lhes propiciaram o conhecimento de seu próprio território e o desenvolvimento da geografia entre eles (II, 5). No entanto, o historiador não descreve toda a região do Egito. Nos capítulos seguintes, faz uma descrição geográfica de todo o vale do rio Nilo, de sua planície, de suas cheias, das condições de navegação desde o mar, passando pelo seu Delta, até o seu interior, o que proporciona ao leitor conhecer sua geografia e compreender muitos hábitos e costumes dos egípcios, como o de comer peixes, o da fabricação do papiro, o da ingestão da flor de lótus, entre outros.

As origens dos deuses egípcios também são relatadas por Heródoto sob a perspectiva de que os helenos assimilaram seus nomes e cultos. Tal percepção herodotiana seria duramente criticada séculos depois por Plutarco de Queroneia:

E que os gregos aprenderam com os egípcios as procissões e os festivais e a venerar os doze deuses; que Melampo aprendeu o nome de Dioniso com os egípcios e o ensinou ao restante dos gregos; que tanto os mistérios como os ritos de Deméter foram trazidos pelas filhas de Dânao do Egito. Também afirma que os egípcios se flagelavam e choravam por um deus que ele prefere não nomear, mas manter-se em silêncio sobre os assuntos divinos. Com relação a Hércules e Dioniso, quando declara que os egípcios os veneram como deuses antigos e os gregos como homens envelhecidos, de modo algum revela o mesmo cuidado. E afirma que o Hércules egípcio origina-se da segunda geração dos deuses e que o Dioniso, da terceira, porque têm princípio de gênese e não são eternos. Mas igualmente os declara deuses e crê que se deve fazer-lhes oferendas como aos heróis e mortais, mas não sacrificar como aos deuses. Isso também foi dito sobre Pan, alterando as devoções e purezas dos assuntos sagrados dos gregos com as imposturas e ficções dos egípcios (Plutarco, *Da Malícia de Heródoto*, 857C-E).

Por essas e outras afirmações, Plutarco chama Heródoto de filobárbaro, (φιλοβάρβαρος), ou um simpatizante dos bárbaros. Em parte, tal afirmação se deve a estas afirmações herodotianas:

E a respeito de Hércules, ouvi o seguinte relato: que ele era um dos doze deuses. Mas outro relato a respeito de Hércules, que os helenos conhecem, em parte alguma do Egito eu pude ouvir. Ainda que certamente o nome de Hércules não foi transmitido pelos helenos, mas, sem dúvida, os helenos que o adquiriram dos Egípcios, e esses helenos colocaram o nome de Hércules no filho de Anfítrio, tenho muitas e outras evidências de que isso foi desse modo, e ainda no seguinte acontecimento, que ambos os pais desse Hércules, Anfítrio e Alcmena, eram naturais desde a sua origem do Egito, e por isso os egípcios dizem que não conhecem os nomes nem de Posídon nem dos Dióscuros, e que esses deuses não são aceitos por eles entre os seus outros deuses (*Histórias*, II, 43).

Heródoto ainda desacredita a versão dos helenos sobre a origem autóctone dos seus deuses, afirmando que “os helenos contam muitos e diferentes fatos sem reflexão” (II, 45). E nosso historiador ainda tece um longo relato sobre as origens egípcias dos deuses helenos, bem como a utilização de seus ritos, procissões e sacrifícios em honra deles. Depois de relatar suas origens, a religião e as práticas religiosas dos egípcios, Heródoto ocupa parte significativa de sua narrativa com a descrição dos sacerdotes egípcios, como ocorre a sua escolha, qual tipo de sua vestimenta e o seu tratamento na sociedade, que os agraciava com muitos privilégios. Os templos também merecem especial atenção de Heródoto pela sua variedade, suntuosidade e importância, e o relato herodotiano segue com a descrição de alguns hábitos peculiares aos egípcios, como o de os jovens darem preferência aos idosos em seus caminhos, levantarem-se quando eles adentram em um recinto (II, 80). Heródoto ainda chama a atenção para a prática da adivinhação<sup>5</sup> (II, 89) e da medicina entre os egípcios (II, 84).

<sup>5</sup> Há um interessante artigo redigido por Jambon no qual ele discorre sobre a visão herodotiana dos rituais divinatórios dos egípcios e de suas semelhanças e dissemelhanças com os dos helenos, levando em consideração que Heródoto afirma que esses rituais egípcios foram absorvidos pela Hélade (JAMBON, 2013, p. 145-166).

Embora Heródoto demonstre que práticas egípcias tenham sido adotadas pelos helenos, ele nos revela que o contrário também ocorreu, ou seja, os egípcios também adotaram costumes dos helenos, mas em menor intensidade, como depreendemos desse relato:

E eles evitam adotar costumes dos helenos, para dizer em uma palavra, não adotam de modo algum os costumes de nenhum dos outros homens. Portanto, os demais egípcios assim protegem-se disso. Mas há Quêmis, uma grande cidade da província de Tebas, próxima à Neapolis; nessa cidade existe um templo quadrado de Perseu, filho de Dânae, e em volta dele nasceram palmeiras; os vestíbulos do templo eram feitos de pedras muito grandes; sobre eles havia duas estátuas de pedra enormes colocadas de pé; nesse recinto sagrado existe um santuário, no qual existe uma estátua de Perseu colocado de pé. Esses quemitas dizem que Perseu aparece muitas vezes para eles nessa terra, que frequentemente ele está dentro do templo, e encontram uma sandália que ele calçava, que tem o tamanho de dois côvados; que, quando ele aparece, todo o Egito se torna abundante (*Histórias*, II, 91).

Com isso, Heródoto demonstra a diversidade cultural que havia no Egito, pois os povos habitantes do Delta não tinham as mesmas práticas e costumes dos das regiões pantanosas. Embora Plutarco chame Heródoto de filobárbaro, vemos que o historiador privilegia os helenos, quando afirma que os egípcios se recusavam a adotar hábitos de outros povos e, ao mesmo tempo, mostra que alguns destes (os egípcios) adotavam hábitos dos helenos, o que revela uma certa deferência ao povo da Hélade. E a narrativa herodotiana segue descrevendo os hábitos e as habilidades dos egípcios, arrolando seus governantes e suas construções, mostrando como uns queriam superar os outros na magnitude de seus templos, edifícios, pirâmides, canais e ilhas artificiais.

### **O compromisso com a verdade dos fatos**

É consenso entre os estudiosos que o segundo livro das *Histórias* apresenta a primeira crítica literária ocidental, quando Heródoto questiona a opção de Homero sobre o rapto de Helena – e o seu

argumento para a guerra entre helenos e troianos – com os seguintes argumentos:

E os sacerdotes relataram que essa foi a chegada de Helena até Proteu. Parece-me que também Homero conhecia esse relato; mas, porque este não era conveniente para a sua epopeia, ele utilizou o outro relato até o ponto em que lhe era permitido, mostrando que também conhecia essa história. E isso é evidente, conforme ele compôs na *Iliada* (e em nenhum outro verso ele se retrata) sobre o desvio de Alexandre, que, quando ele retornava trazendo Helena, de fato, foi desviado para outro território e que chegou a Sídón, na Fenícia. E é feita uma menção dele na *Aristeia* de Diomedes; e os seus versos dizem o seguinte:

*De onde vinham os véus de ricos bordados, trabalhos das mulheres sidônias, as que o próprio Alexandre, semelhante aos deuses, trouxe de Sídón, navegando pelo vasto mar, por seu percurso trazendo Helena de pai ilustre.*

E ainda faz menção ao isso na *Odisseia*, nos seus versos seguintes:

*Tal remédio sábio teve a filha de Zeus, eficaz, que lhe deu Polidama, esposa de Ton, uma egípcia, campos que lhe produzem inúmeros remédios, muitas misturas eficazes e outras muitas nocivas.*

E Menelau diz a Telêmaco estes outros versos:

*No Egito, ainda ali os deuses me detinham, embora ansiasse retornar, visto que não lhes sacrificar os cem bois perfeitos.*

Em tais versos, é evidente que ele conhecia o desvio de Alexandre para o Egito; pois a Síria faz fronteira com o Egito, e os fenícios, os que são de Sídón, habitam na Síria. (*Histórias*, II, 116)

Heródoto ainda discute essa questão até o capítulo 120, e é interessante perceber que há uma tradição oral que sustenta a versão dada por nosso historiador; basta consultar a peça *Helena*, de Eurípides, na qual o tragediógrafo compôs a seguinte fala para a rainha espartana:



Após abandonar os estábulos do Ida, Páris  
foi a Esparta para se apossar do meu leito.  
Hera, inconformada por não ter vencido as deusas,  
encheu de ar o meu leito com Alexandre,  
e não me concede, mas a minha assemelhada  
imagem, inflada pelo vento celeste, ofertando-a ao filho  
do rei Príamo; que acredita me ter,  
vã opinião, não me tinha. Por sua vez, os desígnios  
de Zeus resultam nestes males:  
trouxe a guerra à terra dos helenos  
e aos frígios infelizes, para que aliviasse a mãe terra  
do grande número da massa dos mortais,  
e tornasse famoso o mais poderoso da Hélade.  
Eu não fui o pretexto para a força dos frígios,  
e o meu nome, um prêmio da lança aos helenos.  
Hermes tomando-me em volutas do éter,  
por nuvens escondida – pois Zeus não me  
ignorou – alojou-me neste palácio de Proteu,  
escolhendo o mais sensato de todos os mortais,  
para que preservasse incólume o leito para Menelau.  
(Eurípides, *Helena*, v. 29-48)<sup>6</sup>

Portanto, vemos que Heródoto em momento algum desmerece o enredo de Homero, apenas mostra ao leitor que o poeta não está preocupado com a verdade, mas com a verossimilhança da sua epopeia. Lembramos que o raciocínio herodotiano nos conduz a Aristóteles, *A Poética*, 1451a, na qual o filósofo afirma que a composição poética segue seu enredo “conforme a verossimilhança ou a necessidade” (κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον). Assim, Heródoto diferencia o seu relato da narrativa homérica, pois, embora o seu relato tenha como objetivo narrar as guerras entre helenos e persas, como Homero fez com a Guerra de Troia, o seu compromisso é com a verdade dos fatos, por meio da investigação,<sup>7</sup> não por conveniência poética. Mesmo com essa diferenciação estabelecida por Heródoto quanto ao seu compromisso com a investigação pela busca da verdade – dado que não ocorre em Homero por conta de sua finalidade poética, não histórica –, existem, conforme Mansour, muitos pontos de contato entre a obra herodotiana e

<sup>6</sup> Tradução da autora.

<sup>7</sup> Consultar o prólogo do livro I – *Clio*, das *Histórias* de Heródoto.

a homérica que não se restringem apenas à temática da guerra. A autora demonstra que a linguagem de Heródoto em muito se aproxima da de Homero, tanto no estilo quanto na sintaxe (MANSOUR, 2013, p. 45-61).

## Conclusões

Não por acaso, Heródoto tornou-se uma das mais importantes fontes para o estudo do Egito faraônico, sendo o seu livro II importante não apenas para os que estudam a escrita historiográfica antiga como para os egiptólogos. Pelo “discurso simples e fácil de Heródoto” (τοῦ Ἡροδότου καὶ ἡ λέξις ὡς ἀφελῆς καὶ δίχρα πόνου), como afirma Plutarco em *Da Malícia de Heródoto* (845E), sua obra também é acessível a todos os leitores. A sua escrita fascina o leitor pelo seu conteúdo descritivo das edificações de templos religiosos, estátuas, muralhas, portas e portões, ilhas artificiais, canais e pirâmides, e outros tipos de construções realizadas no antigo Egito. Grande parte de suas informações são oriundas de relatos orais, aos quais o historiador confere autoridade por terem sido feitos por sacerdotes dos templos mais renomados do Egito,<sup>8</sup> por homens que são tratados como detentores de uma memória coletiva, pois conhecem profundamente a história de seu povo (MURRAY, 2013, p. 16-44).

Heródoto descreve ainda as paisagens do Egito, os seus vales, suas planícies, seus rios, trazendo ao leitor recursos imagéticos para que trace um desenho dessas paisagens em sua mente. Os mitos e os deuses também merecem descrições e reflexões peculiares de nosso autor, que estabelece paralelos com outros povos, em particular, com os habitantes da Hélade, nome dado pelos antigos ao que hoje chamamos de Grécia. Os costumes e os hábitos dos antigos egípcios constituem uma obra à parte, pois o historiador retrata suas vestimentas, que variam conforme as cerimônias, apresenta-nos aspectos particulares de sua sociedade – como sua hierarquia social, suas regras de casamentos –, as atividades manuais, do pastoreio, enfim, Heródoto descreve um Egito que envolve e encanta o seu leitor, como um aedo dos fatos.

<sup>8</sup> Tal metodologia é empregada por Heródoto na sua narrativa sobre o reinado de Cambises, que Payen tem como estudo de caso para analisar o périplo de Heródoto à procura de suas informações sob a perspectiva dos elementos arcaicos dos gêneros literários dos helenos (PAYEN, 1990, p. 527-550).

## **Capítulo 5**

### **Heródoto arqueólogo: tesouros de Delfos e de outros lugares\***

*Sophie Montel*

Ele assinala as obras humanas que, em cada país, são particularmente dignas de atenção: templos, palácios, estátuas, ex-votos de todas as espécies, obras de arte ou objetos utilitários (LEGRAND, 1966, p. 42).

Historiador, etnógrafo, geógrafo e narrador de maravilhas, Heródoto também poder ser qualificado como arqueólogo, em função de seu interesse quanto aos vestígios do passado e sua história. Em suas *Histórias*, ele menciona os monumentos das cidades que visitou, bem como aqueles sobre os quais foi informado, e as obras de arte expostas nos santuários gregos de sua época. Sua visita ao santuário de Apolo, em Delfos, pode ser utilizada para compreender um pouco melhor a personalidade do historiador e seu interesse pelas obras de arte.

O santuário de Apolo em Delfos era considerado pelos gregos como o centro do mundo; ele se constituía em um dos lugares mais destacados, uma das mais notáveis localidades abertas à exposição (em

---

\* Tradução de Luiz Otávio de Magalhães (original em francês).

grego: *epiphanestatoi topoi*): a cada ano, muitos peregrinos e visitantes vinham a Delfos, para honrar Apolo pítico, para consultar o oráculo, ou, ainda, para assistir às *Pythia*, os jogos píticos, competição pan-helênica que, assim como os jogos olímpicos, acontecia a cada quatro anos. Os arqueólogos da Escola Francesa de Atenas realizam escavações em Delfos desde o final do século XIX: eles revelaram um grande número de vestígios que confirmam a prosperidade do santuário desde o período geométrico (Bommelaer, 1991; École Française d'Athènes, 1991). Porém, as construções e oferendas dos períodos arcaico e clássico são as mais bem conhecidas: justamente aquelas que Heródoto pôde observar ao visitar o santuário. Várias passagens das *Histórias* evocam, de maneira especial, as preciosas oferendas conservadas e expostas nas salas de tesouros construídas em Delfos desde o século VII a.C.

### Os tesouros de Delfos

O termo grego *thesauros* designa, inicialmente, algo que se deposita, que se guarda (o depósito, ou o conteúdo), antes de indicar o lugar em que se guarda (o recipiente); os gregos o empregavam para nomear uma caixa de oferendas, mas é comum o uso do termo tesouro para designar uma pequena edificação que conservava as oferendas: “uma edificação construída, geralmente em um santuário pan-helênico, por uma cidade que irá depositar neste ‘cofre de relíquias’ suas oferendas (que podem ser estátuas ou ex-votos de todos os tipos) à divindade, e que se constitui, em si mesma, uma oferenda”.<sup>1</sup>

“Um tesouro é um edifício consagrado em um santuário, tanto como uma oferenda como, ao mesmo tempo, um abrigo para oferendas”, resumiu G. Roux, um dos únicos historiadores-arqueólogos que se dedicou a investigar a distinção entre os tesouros, os templos e os outros tipos de edifícios presentes nos santuários (Roux, 1984, p. 153-171). Os tesouros são, em geral, ofertados para comemorar uma vitória militar ou esportiva, um acontecimento favorável para a cidade ofertante, “ou,

<sup>1</sup> Definição extraída de Ginouves (1998, p. 47).

simplesmente, para servir de testemunho público de prosperidade” (Roux, 1984, p. 154). Eles têm a aparência de um pequeno templo; se dividem, frequentemente, em duas partes: o vestíbulo e a sala principal. É comum encontrar-se tesouros com a fachada em dístico *in antis*, ou seja, com duas colunas à entrada do aposento principal, mas existem também outros modelos. Os tesouros foram edificadas entre os séculos VII e IV a.C., período que corresponde ao apogeu das cidades gregas.

Foram construídos trinta e quatro tesouros em Delfos; G. Roux propôs explicar o sucesso desta forma arquitetônica a partir da condição específica do santuário de Delfos, cuja gestão era conduzida por uma anfictionia:<sup>2</sup>

a cidade de Delfos [...] não inspirava, entre as demais cidades, o temor por ver uma rival se engrandecer demasiadamente enquanto consagravam oferendas de grande valor em um santuário que a ela pertencia; temor que, adicionado aos sentimentos de rivalidade e ciúmes, dissuadia tais cidades a construir tesouros no Istmo, dominado por Corinto, e em Neméia, dependente de Argos (Roux, 1984, p. 155).

Os tesouros de Delfos não foram coexistentes, uma vez que um grande número dentre eles, construídos na primeira metade do século VI, não sobreviveu às reformas que se seguiram à catástrofe de 548 a.C., ano em que o templo e uma parte do santuário foram devastados por um incêndio.

É importante salientar que as grandes inovações da arquitetura grega podem ser percebidas nos tesouros de Delfos; estas construções podiam ser distinguidas pelos ornamentos esculpidos, pelas características específicas de construção ou, ainda, pelo uso de mármore importado.<sup>3</sup> Porém, para a maior parte dos casos, não sabemos o que estes tesouros guardavam e as estátuas e oferendas preciosas que eles abrigavam permaneciam ocultas aos visitantes. Poucos foram os autores

<sup>2</sup> Organização colegiada adotada pelas comunidades que conduziam a gestão dos santuários de Deméter (em Termópilas) e de Apolo (em Delfos). A sede se localizava, originalmente, no santuário de Deméter em Pilos.

<sup>3</sup> Lembremos que, em Delfos, não havia mármore. Sobre o assunto, ver Jacquemin (2009, p. 711-713).

antigos que descreveram o que tiveram a oportunidade de ver; Heródoto está entre os autores que nos informam, de maneira detalhada, sobre as valiosas oferendas depositadas nas edificações do santuário concebidas para este efeito.

## Heródoto e os tesouros dos antigos

Heródoto, nas *Histórias*, emprega o termo *thesauros* em dois sentidos diferentes: as pequenas edificações ofertadas pelas cidades nos santuários pan-helênicos, como o de Delfos, e, ainda, tesouro no sentido atual do termo: tesouros de prata ou em moeda; esta segunda forma de emprego de *thesauros* será deixada de lado neste trabalho.<sup>4</sup>

Entre as dezessete ocorrências do termo *thesauros* que E. Powell contabilizou em seu *Lexique d'Hérodote* (Powell, 1977, p. 168), oito referem-se a tesouros de Delfos, ou seja, a pequenas edificações em forma de templo tais como as que procuramos definir.<sup>5</sup> As outras passagens reportam a aposentos ou construções independentes que abrigavam os tesouros de um rei.<sup>6</sup> Nem sempre é fácil distinguir, nestas passagens, as menções a *thesauros* na acepção de um ou de vários aposentos que guardam riquezas daquelas em que as menções a “tesouros” remetem ao sentido numérico do termo (prata, moedas, objetos de metal precioso etc.). No santuário de Abas, na Fócida, por exemplo, ao lado das riquezas e da grande quantidade de oferendas, Heródoto (VIII.33) evoca “tesouros” sem que possamos diferenciar com nitidez entre o sentido de construção ofertada por uma cidade em um santuário e o de acumulação de bens valiosos.

<sup>4</sup> No livro VII.190, fala-se dos tesouros dos persas espalhados na praia após um naufrágio e que foram recuperados por Amíocles; no livro IX.106 fala-se novamente de um butim recolhido na praia.

<sup>5</sup> I.14,2 (duas ocorrências); I.50,3; I.51,2-3; III.57,2-3; IV.162,3.

<sup>6</sup> I.30,1: aposentos guardavam os tesouros de Cresos; I.98,5: tesouros de Deíocles; II.121 (duas referências): tesouro de Proteu; II.150,3: abrigos subterrâneos em Nínive; V.49,7: tesouros de Susa; VI.125,3-4: tesouro de Cresos em Sardes (no qual o ateniense Alcmeón foi convidado a servir de quanto ouro fosse capaz de carregar consigo em uma única vez – a anedota é famosa, mas o encontro entre Alcmeón e Cresos jamais ocorreu, como demonstrou Duplouy [1999, p. 9-15]).

De Delfos, Heródoto menciona o tesouro dos coríntios – neste caso, repetidas vezes –, localizado sobre a fundação SD 308 (a nordeste de Aire), o tesouro de Clazômenes (não localizado) e o tesouro de Sifnos (localizado sobre a fundação SD 122, às margens da principal via de acesso ao santuário). O tesouro de Sifnos, um dos mais bem conservados de todos os tesouros de Delfos, foi consagrado graças aos rendimentos que os habitantes desta ilha, que compõe as Cíclades, obtinham da exploração de minas de ouro. Construído na segunda metade do século VI, ele media 8,41m x 6,04m e foi ornamentado com relevos esculpidos em mármore de Paros.<sup>7</sup>

O tesouro dos coríntios foi, na verdade, ofertado por Cípselo, tirano de Corinto durante a segunda metade do século VII a.C., como o próprio Heródoto deixa claro (I.14). Plutarco (*De Pythiae oraculis*, 13) nos informa que ele foi, posteriormente, identificado com o nome da cidade; um decreto de *promanthia* em benefício dos coríntios,<sup>8</sup> datado da primeira metade do século V, permite apenas afirmar que os habitantes de Delfos desejavam manifestar seu reconhecimento aos cidadãos de Corinto.<sup>9</sup> A construção media cerca de 13,20m de comprimento e 6 de largura (Bommelaer, 1991, p. 153-155).

Praticamente nada se conhece do tesouro de Clazômenes, cidade costeira localizada no Golfo de de Smyrne (atual Izmir, na Turquia): nem uma única pedra deste tesouro foi comprovadamente identificada nas escavações do santuário de Delfos (Bommelaer, 1991, p. 159-160).

## As oferendas dos orientais em Delfos

É interessante observar que, dos três tesouros de Delfos mencionados por Heródoto, dois abrigavam objetos preciosos ofertados por soberanos estrangeiros que estavam no centro dos interesses do

<sup>7</sup> Para os muros da construção foi utilizado mármore de Sifnos, enquanto que para uma parte do entablamento e dos lacrimais recorreu-se ao de Naxos. Sobre este tesouro, ver Bommelaer (1991, p. 123-126) e a bibliografia por ele indicada.

<sup>8</sup> Termo que designa o direito de consultar o oráculo antes de outros.

<sup>9</sup> Este reconhecimento pode ter sido derivado de diversos serviços prestados: a conservação das oferendas originárias da Lídia era, certamente, um deles. Sobre esta inscrição, ver Bousquet (1970, p. 669-673).

historiador. As oferendas de ouro e de prata da época arcaica foram recolhidas, em alguma medida, nos tesouros das cidades.

Apresentamos, no quadro abaixo, uma lista das oferendas orientais mencionadas por Heródoto:

Identidade do ofertante	Tipo de oferenda	Material da oferenda	Localização à época de Heródoto
Midas, rei da Frígia	Trono no qual proferia a justiça.	Ouro	Tesouro dos coríntios (I.14)
Giges, rei da Lídia	Numerosas oferendas. Vasos, entre os quais seis crateras que pesavam trinta talentos.	Prata Ouro	Tesouro dos coríntios (I.14)
Aliates, rei da Lídia	Uma grande cratera sobre um suporte de ferro soldado por Glaucos, de Quios.	Prata Ferro	Desconhecida ou não mencionada por Heródoto (I.25)
Rodópis, cortesã de Náucratis	Espetos	Ferro	Entre o templo de Apolo e o altar de Quios (II.135)
Creso, rei da Lídia	Leão sobre pedestal feito de <i>demi-briques</i> ; uma cratera; um vaso para água lustral; estátua de figura feminina com três côvados de altura. Uma segunda cratera, obra de Teodoro de Samos; quatro jarros; um vaso para água lustral; lingotes de prata fundida em forma circular. Colares e cintos.	Ouro Prata	Tesouro dos coríntios (I.50); tesouro dos clazomênios (I.51); em um canto do <i>pronaos</i> do templo reconstruído de Apolo (I.51); algumas das oferendas de Creso não foram localizadas por Heródoto.

O primeiro destes “tesouros/depósitos” é o dos coríntios, que no século V abrigava o trono de Midas, rei da Frígia, seis crateras<sup>10</sup> de ouro e outras oferendas em metais valiosos de Giges, rei da Lídia (I.14), um leão esculpido em ouro e quatro jarros de prata ofertados por Creso,

<sup>10</sup> A cratera era um grande jarro, de bordas largas, utilizado para adicionar água ao vinho puro que seria servido num simpósio (o nome é derivado do verbo grego *keranymi*, que significa “misturar”).



rei da Lídia (I.50-51<sup>11</sup>), e ainda o incensório de Eveltonte, dirigente de Salamina, na ilha de Chipre, no século VI a.C.: “Naquela época, Salamina [de Chipre] era comandada por Eveltonte, que consagrara em Delfos um incensório digno de ser visto, depositado no tesouro dos coríntios” (Heródoto, IV.162).

A passagem do livro I em que Heródoto evoca as oferendas de Creso (I.50-51) é rica em detalhes sobre os processos de fabricação de uma monumental estátua de um leão, bem como de seu suporte, que deveria ter a forma de um pilar quadrangular, provavelmente muito elevado. Pode-se imaginar o efeito que deveria provocar a imagem de um leão em ouro refinado, pesando 260 quilos, erigido sobre um grande pedestal feito com lingotes de 48 cm de comprimento.<sup>12</sup> O leão de Creso foi danificado no incêndio do templo de Apolo e tornou-se necessário arranjar-lhe um novo abrigo após a catástrofe.

Depois do incêndio de 548 a.C., um edifício deste tipo acolheu uma outra oferenda de Creso: sabemos, de fato, que uma cratera de ouro, que pesava mais de 200 quilos, estava exposta, na época de Heródoto, no tesouro dos clazomênios. Percebe-se, portanto, que estas edificações podiam guardar objetos que não tinham onde ser abrigados, oferendas cujo local original de exposição foi danificado ou destruído em 548 a.C.

As cidades que financiassem a construção de um tesouro detinham autoridade sobre ele? De fato, é surpreendente que o tesouro dos coríntios, ou o dos clazomênios, tivessem servido de depósito para as oferendas de Creso; é certo que, logo após o incêndio do templo em 548 a.C., devem ter restado poucas edificações ainda de pé e, por conseguinte, em condições de proteger oferendas preciosas como as do rei da Lídia, mas, neste caso, devemos nos interrogar sobre qual autoridade podia tomar tal decisão. É provável que, de alguma forma, os tesouros de Delfos tenham sido requisitados, com o objetivo de proteger e conservar as oferendas mais valiosas. Uma inscrição descoberta em Delfos parece apontar nesta direção: a anficionia solicita à cidade de Delfos que lhe

<sup>11</sup> Estes dois parágrafos são reproduzidos ao final do capítulo.

<sup>12</sup> Em seu comentário, o qual subscrevemos, Legrand (1970, p. 60, n. 4) indica: “os quatro lingotes de ouro puro deveriam formar o coroamento do pedestal. Os lingotes de ouro branco, cujo número não é divisível por 4, não deveriam estar dispostos em um único pilar, mas sim em bases que iam se estreitando; de toda forma, o termo *katēpese* leva a crer que o leão devia estar posicionado em uma altura bastante elevada”.

designe um tesouro para armazenar os escudos de Eudoxo (CID IV, 27).

### **Reutilização de oferendas**

O texto de Heródoto relata, portanto, casos de re-exposição, de re-alocação de oferendas mais ou menos bem conservadas; o efeito e o impacto visual derivados do leão de ouro de Cresos, desprovido de seu pedestal feito com lingotes de ouro e reduzido em um terço de seu peso original depois do incêndio de 548 a.C., quando exposto no tesouro dos coríntios, deveriam ser muito diferentes do efeito original.

Heródoto também registra uma prática surpreendente: a reutilização das oferendas! A parte final da passagem que menciona as oferendas de Cresos (I.51) assinala dois *perirrhanteria*, vasos para água lustral. O *perirrhanterion* de ouro consagrado por Cresos parece ter sido utilizado por um espartano como elemento constitutivo de sua oferenda: ao vaso inicial, foi acrescentada a estátua de um jovem rapaz, “de cujas mãos a água escoar”, e a realização da obra completa (o vaso acrescido da estátua) foi atribuída ao lacedemônio. Porém Heródoto não se permite ser enganado e destaca, a seu público, a fraude.

### **Em Delfos e em outros locais**

Outras passagens das *Histórias* demonstram a *akribía* de Heródoto, observador acurado dos objetos utilizados nas práticas culturais e nos rituais dos antigos. A riqueza do material, as despesas realizadas para fabricar o objeto, a dificuldade técnica da execução do fabrico, as grandes dimensões, são algumas das características colocadas sob apreciação. “É do ponto de vista do extraordinário que Heródoto, geralmente, avalia as realizações dos homens” (Legrand, 1966, p. 48). No início do livro I, ao apresentar o objetivo de suas *Histórias*, Heródoto assinala o desejo de, por sua obra, conservar a memória dos feitos extraordinários, tanto dos gregos como dos bárbaros: as magníficas obras de arte fazem parte destas realizações extraordinárias que o historiador elegeu para destacar. Vejamos, por exemplo, a descrição do mobiliário de um santuário da Babilônia: “neste templo encontra-se uma grande estátua de Zeus

sentado, em ouro, e, perto dela, uma grande mesa de ouro; o pedestal e o trono são de ouro; todo o conjunto, dizem os caldeus, foi feito com oitocentos talentos de ouro. Do lado de fora deste templo há um altar de ouro” (*Histórias*, I.183).

Nesta passagem, é o peso e o material empregado que chamam a atenção de Heródoto. Em outros momentos, ele assinala a quantidade de mão-de-obra e a duração da construção. Assim, com relação à pirâmide de Quéops, somos informados que “o trabalho era realizado por grupos de cem mil homens, que se revezavam a cada três meses” e que as obras de preparação do terreno em que seria erguida a pirâmide, e da estrada por onde se arrastariam as pedras, duraram dez anos, enquanto que para a construção propriamente da pirâmide foram necessários mais vinte anos (*Histórias*, II.124-125). Heródoto ressalta os custos, o tempo necessário para a elaboração, mas também a origem dos recursos que permitiram a consagração ou o caráter insólito de algumas oferendas. Assim, a respeito dos espetos ofertados pela cortesã Rodópis:

Rodópis, com efeito, quis deixar na Hélade um monumento capaz de torná-la sempre lembrada – fazendo para isso alguma coisa que jamais alguém tivesse imaginado e nem tivesse sido consagrado em qualquer santuário – e dedicou esta oferenda em Delfos para perpetuar sua memória. Gastando um décimo de sua fortuna, ela mandou fabricar um grande número de espetos de ferro, bastante longos para transpassar um boi – tantos espetos quantos pudessem ser feitos com o dízimo – e os mandou a Delfos; eles estão lá até hoje, empilhados atrás do altar consagrado pelos habitantes de Quios e defronte do próprio templo (*Histórias*, II.135).

Heródoto conclui o parágrafo com uma apreciação do local privilegiado ocupado pelos espetos da cortesã. No livro III, as características respeitantes à dimensão e à dificuldade técnica retêm a atenção de Heródoto, admirador das obras realizadas pelos habitantes de Samos:

em uma colina, cuja altura atingia cento e cinquenta *orgyiás*,<sup>13</sup> um túnel foi escavado junto à sua base, atravessando-a [a colina] de um lado a outro; o túnel media sete estádios<sup>14</sup> de comprimento e oito pés de altura e de largura; em toda a extensão desse túnel foi escavado um canal com a profundidade de vinte côvados<sup>15</sup> e a largura de três pés, através do qual foi canalizada para a cidade, por meio de tubos, a água proveniente de uma fonte abundante. O arquiteto desse túnel foi o megárico Eupalino, filho de Náustrofo (*Histórias*, III.60):

### Heródoto: historiador-arqueólogo

Heródoto torna-se, portanto, arqueólogo: não se satisfaz em oferecer a seus leitores e a seu público uma lista das valiosas oferendas consagradas pelos soberanos orientais a Apolo de Delfos; ele indica os materiais e os procedimentos empregados em sua realização, discorre sobre o estado de preservação das oferendas que sobreviveram à sua época e identifica o lugar que ocupavam em algumas das edificações do santuário, no templo reconstruído de Apolo ou nos tesouros das cidades. Como um historiador da arte, Heródoto também se interessa, assim como numerosos outros autores antigos, pelos artesãos, criadores originais destes objetos de grande valor expostos no santuário. Ele cita com frequência suas fontes de informação e assinala a credibilidade que a elas atribui.

Somos informados (I.25), por exemplo, que Glauco de Quios fabricou o suporte de ferro que sustentava a cratera de prata de Aliates, ainda exposta – a se crer em Pausânias, que descreve de forma detalhada este objeto (*Périégèse* X.16.1-2) – no século II d.C., próxima ao templo de Apolo. O arquiteto-artesão Teodoro de Samos, por sua vez, teria fabricado a cratera de prata oferecida por Cresos e que Heródoto viu no *pronaos*<sup>16</sup> do templo: “e eu acredito [que a cratera tivesse sido feita por

<sup>13</sup> *Orgyiá*: antiga medida grega equivalente, aproximadamente, a 6 pés. Cada “pé” equivale a cerca de 30,47 cm. Portanto 150 *orgyiás* seriam equivalentes a, aproximadamente, 274 metros. N.T.

<sup>14</sup> Um estádio equivalia a 100 *orgyiái* ou 600 pés. Sete estádios, portanto, representariam 4.200 pés, ou 1.280 metros. N.T.

<sup>15</sup> Côvado = 46 cm; 20 côvados = 9,20 m. Ver, a respeito, a nota 26, adiante. N.T.

<sup>16</sup> *Pronaos* ou *pronaos*: vestíbulo de um templo. N.T.

Teodoro]”, diz Heródoto, “pois ela não parece ser obra de um artesão ordinário” (I.51). Textos antigos nos informam que este Teodoro de Samos havia construído o templo de Ártemis em Éfeso e que foi patrocinado pelo mesmo Creso.<sup>17</sup>

Por vezes, o texto de Heródoto é mais lacônico e somos obrigados a recorrer a outros testemunhos antigos para se esclarecer detalhes de uma obra particular. Assim, por exemplo, é Plutarco quem nos explica porque Creso fez enviar a Delfos uma estátua de sua padeira (I.51): esta havia sido encarregada pela segunda esposa do pai de Creso de preparar um pão envenenado, mas ela advertiu Creso da ordem recebida e lhe salvou a vida. “Creso, ao se tornar rei, pretendeu, de certa forma, tomar o deus como testemunha de sua gratidão a esta mulher” (Plutarque, *De Pythiae oraculis*, 16).

Como destacou J. Elayi em sua tese de doutorado, Heródoto, cujo interesse pelos soberanos orientais se relaciona com o contexto das guerras que opuseram os gregos e os medos, “descreve complacientemente as oferendas [de Creso] para melhor ressaltar o escândalo” (Elayi, 1973, p. 33). De fato, estas oferendas salientam, ao leitor, a piedade do rei, uma piedade que é muito mal recompensada pelo deus, que não esclareceu devidamente o rei quando este veio a consultar o oráculo e, desta forma, precipitou a sua ruína:

eles [os oráculos] anteciparam a Creso que, se ele fizesse a guerra contra os persas, destruiria um grande império (*Histórias*, I.53).

Loxias lhe disse [a Creso] que, se ele entrasse em guerra contra os persas destruiria um grande império. Diante dessa resposta, ele [Creso] deveria, se fosse orientado por uma sábia resolução, mandar perguntar ao deus à qual império ele se referia, se ao seu próprio ou ao de Ciro. Mas Creso não compreendeu o que lhe havia sido dito e nem interrogou o deus novamente; então, queixe-se ele de si mesmo (*Histórias*, I.91).

---

<sup>17</sup> Vale lembrar que este templo foi considerado pelos antigos como uma das sete maravilhas do mundo.

As descrições das oferendas orientais não devem, em qualquer caso, ser consideradas como meras digressões; ao contrário, elas são indispensáveis ao objeto tratado pelo historiador. O interesse de Heródoto é direcionado às ações e às obras dignas de memória: ele não se contenta em narrar os acontecimentos, os combates e as batalhas que opuseram gregos e bárbaros; ele mostra como os não gregos eram também capazes de produzir maravilhas que mereciam ser conservadas na memória dos homens e serem transmitidas para a posteridade. É também por causa de suas riquezas, entre as quais figuravam as oferendas depositadas nos santuários gregos, que Heródoto se interessa pelos grandes feitos dos soberanos orientais.

Heródoto também fornece a lista de oferendas feitas por Cresos e depositadas em outros locais que não o templo de Apolo em Delfos: um escudo de ouro, no santuário de Atena Pronaia, em Delfos;<sup>18</sup> uma trípole de ouro em Tebas, na Beócia; oferendas que não são detalhadas de forma precisa, no santuário de Anfiarau; vacas de ouro e as colunas do templo de Ártemis, em Éfeso;<sup>19</sup> oferendas das quais se diz serem idênticas às de Delfos, no templo dos brânquidas, em Mileto (*Histórias*, I.92). Heródoto, nesta passagem, apresenta menos detalhes que para as oferendas délficas relacionadas, conforme lembramos, ao oráculo de Apolo e ao destino do rei. Lembramos, para efeito de registro, o artigo de G. Nenci (1993), que vê nas *favissae* de Aíre os vestígios das oferendas preciosas de Cresos.<sup>20</sup> É certo que as *favissae* revelaram fragmentos de estátuas criselefantinas<sup>21</sup> e de outros objetos suntuosos,

<sup>18</sup> Todas as outras oferendas de Cresos em Delfos foram consagradas no Apolônio, o templo de Apolo.

<sup>19</sup> Conhecemos dedicatórias em fustes de algumas colunas (Londres, British Museum). Ver Bammer; Muss (1996, p. 45-61).

<sup>20</sup> Sobre essas fossas, localizadas em frente ao pórtico dos atenienses e nas quais estavam enterrados alguns objetos consagrados (entre os quais estátuas em metais preciosos) e danificados por um incêndio, ver o artigo de seu descobridor, Pierre Amandry (1939, p. 86-119). Nota-se a presença de cabeças, olhos, mãos e pés de marfim, de objetos em ouro – dentre os quais fragmentos de estátuas, além de milhares de fragmentos de folhas finas feitas de uma liga de ouro e prata (que deveriam recobrir as vestimentas das estátuas criselefantinas cujas partes nuas eram esculpidas em marfim e os ornamentos em ouro) –, de dois mil pequenos fragmentos de marfim, de uma estatueta em marfim representando um homem acompanhado de um leão junto a sua perna esquerda, de uma estátua em prata representando um leão, de objetos de ferro, de cerâmica, de objetos e estatuetas em bronze etc.

<sup>21</sup> Estátuas construídas como objeto de culto ou homenagem, normalmente depositadas em templos, e que envolviam o manejo de ouro (em grego: *chrysos*) e de marfim (em grego: *elephantinon*). N.T.

alguns provenientes da Grécia do leste, mas não se pode atribuir tais fragmentos a Creso sob o pretexto de que um texto antigo – no caso, de Heródoto – se estende na descrição destas oferendas.<sup>22</sup>

A escrita da história se faz pela combinação de fontes literárias, epigráficas e arqueológicas. Nas passagens aqui selecionadas, Heródoto realiza um exame autóptico dos vestígios; ele menciona as inscrições que leu e sabe reconhecer as falsificações; ele não se limita em citar os objetos e os promotores que estão em sua origem, mas também destaca o seu estado de conservação e os danos sofridos. Em uma sala do palácio da cidade de Sais, no Egito, existiam cerca de vinte estátuas colossais de madeira, que representavam, segundo diziam as pessoas da localidade, as concubinas de Micerino, ou as servas que haviam permitido que sua filha fosse alvo das investidas paternas.<sup>23</sup> Embora a lenda local afirmasse que as imagens retratavam as servas que, como castigo, tiveram as mãos cortadas, Heródoto a corrige:

Mas todo este relato se resume a disparates, especialmente no que se refere às mãos das estátuas colossais: nós próprios constatamos que estas estátuas perderam suas mãos em virtude do desgaste provocado pelo tempo; ainda em minha época essas mãos eram visíveis, caídas aos pés das estátuas (*Histórias*, II.130-131).

Ao tratar das estátuas de Dêmea e de Auxênsia – divindades associadas à fertilidade e à terra, construídas pelos epidáurios em madeira retirada das oliveiras sagradas de Atenas, e roubadas pelos eginetas do santuário de Epidauro – Heródoto faz o mesmo tipo de observação. Os atenienses, tentando recuperar as estátuas, enviaram uma expedição à cidade de Egina e passaram cordas ao redor das estátuas para removê-las de seus pedestais. Embora lhe tivessem relatado que as estátuas, “as duas, num só movimento, caíram de joelhos diante deles [dos atenienses]”, o historiador ressalta: “coisa que, quando os eginetas a relatam, não posso acreditar; acredite quem quiser” (*Histórias*, V.86).

<sup>22</sup> Ver, por exemplo, Duplouy (1999, p. 1-22), que demonstra como a figura de Creso foi largamente instrumentalizada para atender demandas da propaganda política ateniense. Numerosas passagens de Heródoto evidenciam esta tendência.

<sup>23</sup> Desconhecemos a origem destes rumores sobre o amor incestuoso de Micerino por sua filha.

Seu senso crítico, suas observações autópticas e as outras qualidades que destacamos neste capítulo mostram que Heródoto era um historiador-arqueólogo amparado em um método rigoroso, do qual podem tirar proveito todos aqueles que, nos dias de hoje, se interessam pelo estudo da Antiguidade.

### **Citação: Heródoto, I.50-51<sup>24</sup>**

Depois disso [consultas encaminhadas por Creso ao oráculo de Apolo, em Delfos], Creso se empenhou em obter o favor do deus de Delfos, recorrendo à realização de grandes sacrifícios. Ele ofereceu três mil animais de todas as espécies para serem sacrificados, e mandou queimar em uma grande pira leitões revestidos de ouro e prata, taças de ouro e mantos e túnicas de púrpura, na esperança de poder obter com essa atitude maior ajuda do deus; Creso determinou também que todos os lídios deveriam sacrificar ao deus tudo que pudessem. Terminados os sacrifícios ele mandou fundir uma quantidade incalculável de ouro, e dele fez lingotes cujos lados mais longos mediam seis palmos [48 cm aproximadamente], e os mais curtos três [24 cm aproximadamente], com a altura de um palmo [8 cm aproximadamente]. Seu número era de cento e dezessete. Quatro deles eram de ouro refinado, pesando cada um dois talentos<sup>25</sup> e meio [65 kg aproximadamente]; os restantes eram de uma liga de ouro e prata, pesando dois talentos cada um [52 kg aproximadamente]. Creso também determinou que fosse feita uma figura de leão de ouro refinado, pesando dez talentos [260 kg aproximadamente]. Por ocasião do incêndio no templo de Delfos, o leão caiu dos lingotes que lhe serviam de base, e agora está no tesouro dos coríntios, mas pesa apenas seis talentos e meio, pois o fogo fundiu três talentos e meio. Quando essas oferendas ficaram prontas, Creso mandou-as para Delfos, com outros presentes além desses – duas crateras, sendo uma de ouro e outra de prata; a cratera de ouro ficou à direita e a de prata à esquerda da entrada do templo; elas também foram removidas por ocasião do incêndio do templo; agora a cratera de ouro, que pesa oito talentos e meio mais doze minas [226 kg aproximadamente], está no tesouro dos

<sup>24</sup> A citação a seguir é baseada na tradução de Mário da Gama Kury.

<sup>25</sup> Um talento correspondia a sessenta minas ou seis mil dracmas (26 kg aproximadamente).



clazomênios, e a de prata fica no canto do vestíbulo do templo; sua capacidade é de seiscentas ânforas [5.600 litros], pois os délfios a usam para misturas nas Teofanias. Segundo os délfios, ela é obra de Teodoro de Samos, e acredito neles, pois me parece que não se trata de um trabalho ordinário. Creso mandou além disso quatro jarros de prata, que estão no tesouro dos coríntios, e ofereceu dois vasos para água lustral (um de ouro e outro de prata); o vaso de ouro traz uma inscrição onde se lê que ele teria sido dado pelos lacedemônios, mas estes não estão certos, pois o vaso é uma oferenda de Creso. A inscrição teria sido feita por um certo délfio (cujo nome eu sei mas não revelo), em sua ânsia de ser agradável aos lacedemônios. A estátua de um menino, através de cujas mãos a água corre, é realmente uma oferenda dos lacedemônios, mas nenhum dos dois vasos foi dado por eles. Juntamente com isso, Creso mandou, além de muitas outras oferendas sem o seu sinete, lingotes de prata em forma de bacia, e uma estátua em ouro de uma mulher com três côvados<sup>26</sup> de altura [1,38 m aproximadamente], que os délfios afirmam ser a estátua da padeira de Creso. Em adição a tudo isso, Creso dedicou colares e cintos de sua mulher. Essas foram as oferendas mandadas por ele para Delfos.

---

<sup>26</sup> Unidade de medida baseada na distância entre o cotovelo e a extremidade da mão (em torno de 46 cm).



**PARTE II:**  
**TUCÍDIDES**



## Capítulo 6

### **Tucídides: entre a verdade das ações e as palavras dos discursos**

*Sandra Lúcia Rodrigues da Rocha*

*tēs alētheías, hēs biēreian eínai tēn historían boulómetha,  
pleístēn epoiēsato prónoian*

à verdade, cuja sacerdotisa desejamos que seja a história, [Tucídides] concedeu imensa atenção<sup>1</sup>  
(Dionísio de Halicarnasso, *Tucídides*, 8)

Com essas palavras, Dionísio de Halicarnasso destaca quiçá o maior atributo de Tucídides reconhecido pela historiografia de todos os tempos: sua preocupação incomensurável com a verdade.<sup>2</sup> Que a preocupação não se tenha sempre traduzido literalmente, o próprio Dionísio percebe no mesmo ensaio, ao criticar a exagerada afirmação, no próêmio de Tucídides, de que, anteriormente à Guerra do Peloponeso, os gregos jamais tinham experienciado conflito realmente significante.<sup>3</sup> E é muito natural, ainda, que essa crítica se desdobre na acusação de que

---

<sup>1</sup> Todas as traduções do grego aqui são minhas.

<sup>2</sup> Ver também Luciano, *Como se deve escrever a história*, 42.

<sup>3</sup> Dionísio de Halicarnasso, *Tucídides*, 19: *oíte gár talethēs hoútōs eíkhen, hōs ek pollōn ésti paradeíxai pragmatōn* (“pois a verdade assim não foi, como é possível constatar com base em muitos acontecimentos”).

o prêmio tucididiano siga precariamente os preceitos dos manuais de técnica retórica (Dionísio de Halicarnasso, *Tucídides*, 19), por não focar a síntese das causas imediatas da guerra, mas incluir a longa digressão sobre os tempos mais remotos da Grécia. Dionísio, ao julgar assim o prêmio da história tucididiana, por meio de critérios da retórica, reenreda Tucídides nas mesmas teias das quais este, no século V ateniense, já não conseguira desvencilhar-se: as teias do *lógos* persuasivo, regido, primeiro, pelas práticas oratórias e, mais tarde, influenciado pela teoria retórica. De Tucídides, que não se diz *rhetôr* nem poderia ainda dizer de si mesmo *historiográphos*, até Dionísio, que escreve história e ensina retórica, desenvolve-se uma relação tortuosa entre historiografia e retórica, cuja gênese, no texto tucididiano, constitui o tema deste capítulo.

Tucídides é, com certeza, o primeiro autor de prosa historiográfica a explicitar o incômodo que a retórica representaria para a historiografia distinguir-se, na modernidade, enquanto gênero e prática discursiva.<sup>4</sup> A retórica pode distorcer a vocação para a verdade almejada pela prática historiográfica, já que o *lógos* persuasivo, como diria Górgias, é como droga que pode intoxicar, de emoções diversas, o ouvinte (Górgias, *Elogio a Helena*, 14). E a verdade, prima da objetividade, não poderia transmitir-se por meio de entretenimento e lazer descomprometido do ouvinte, senão pela compreensão surgida da racionalidade – é o que parece sugerir Tucídides, quando se distingue de poetas e logógrafos (I.21<sup>5</sup>), antecipando talvez uma angústia de Platão. Mesmo Tucídides, porém, tão manifestamente zeloso e cuidadoso da verdade, tão explicitamente avesso aos prazeres do *lógos*, não consegue purificá-lo de seus efeitos intoxicantes, por maior que tenha sido seu esforço em manipulá-lo de forma objetiva, como veremos adiante.

A atenção de Tucídides às operações do *lógos*, enquanto categoria de reflexão dos gregos – e, em particular, categoria de estudo da sofística

<sup>4</sup> Fox argumenta que a noção de objetividade histórica e o pressuposto de que há uma verdade no passado que pode ser abordada independentemente do olhar do historiador são os elementos complicadores da relação entre historiografia e retórica e que marcam, de certa forma, a distinção entre a historiografia antiga, baseada na retórica, e a historiografia moderna, não retórica (Fox, 2001, p. 76).

<sup>5</sup> Nas referências meramente numéricas, pressuponha-se o texto de Tucídides.

e retórica clássicas —, é tema bem conhecido,<sup>6</sup> que aparece recorrentes vezes ao longo da narrativa tucidídiana: preocupa-lhe, por exemplo, não somente a inexatidão dos discursos ouvidos por seus informantes em contextos diversos (I.22), mas também a instabilidade do sentido das palavras, quando as mais básicas relações sociais são convulsionadas por ocasião das *stáseis* nas *póleis* (III.83). Tucídides escreve em época logocêntrica, por assim dizer, em que a palavra (*lógos*),<sup>7</sup> em Atenas, é a grande vedete no palco das assembleias, tribunais e festivais religiosos. Não é por acaso que *lógos* seja talvez o principal assunto dos sofistas. Protágoras e Pródico foram, provavelmente, os primeiros a sistematizar suas reflexões sobre o *lógos* no século V, revelando preocupações com aspectos bem específicos do discurso, tais como uso de argumentos e exatidão de palavras. Protágoras escreveu sobre antilogias e tempos verbais (DK 80 A1); de Pródico, sabemos que escreveu uma *Ortoepia* (DK 84 A11); e outros tentaram compreender o aspecto musical da linguagem verbal, como nos sugerem, por exemplo, os títulos de alguns estudos de Demócrito que não chegaram até nós: *Peri kallosynēs epeon* (DK 68 B18a), *Peri euphōnōn kai dysphōnōn grammatōn* (DK 68 B18b), *Peri Homērou ē orthoepiēs kai glōsseōn* (DK 68 B20a). Sabe-se que o sofista Damon ensinara a Péricles sons que pudessem “harmonizar os cidadãos” (WALLACE, 1998, p. 218), e o *Elogio a Helena*, de Górgias, contém a exposição mais detalhada do período sobre o funcionamento do *lógos* persuasivo. Portanto, quando Tucídides escreve, há já um elevado grau de consciência sobre *lógos* como objeto que permite estudo e análise.

A *História da Guerra do Peloponeso* reflete isso de modo muito claro e com contornos sofisticados. Particularmente, é o *lógos* político — sobretudo,

<sup>6</sup> Diversos estudos abordam a oratória na *História da Guerra do Peloponeso*, desde abordagens mais gerais, como Nestle (1914), Finley (1967), Romilly (1956), Hunter (1986), Hornblower (1987), a comparações bem pontuais, como a de Macleod (1983), entre o texto de Tucídides e alguns conceitos da *Retórica a Alexandre*, e Plant (1999), com relação a técnicas de oratória judicial subjacentes às estratégias persuasivas de Tucídides em seus capítulos metodológicos. Hudson-Williams (1950) e Moraux (1954) abordam discursos de Tucídides, comparando-os com formatos da oratória predominante no século V a.C.

<sup>7</sup> Talvez não seja demais lembrar que “palavra” é apenas uma das possibilidades de tradução de *lógos*, termo que, de resto, compreende noção bem mais complexa, e será tratado aqui, no mais das vezes, como “discurso”.

*tò symbouleutikón*, como chamará Aristóteles ao gênero deliberativo de discurso (*Retórica*, 1358b) – das autoridades que desenharam os rumos da Guerra do Peloponeso o que constitui boa parte do material da obra tucidiana. Com efeito, a narrativa que Tucídides oferece é entremeadada de discussões e decisões que nos são reportadas ora em discurso direto, ora em discurso indireto. Essa presença do *lógos* como material complementar a *érgon*, enquanto categorias constituintes de sua compreensão e análise da guerra,<sup>8</sup> faz que Tucídides nos informe, em I.22, que dois métodos diferentes haviam sido por ele utilizados para nos reportar os eventos e os discursos que constituem sua obra. Diz ele que havia sido difícil, tanto para si mesmo quanto para seus informantes, relembrar com acurácia as palavras que cada participante havia dito (I.22,1: *καὶ ἡὸσα μὲν λόγῳ εἶπον ἕκαστοι ἔ μὲλλοντες πολεμῆσειν ἔ ἐν αὐτοῖ ἐδὲ ὄντες, κηλεπὸν τὲν ἀκριβεῖαν αὐτῶν τὸν λεκθῆντων διαμνῆμονεῦσαι*). Tucídides as teria escrito de acordo com o que lhe parecera que cada um devia ter dito – *tà déonta* –, expressão que Macleod acertadamente interpreta como “those elements of a speech which make it coherent or persuasive, the valid presentation of a ‘case’. It corresponds to what Aristotle, in talking of drama, calls *tà enón̄ta καὶ τὰ harmóttonta* (*Poet.* 1450b5)” (MACLEOD, 1983, p. 52). Macleod chama a atenção para o fato de que os discursos revelam um profundo conhecimento, por parte de Tucídides, das técnicas e princípios da oratória em voga no século V a.C. A expressão *tà déonta* é apenas um dos elementos da obra tucidiana que apontam para esse conhecimento. De fato, a expressão aparece em outro contexto da obra, associada ao poder persuasivo de Temístocles e dessa vez relacionada à noção quase técnica de falar de improviso por oposição a um falar elaborado anteriormente com a escrita (I.138.3): *καὶ τὸ νύμπαν εἰπεῖν φύσεὸς μὲν δυνάμει, μελέτης δὲ βρακχῆντι κερátistos δὲ βοῦτος αὐτοσκεβδιάζειν τὰ déonta ἐγένετο* (“e, para dizer tudo sobre ele, este homem foi, pela força de sua natureza e sem a menor prática, o melhor em improvisar as palavras necessárias”).

<sup>8</sup> Ver Parry (1981), para um estudo sistemático da oposição *lógos* versus *érgon* em Tucídides.



*Autoskebediázō* é o verbo que Alcídamas, alguns anos após Tucídides, usa frequentemente, em *Acerca dos que escrevem discursos* – uma reflexão já bastante crítica sobre a oratória –, para opor os que compõem discursos de improviso, no calor do momento, àqueles que os escrevem com antecedência, para depois apresentá-los. Na referência a Temístocles, Tucídides percebe *tà déonta* como ideias e argumentos que devem adequar-se ao contexto da deliberação política, e o elogio ao mentor da grande frota ateniense coloca-se do ponto de vista de quem está atento à *performance* oratória de políticos. Se no livro I o político elogiado é Temístocles, por ter, naturalmente, o talento para o conselho durante as deliberações, no livro VIII, é um profissional do *lógos* escrito, Antífonte, quem recebe a atenção de Tucídides.<sup>9</sup> Esse olhar especial sobre a oratória alheia pressupõe um interesse maior no *lógos* persuasivo em geral. Não é por acaso que, na seção metodológica (I.22), como já se disse, encontramos a expressão *tà déonta* explicitamente relacionada ao conteúdo dos discursos que Tucídides registra – o que antecipa, no século V, o uso técnico e já mais estabelecido da expressão, que é atestado em manuais de retórica do século IV, como bem havia notado Macleod (1983).

Por outro lado, é interessante notar igualmente que a expressão *tà déonta*, em I.22, aparece também como elementos que tomam forma a partir da *dóxa* de Tucídides. Afinal, o conteúdo de *tà déonta* depende do que pareceu a Tucídides que os participantes tivessem dito, tendo ele tentado manter-se o mais próximo possível das palavras realmente proferidas: *hós d'án edókoun emoi hékastoi perì ton aiei parónton tà déonta málist' eipeîn, ekehoménoi hóti engýtata tēs xympásēs gnómēs tōn alēthōs lekthéntōn, hoútōs*

<sup>9</sup> Quanto a Tucídides estar referindo-se ao Antífonte político ou ao Antífonte sofista (conhecida controvérsia nos estudos de sofística do século V a.C.), ver Hornblower (2008, p. 954-957). É pertinente lembrar que da Antiguidade chegou-nos uma tradição que faz de Tucídides discípulo de Antífonte, o sofista, e remonta a Caecilius, uma das fontes do Pseudo-Plutarco e de Pócio, em seus relatos sobre Antífonte (MORRISON, 2001, p. 108-111). Essa relação, porém, não é totalmente acreditada (EDWARDS, 1998, p. 86). Deve-se observar que Tucídides, ao referir-se a Antífonte (VIII.68.1), usa o verbo *enthyméomai*: *oudenōs hýsteros kai krátistos enthymethenai genómenos* (“tendo-se tornado o primeiro de todos e o melhor em apresentar uma boa reflexão”). *Enthymēma* é o termo que Aristóteles empregará tecnicamente (*Retórica*, 1356b, 1395b) para o silogismo retórico. É possível que Tucídides esteja utilizando o termo já como vocabulário técnico de retórica: o verbo aparece várias vezes na obra, entre as quais no discurso de Cleonte (III.40,5), associado a *eikós*, e na fala de Péricles aos atenienses, em II.40,2.

*eirētai* (“Do modo que me pareceu que cada um tivesse dito, sobretudo o que era necessário acerca das situações sucessivas, atendo-me o mais próximo possível ao conteúdo<sup>10</sup> total das coisas realmente proferidas – assim está dito”); I.22,1).

O verbo *dokéō* denuncia, juntamente com *bóti engýtata*, uma aproximação pouco segura de quais realmente teriam sido as palavras ditas nos discursos. Estamos diante daqueles elementos do conhecimento comum, da opinião geral (*dóxa*), contra a qual o poema de Parmênides nos dá um dos primeiros testemunhos de insurgência.<sup>11</sup> Ou seja: trata-se de território onde pode não haver verdade. Isso é ratificado por Tucídides, já que, com relação às ações, *tà érga*, ele julga melhor escrevê-las não segundo sua *dóxa* (I.22,2: *tà d’erga tón prakthentón [...] éxiōsa graphein, oud’ hōs emoi edokei*, “mas as ações, das que foram praticadas, [...] julguei melhor escrever, não conforme me pareceu”), mas conforme ele mesmo pode assegurar, por tê-las presenciado ou investigado com exatidão tanto quanto possível junto a seus informantes.<sup>12</sup> Temos aqui um duplo critério de estatuto de verdade do que a história tucidiana nos conta: os discursos registrados provêm da *dóxa*; as ações relatadas, não, pois provêm da autópsia ou da investigação com maior acurácia. Sugere-nos então Tucídides que as ações reportadas são mais verdadeiras do que os discursos? Que devemos acreditar mais em sua narrativa de fatos do que nas palavras que, segundo sua *dóxa*, constituíram as deliberações da Guerra do Peloponeso? Talvez. Mas talvez Tucídides esteja tão somente utilizando um princípio da retórica de seu tempo muito comum quando se queria reportar palavras alheias, seja na

<sup>10</sup> Badian, em diálogo com Plant, considera inadequado “significado” para *gnómē*, e propõe “intenção” – um refinamento do que sugere Plant, “opinião” (BADIAN, 1992, p. 189; PLANT, p. 1988). Parry interpreta *gnómē* em Tucídides como “intelecto”, em um largo sentido (PARRY, 1989, p. 194). Particularmente, parece-me viável interpretar o sentido de *gnómē* como relacionado à linguagem, o que é perfeitamente razoável, dado o esforço do pensamento grego antigo para instituir o *lógos* como principal fonte de compreensão do mundo.

<sup>11</sup> Em Parmênides, há uma explícita oposição entre o caminho da *alētheia* (“verdade”) e o da *dóxa* (“opinião”) (DK 28 B1.28-30 e DK 28 B8.50-52). No poema, a deusa que se dirige ao jovem ensina-lhe, porém, a reconhecer os dois caminhos, de modo que a *dóxa* é tratada também como categoria epistêmica.

<sup>12</sup> I.22.2: *all’ bois te autos parēn kai para tón allōn boson dynaton akribētai peri becastou epexellbōn* (“mas aquelas a que eu mesmo estive presente e sobre cada uma das quais, junto a outros, com maior exatidão possível, investiguei”).

assembleia, como é o caso da maioria dos discursos de sua história, seja em tribunais.

Tucídides expressa, em I.22, uma aceitável diferença de tratamento para discursos e ações. Essa diferença se traduz no reconhecimento de que os discursos tenham um pouco de invenção, restringida ou limitada, entretanto, pelo princípio retórico indicado em *ta déonta*.<sup>13</sup> Quando se baseia em sua própria opinião, Tucídides está permitindo-se alguma licença para preencher as lacunas dos discursos que a deficiência de memória faz irrecuperáveis em sua literalidade. Essa atividade de preenchimento é em si mesma um pouco criativa: se alguém deseja recuperar *tà déonta*, é possível que, algumas vezes, a escassez ou o caráter fragmentário dos dados requeiram certa imaginação. Para os que se dedicam aos estudos cognitivos da linguagem, essa criatividade parece ser muito mais inerente a qualquer texto que contenha citação ou referência de memória do que se imagina. Chafe salienta:

it is clear from various kinds of evidence that completely verbatim language, is, for the most part, remembered only within the span of active consciousness. If verbatim remembering is thus limited to the remembering of particularly newsworthy or rehearsed words or phrases, we can conclude that direct speech *must* rely to a considerable extent on imagination (CHAFE, 1994, p. 216-217. Destaque no original)

Isso não significa total invenção, porém. O enunciado de I.22 é vago suficientemente para cobrir diferentes procedimentos, tanto a possibilidade de que Tucídides tenha composto alguns dos discursos de forma mais livre que outros quanto o contrário, de modo que alguns podem ser mais fidedignos (PELLING, 2000, p. 17). De qualquer forma, é curioso que desse modo Tucídides, ao estabelecer diferentes critérios para nos relatar os discursos e os eventos, esteja antecipando, por assim dizer, a distinção que Aristóteles fará entre obras poéticas e não poéticas. Os discursos são mais *poéticos* no sentido de que são mais fabricados do que o relato de eventos – independentemente de quão fiel, na prática,

<sup>13</sup> Macleod cita ainda a recorrência do princípio em Górgias (*Elogio a Helena*, 2) e Isócrates (XIII, 7-8) (MACLEOD, 1983, p. 68).

tenha sido Tucídides a suas intenções de reportar-nos os eventos reais da guerra. As especificações de Aristóteles quanto à atividade do poeta podem nos elucidar um pouco sobre o aspecto criativo dos discursos tucididianos: “[...] não é ofício do poeta narrar o que aconteceu [*tà genómēna*]; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade [*tò eikós* e *tò anankaíon*]” (Aristóteles, *Poética*, 1451a, 36-39).

Thomas Cole já observou que uma abordagem retórica – no sentido teórico da retórica – permeia a poética aristotélica (COLE, 1991, p. 15-ss.). Com efeito, é surpreendente notar a familiaridade semântica entre expressões da citação aristotélica anterior e termos utilizados por Tucídides que remetem a reflexões sobre a oratória, em sua distinção metodológica entre *lógoi* e *érga*: a expressão *tà déonta* (as coisas necessárias), da retórica do século V a.C., lembra *tò anankaíon*, da *Poética*; e *tà genómēna*,<sup>14</sup> de Aristóteles, também ecoa, de certo modo, *tà érga*. Assim como, para Aristóteles, o poeta em sua obra deve pautar-se por *tò eikós* (o verossímil) e *tò anankaíon* (o necessário), os *lógoi* tucididianos seguem explicitamente *tà déonta* (e também *tò eikós*, ainda que menos programaticamente). De fato, *tò eikós* também é um princípio da retórica do século V a.C. (GAGARIN, 1994, p. 49-ss.; COLE, 1991, p. 81-82): qualquer argumentação bem fundamentada na assembleia ou no tribunal pode basear-se na verossimilhança (*eikós*), no que é provável acontecer em determinada circunstância, não simplesmente naquilo que de fato aconteceu. Mas há evidências de que os oradores do século V a.C. tendiam a argumentar com base na verossimilhança ou probabilidade preferencialmente quando não podiam dispor, com segurança, da verdade dos fatos (GAGARIN, 1994, p. 52-53). Gagarin cita, entre outros, um exemplo relevante, de Antifonte, de clara oposição entre o plano do *eikós* e o plano da verdade, representada pela noção de *tò érgon: ouk ek tōn eikōtōn all’ érgoi delōsō* (“não com probabilidades, mas com fatos mostrarei”), diz o litigante da *Primeira Tetralogia*, quando apresenta um álibi contra

<sup>14</sup> *Tà genómēna* indica uma realidade factual que é comum aparecer, como argumento de verdade, já em discursos do século V e início do século IV a.C. (ver, por exemplo: Andocides, *Sobre os Mistérios*, 19, e *Sobre a Paz com os Espartanos*, 1; Antifonte, *Acerca do Assassinato de Herodes*, 25, e *Acerca do Coreuta*, 8).

a acusação de que ele havia assassinado um indivíduo que voltava de um jantar (Antifonte, *Primeira Tetralogia*, 4.8). Tudo indica, assim, que alguns princípios da retórica do século V a.C. aparecem, de certa forma, apropriados por Aristóteles para a poesia. Esses princípios permitem ao poeta uma relação com a realidade mais amena do que aquela que resulta da prescrição, imposta ao historiador, de contar somente *tà genómēna*.

No âmbito da *dóxa*, podemos acrescentar outro exemplo da oratória que revela o tipo de contraste provavelmente pretendido por Tucídides: *hē mèn gàr dóxa tòn prakhthentòn pròs tòn légein dynamenòn estín, hē de alētheia pròs tòn díkaia kai hosía prassontòn* (“pois a opinião sobre os fatos é favorável aos que são hábeis em falar, enquanto a verdade, aos que realizam ações justas e sagradas”) (Antifonte, *Segunda Tetralogia*, 2.2). Parece comum, portanto, na oratória do século V a.C., essa oposição entre o que constitui a *dóxa* e a verdade. Ademais, é interessante notar que Luciano também preservará o contraste entre *dóxa* (opinião, aparência) e *alētheia* (verdade), atribuindo o domínio da *dóxa* ao poeta, exatamente quando distingue o ofício deste do ofício do historiador:

*hōs poiētikēs men kai poiēmatōn allai hypokēheseis kai kanones idioi, historías de alloi. Ekei men gar akēratos hē eleutheria kai nomos heis, to doxan tōi poiētēi.*

da arte poética e dos poemas, são umas as intenções e as regras próprias, enquanto as da história são outras. Pois, naquela, a liberdade é absoluta e a regra uma única: o que parece [*dóxan*] ao poeta.

(Luciano, *Como se deve escrever a história*, 8)

Essa oposição entre a opinião sobre o que acontece (permitida a *lógoi*) e a verdade dos acontecimentos (característica de *érgea* – quase que imanente, na percepção tucidiana) é o que rege a distinção de Tucídides em I.22, de tal modo que à opinião pode não se unir a verdade absoluta – possibilidade, de resto, aceitável, uma vez que a seriedade do relato, quanto aos discursos, pareceria ainda garantida pelo princípio expresso em *tà déonta*. É assim que *tà érgea* constituem a narrativa, e *tà déonta*, os discursos, nos quais haverá certa dose de invenção e efeitos poéticos,

os mesmos que Tucídides rechaça deliberadamente e que ameaçam sua firme intenção de não cativar os ouvintes com *lógoi* prazerosos. E não há como ser diferente, pois a persuasão não é matéria exclusiva da racionalidade lógica, como bem ensina Aristóteles no capítulo grande e detalhado sobre as emoções envolvidas no jogo persuasivo do *lógos* (*Retórica*, livro 2).

A parte da história reservada a *lógoi*, mais tarde chamada tecnicamente de oratória por Dionísio de Halicarnasso – *rhētōreia* –, não por acaso é a que merece mais censura da parte deste. Segundo Dionísio, é na oratória em que aparecem os maiores descuidos de Tucídides e onde se pode menos atestar seu admirável talento, encontrado em outros momentos da obra (Dionísio de Halicarnasso, *Tucídides*, 16). Dionísio chega mesmo a cogitar de a oração fúnebre de Péricles, tão grandiosamente representada no livro II da *História da Guerra do Peloponeso*, não ter sido, na verdade, pronunciada pelo renomado político: Tucídides a teria atribuído àquele para poder melhor compor o caráter de Péricles ao longo de sua obra, já que este morre no segundo ano de guerra, e provavelmente não renderia mais muito assunto ao historiador:

*all' éoiken ho syngrapheús (eirēsetai gār hā phronō) tōi Perikléous prosōpōi  
boulómenos apokhrēsasthai kai tòn epitáphion épainon hōs hyp' ekeinou  
rhētbénta synthēinai*

mas o prosador, querendo fazer uso do caráter de Péricles, julgou bem – pois será dito o que penso – também compor o elogio do epitáfio, como se tivesse sido dito por aquele. (Dionísio de Halicarnasso, *Tucídides*, 18).

Acusar Tucídides de certa inventividade parece coisa grave já na Roma imperial, pois Dionísio assevera que essa é sua opinião pessoal: *eirēsetai gār hā phronō*. Ou seja: em princípio, é de se pensar que o próprio Tucídides não tivesse fornecido elemento algum para supormos que a oração fúnebre não fosse de Péricles. Só o julgamento crítico de Dionísio, que compara o conhecimento extratucidiano que tem sobre *tà érga* (cf. PRITCHETT, 1975, p. 70, n. 8) – o fato de, naquele início de guerra, terem sido poucas as baixas e ter sido sem grande significância, segundo ele, o

trabalho dos atenienses mortos – com a inserção do discurso fúnebre no livro II de Tucídides, é que poderia captar a manobra do historiador, quando este inclui modelo da renomada eloquência de Péricles em situação aparentemente pouco merecedora.<sup>15</sup> Estaria então mentindo Tucídides ao dizer que Péricles profere tal oração e, mais ainda, ao nos dar em detalhes o conteúdo do elogio aos mortos? Não exatamente. Desloca uma verdade no tempo e no espaço. Péricles era reconhecidamente *dynatōtatos* em palavras,<sup>16</sup> e, realmente, a história dos fatos essenciais da Guerra do Peloponeso não muda muito com ou sem a oração. O que muda é nossa percepção de aspectos psicológicos envolvidos na relação de Péricles com o povo ateniense, já que, posteriormente na narrativa, os efeitos da oração fúnebre de fato comporão os elementos por meio dos quais interpretaremos as outras observações de Tucídides acerca de Péricles e do que supostamente teria mudado em Atenas com os novos líderes, após sua morte.

Mas voltemos ao princípio subjacente à noção de *tà déonta*. Tucídides permite-se, sem problemas, basear-se em sua própria *dóxa* para nos reportar os discursos, pois, ao respeitar *tà déonta*, sua obra subordina-se ao princípio tacitamente aceito para regular o grau de invenção a ser admitido na oratória clássica.<sup>17</sup> Sabe-se que um grande número de argumentos produzidos na oratória do século V a.C., particularmente a judicial, assenta-se sobre situações que não ocorreram na realidade, mas foram aduzidas como argumentos para iluminar o julgamento de certos casos. Elaborar discursos de defesa em situações que permitam pontos de vista conflitantes poderia levar um dos lados a sustentar posições estranhas (GAGARIN, 2002, p. 25), sem correspondência com a “vida real”. Um exemplo clássico, embora de especulação filosófica e não de julgamento de fato, é o de Péricles em conversa com Protágoras

<sup>15</sup> Uma citação de Aristóteles (*Retórica* 1365a) parece corroborar a dúvida de Dionísio, pois não coincide com a versão da oração fúnebre atribuída a Péricles por Tucídides. A esse respeito, Kennedy cogita de, naturalmente, Péricles ter feito mais de uma oração fúnebre (KENNEDY, 2006, p. 71, n. 148).

<sup>16</sup> Fornara indica as seguintes fontes, além de Tucídides, quanto à eloquência de Péricles: Plutarco, *Moralia*, 802bc; escólio a Aristófanes, *Acarnenses*, 530; Aristóteles, *Retórica*, 1365a (FORNARA, 1983, p. 75).

<sup>17</sup> Cartwright, ao analisar *tà déonta* em I.22, considera que, no que diz respeito aos discursos, Tucídides está fazendo algo muito próximo do que faria um orador (CARTWRIGHT, 1997, p. 24).

sobre a causa da morte de Epitimo, um atleta que havia sido golpeado com dardo por outro, sem intenção, em um certame (Plutarco, *Péricles*, 36). Na discussão, cogita-se de o dardo poder ser culpado. Obviamente, nesse caso, trata-se de exercício argumentativo, a explorar todas as possibilidades do que estaria próximo do inverossímil e improvável, mas, ainda assim, conforme as circunstâncias, talvez aceitável e necessário.<sup>18</sup> Tucídides tenta ser certamente mais severo com sua própria *dóxa* do que isso, mas não deveríamos excluir a possibilidade, por exemplo, de que, nas antilogias, a fonte de informações de um dos discursos na prática pudesse, ocasionalmente, ter servido a Tucídides para que ele, baseando-se em *tà déonta*, criasse o conteúdo dos outros (por exemplo, os discursos de corcireus e coríntios em I.37-43).<sup>19</sup> Imaginar *tà déonta* é o que faz Andócides, em 400 (aproximadamente), naturalmente em seu discurso de defesa ao tribunal ateniense, com relação à sua participação na profanação dos mistérios, em 415:

Além disso, mesmo quando meu pai estava processando Espeusipo por suas ações ilegais, ele dizia essas mesmas coisas: que jamais ele tinha ido a Temaco para ver Ferecles. Ele pedia que Espeusipo torturasse seus escravos e não se recusasse a examinar os que não se oferecessem, mas obrigasse a ser examinados os que não quisessem. Quando meu pai disse isso, como vocês todos sabem que ele disse, o que restava a Espeusipo dizer – se estes homens estão dizendo a verdade – senão que “Oh, Leágoras, o que queres dizer com relação aos escravos? Este teu filho aqui não depôs contra ti, e não diz ele que tu te encontravas em Temaco? Prova a culpa de teu pai, ou não há imunidade para ti.” Isso teria dito Espeusipo, homens, ou não? Eu creio que sim.

(Andócides, *Sobre os Mistérios*, 22)

<sup>18</sup> Aristóteles nos dá uma indicação de quanto a utilização do argumento da probabilidade talvez já pudesse ser complexa no século V a.C.: *gígnetai gár tò parà tò eikòs, hōste eikòs kai tò parà tò eikòs, eî dè toúto, éstai tò mē eikòs eikòs* (“pois o que é contrário ao verossímil existe, de modo que é verossímil também o que é contrário ao verossímil, e, se assim é, o não verossímil será verossímil”) (Aristóteles, *Retórica*, 1402a).

<sup>19</sup> O método pode ter sido objeto da arte ensinada por Protágoras. Para Romilly: “Il s’agit en effect d’affaiblir une argumentation au moyen d’une autre, qui la réfute ou la compense directement. Ceci implique l’art, non pas seulement de fair valoir ses arguments, ce qui appartiendrait plutôt à la rhétorique, mais d’opérer un certain mouvement de pensée, permettant de substituer à chaque idée de portée inverse” (ROMILLY, 1956, p. 184).



Andócides está aqui negando ter denunciado seu pai. O conteúdo *verbatim* do discurso de Espeusipo, quinze anos anteriormente à defesa de Andócides, está articulado como que o pai de Andócides dissera. Ao convidar a audiência para concordar que o conteúdo do discurso de seu pai era o que ele, Andócides, havia há pouco relatado aos juízes (*taúta dē légontos toú patròs toú emoú, hós bápantes íste*),<sup>20</sup> Andócides está permitindo-se deduzir “logicamente” o conteúdo do discurso de Espeusipo, que nos aparece *verbatim* e, sem dúvida, assim, reforça ainda mais os argumentos do próprio Andócides para os jurados. As palavras de Espeusipo na forma que foram reproduzidas por Andócides são o que este precisa (em certo sentido, *tà déonta*) para robustecer seu argumento. Mas é intrigante que justamente as palavras que podem suscitar alguma dúvida, as de Espeusipo (*tautí élegen án ho Speúsippos, ò ándres, ē oú;*), estejam em discurso direto. De fato, é no mínimo curioso que o discurso que Andócides precisa que seja mais persuasivo é o que ele escolhe transmitir em discurso direto, passando a impressão de que é fiel, palavra por palavra, ao que Espeusipo dissera anos antes e, por isso mesmo, parecendo mais convincente.

Não estaria Tucídides fazendo o mesmo, ao menos ocasionalmente, para manter o interesse de sua audiência? O discurso de Diódoto (*Tucídides*, III.41-48), por exemplo, se for considerada a obscuridade histórica do personagem, não estaria apresentando *tà déonta* – como faz Andócides com as palavras de Espeusipo – apenas para investir o debate sobre Mitilene de mais força persuasiva, ou, como quer Hornblower, “to have the famous and raucous Kleon opposed and defeated on his own terms by an utterly obscure figure” (HORNBLOWER, 1996, p. 432)? Em síntese, os discursos diretos altamente elaborados da história de Tucídides estão, provavelmente, seguindo uma prática comum da oratória da época. Se alguém desejasse escrever palavras ditas por outrem e cujo teor soubesse apenas em linhas gerais, então colocá-las em discurso direto, e, além disso, adorná-las com todos os efeitos sintáticos da língua grega, talvez pudesse causar uma ótima impressão na audiência, de fidelidade

<sup>20</sup> Como já bem notaram Edwards e Pelling, dificilmente haveria, em 400, entre os ouvintes de Andócides, algum cidadão que tivesse sido juiz em 415 (EDWARDS, 1995, p. 169; PELLING, 2000, p. 26-30).

e convicção. A licença ficcional de Tucídides permite, realmente, uma elaboração linguística nos discursos, em termos de possibilidades da língua grega, que não é encontrada de forma semelhante na narrativa principal.<sup>21</sup> Elaboração complexa, assim, compensa falta de dados. E é possível que Tucídides tenha pensado e planejado a escrita dos discursos muito mais cuidadosamente do que a da narrativa de fatos (ROMILLY, 1956, p. 186), pois, para aqueles, havia-lhe a necessidade de assegurar o convencimento da audiência, o que não acontece na narrativa de eventos, em que, parece, há o pressuposto retórico de que os fatos falam por si mesmos. Não podemos nos esquecer, por outro lado, que eram discursos persuasivos e argumentação que constituíam, na época de Tucídides, os principais objetos de estudos promovidos pelos sofistas, como já se disse. Dover havia observado que os discursos oferecidos à assembleia e ao tribunal “may well have been by far the most important single model for the first prose-writer” (DOVER, 1997, p. 59). Uma vez que qualquer cidadão poderia ser surpreendido com a necessidade de ter um discurso à mão para defender-se no tribunal, e não havia necessidade prática semelhante para narrativas históricas, os gregos da segunda metade do século V a.C. desenvolveram um conhecimento agudo sobre como fazer discursos – do que nos dá testemunho a história tucidiana.

No entanto, se o formato dos discursos de Tucídides contém um pouco de invenção, isso deve ser tomado com cautela pelos leitores. Afinal de contas, Tucídides nos diz que alguns dos discursos ele mesmo os ouviu, de modo que não se deve avançar tanto quanto Rengakos, por exemplo, e postular a completa inautenticidade dos discursos, com a alegação de total ficcionalidade (RENGAKOS, 2006). Tucídides esforça-se por salvar ao menos algo do conteúdo original, mesmo que isso se manifeste apenas no simples fato de ele nos dizer que houve palavras *reais* (*tà alēthōs lekthēnta*)<sup>22</sup> – diferentes, portanto, das que ele nos apresenta na obra. Em resumo, somos avisados, no início da história tucidiana, de

<sup>21</sup> Permito-me remeter à minha tese de doutorado (ROCHA, 2008).

<sup>22</sup> Rengakos, em um primeiro momento, admite que a falta de autenticidade pode aplicar-se principalmente ao formato dos discursos (RENGAKOS, 2006, p. 279); entretanto, sua insistência nesse ponto, gradualmente crescente (p. 283; p. 298, n. 59), acaba deixando a forte impressão de que ele não acredita realmente que eles fossem autênticos em qualquer sentido.

que algo dos discursos que leremos pode não corresponder exatamente ao que fora dito, mas que nós teremos o conteúdo geral de cada um. Esse conteúdo está garantido por um princípio da retórica – *tà déonta*, os argumentos que são necessários e devem adequar-se às circunstâncias em que o discurso se apresenta, e que naturalmente funcionaram para os políticos da época como certo tipo de limitação ao tema tratado. Se, por um lado, o princípio indicado por *tà déonta* permite ao historiador imaginar um pouco o que fora dito, por outro, o que quer que ele imagine precisa estar relacionado ao debate realmente ocorrido e aos assuntos que estavam em deliberação no momento da guerra em que cada discurso é proferido.<sup>23</sup> Assim, entrega-se a seus leitores o texto tucididiano com sinceridade: cindido entre a verdade e a (semi)ficção, entre o ideal da historiografia moderna e as práticas inerentes à retórica de todos os tempos, esta última, porém, manifestada em I.22 pela sutil referência à *dóxa* de Tucídides, para quem quisesse bem examiná-la.

---

<sup>23</sup> A doxografia informa que Trasímaco escreveu uma obra cujo título era *Assuntos para Discursos* (Suda, in SPRAGUE, 2001, p. 86). Isso sugere já a existência de alguns tópicos recorrentes a serem tratados e dos quais oradores e políticos não deviam se afastar muito, o que a *Retórica* aristotélica, posteriormente, desenvolve com exatidão.



## Capítulo 7

### **Política e Retórica: os discursos na História da Guerra do Peloponeso\***

*Esther Paglialunga*

#### **O método: *érga* e *lógoi***

É fato reconhecido que uma das questões que mais suscitaram, nos estudos sobre a obra de Tucídides, esforços investigativos foi a da relação entre *érga* e *lógoi*,<sup>1</sup> que o próprio historiador tratou de destacar logo no início de seu texto, ao descrever seus objetivos e sua metodologia. As pesquisas mais recentes continuam a propor novas interpretações – ou reiteram interpretações já estabelecidas – sobre a passagem (I.22,1-2) em que Tucídides afirma a diferença entre o tratamento dos fatos (*érga*) e o dos discursos (*lógoi*) que estarão presentes em seu relato. Como exemplos desses trabalhos recentes, podemos citar Ober (2002, p. 56-57), Garrity (1998, p. 361-384), Yunis (1996, p. 61-67), entre muitos outros. Esta questão – a da relação entre *érga* e *lógoi* – se encontra quase que indissoluvelmente ligada à chamada “retórica política”, que se manifesta

\* Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva (original em espanhol).

<sup>1</sup> Nesse sentido, por exemplo, Wilson (1982, p. 95) se desculpa, inicialmente, por abordar o tema: “o texto de I.22,1 já foi minuciosamente analisado”; em seguida, observa que “muitas das interpretações parecem mais obscuras que o próprio texto”. Trinta anos depois, ainda é possível constatar que a passagem continua a ser objeto de investigação.

na obra de nosso historiador. Com efeito, Tucídides nos apresenta, através dos vários discursos postos na boca dos principais líderes políticos atuantes nos momentos cruciais da Guerra do Peloponeso, a única evidência que possuímos de suas intervenções na Assembleia, da natureza de suas propostas, de seu papel junto ao *dêmos*, das reações e emoções da audiência perante os discursos pronunciados. Josiah Ober, no “Apêndice” (cf. OBER, 1989, p. 341-349) em que lista peças retóricas segundo uma classificação que incorpora, além da oratória deliberativa exercitada na Assembleia, outros tipos de discurso de caráter político, mostra que, do total de 26 discursos sobreviventes que teriam sido pronunciados perante a Assembleia, excetuando-se os casos de Demóstenes (que viveu em outro período) e de Andócides, somente conhecemos os discursos de Péricles, Cléon, Nícias, Hermócrates, Atenágoras e Diódoto (oito discursos no total) graças à versão elaborada por Tucídides. A esses discursos, deve-se acrescentar o *Epitáfio* (Oração Fúnebre) pronunciado por Péricles, sem dúvida a mais famosa peça conservada do gênero, já que se reconhece, hoje, a natureza política desse tipo de oratória,<sup>2</sup> que ocupa um papel igualmente fundamental para a compreensão da retórica de Péricles. Não se pode, ainda, ignorar as intervenções anteriores à eclosão do conflito – como o debate em Atenas, com discursos dos embaixadores de Corcira e de Corinto (OBER, 2002, p. 72-78), e o debate de Esparta – ou outras peças discursivas, como o diálogo dos mélios (YUNIS, 1996, p. 62).

### O tratamento conferido aos *lógoi* em Tucídides

O ponto de partida para uma análise dos discursos é a discutida passagem em que o historiador afirma:

Quanto aos discursos que cada uma das partes pronunciou, quer nas vésperas da guerra, quer no seu decorrer, reproduzi-lhes as palavras exatamente era difícil, para mim quando os

<sup>2</sup> A esse respeito, há, atualmente, consenso entre os estudiosos da retórica, mas cumpre destacar a obra fundamental sobre o caráter institucional do *epitaphios logos* – em particular, do *epitaphios logos* atribuído a Péricles –, o livro de Nicole Loraux, *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City* (LORAU, 2006).

ouvira pessoalmente, para os outros quando me transmitiam o que tinham ouvido de qualquer outra fonte; como me parecia que cada orador teria falado o que cabia sobre as situações sucessivas, atendo-me o mais próximo possível do sentido geral (*sympasês gnômês*) das palavras realmente pronunciadas, assim vão formulados. (*Tucídides*, I,22,1)<sup>3</sup>

Como salienta Garrity (1998, p. 361), a interpretação dessa passagem tem levado à seguinte questão: “o historiador procura apresentar *verbatim* um relatório, da melhor maneira possível, dos argumentos expostos pelos oradores, ou [...] ele se sente livre para modificar ou inventar argumentos ou mesmo a totalidade do discurso?”

A conclusão proposta por esse autor – que se apoia na distinção entre forma e conteúdo, e sustenta que não existem fundamentos para inferir que Tucídides tenha introduzido em seu relato qualquer discurso sem uma evidência segura de que este tivesse sido realmente pronunciado (GARRITY, 1998, p. 377) – não coincide com as posições defendidas por outros estudiosos. Dessa forma, acreditamos ser apropriado deter nossa atenção em alguns dos mais recorrentes pontos de vista a respeito da natureza dos discursos na *História* de Tucídides; entre tais pontos de vista, elegemos aqueles que se dedicam a uma interpretação do conjunto dos discursos tucididianos com base na teoria política defendida pelo historiador, da aplicação sistemática de seu método racional, ou, ainda, da sua relação com a *téchnê rhetoriké*.

## Tucídides e as *téchnai lógôn*

Talvez a mais sugestiva e peculiar dessas teses seja a desenvolvida por Thomas Cole (1991, p. 95-112), para quem os discursos inseridos na *História da Guerra do Peloponeso* se situam na mesma categoria de uma série de *téchnai* escritas no século V a.C., cujo denominador comum seria

---

<sup>3</sup> Citação conforme tradução de Anna Lia Amaral Almeida Prado (cf. Referências Bibliográficas – N.T.). Thomas Scanlon (2002, p. 146-147) analisa o valor semântico do termo *saphes*, e de outros similares, em várias passagens, e inclui a leitura de *akrabeia* com o sentido de “conformidade com a realidade” – daí “exatidão”, “precisão” –, que Tucídides emprega tanto na dificuldade de se lembrar as palavras exatas quanto na de se reportar aos fatos.

o emprego do sufixo *-logia*. Exemplos desse tipo de obra seriam os *Díssoi Lógoi*, as *Tetralogías*, de Antífote, as *Antilogías* ou os *Katabállontes Lógoi*, de Protágoras. Tais obras corresponderiam a uma fase protorretórica, na medida em que não constituem uma exposição sistemática da disciplina,<sup>4</sup> mas se limitam à apresentação de exemplos ou modelos de argumentos e discursos em que são desenvolvidas posições opostas sobre um mesmo tema. Nessa perspectiva, o autor considera os discursos de nosso historiador como exemplos de uma *téchnē lógôn* e, em especial, o debate “relatado ou inventado” por Tucídides (I.67-ss) dos embaixadores de Corinto como a ocasião mais memorável de seu uso. Cole enfatiza o brilho desta peça para, em seguida, afirmar que:

Apreadida em sua totalidade, sua [de Tucídides] história fornece os melhores meios disponíveis para estimar o pleno alcance e possibilidades da *téchnē* do século V a.C.. Os discursos atribuídos aos líderes políticos ou aos generais em momentos cruciais da Guerra do Peloponeso constituem uma imensa antologia da eloquência política e militar, sem dúvida tomada de seus predecessores e contemporâneos, mas que ultrapassa em volume e importância qualquer outra *téchnē* da qual possamos ter qualquer registro (COLE, 1991, p. 104).

Nessa afirmação, certamente surpreendente e radical, está a chave da interpretação de Cole à discutida passagem I.22,1 – que ele defende com a força da convicção pessoal em seu trabalho –, pela qual resgata a reiteração da expressão *eis aiei* tanto em relação à narrativa dos *érga* como em relação à inclusão dos *lógoi*. Ambos, *érga* e *lógoi*, são *eis aiei*, não no sentido usual de “para sempre”, “para a eternidade”, mas no de “para cada ocasião que se possa apresentar”.

A preocupação com os aspectos constantes e recorrentes dos fatos – o que irá suceder uma e outra vez – se apresenta em simetria com a atenção com o que é constante e recorrente no discurso: o que os homens terão ocasião de dizer, de maneira similar, uma e outra vez (COLE, 1991, p. 105).

<sup>4</sup> Para Cole, o próprio termo *téchnē rhetoriké* seria uma inovação introduzida por Platão, o que confirmaria a inexistência prévia de tratados sistemáticos sobre a retórica enquanto disciplina.



A percepção dos discursos como “modelos” de uma *téchnê* escrita leva Cole a negar a viabilidade de sua *pronuntiatio* e a sustentar que Tucídides não utiliza os discursos como veículo para apresentar sua própria análise dos problemas cruciais, nem para enfatizar as causas históricas operantes no momento de sua exposição.<sup>5</sup> Se assim fosse, não haveria como explicar o motivo pelo qual, muitas vezes, são apresentadas duas análises opostas em torno de uma mesma situação, ambas representativas “do que deveria ter sido dito”. Finalmente, a opção pela inclusão de alguns discursos, em detrimento de outros, em sua *História* seria determinada pela “necessidade de produzir uma grande e representativa amostra dos temas que, com maior probabilidade, reapareceriam no discurso político e militar” (COLE, 1991, p. 107). Ao tratar da defeção dos aliados – um dos exemplos mais marcantes –, o historiador se permite a apresentação de quatro discursos: dois a favor da clemência e dois a favor do rigor contra os desertores; dois baseados em razões utilitárias e dois fundamentados em considerações sobre a justiça.<sup>6</sup>

### Os debates antitéticos como método racional

Por outro lado, esta tendência de “multiplicar os debates e a eles recorrer a propósito de decisões de todos os tipos” (ROMILLY, 2005, p. 189) confere, ao uso das antilogias na obra de Tucídides, um caráter sistemático que, na opinião da autora francesa, revela o método racional pelo qual nosso historiador buscava descobrir a verdade. Adotando tal abordagem, Romilly realiza uma exaustiva análise dos principais discursos em que se confrontam teses opostas, começando pelos que foram proferidos durante as negociações em Camerina (*Tucídides*, VI.75-88). Essa opção se ancora no “caráter privilegiado” (ROMILLY, 2005, p. 186) que se atribui à relação entre o historiador e seus discursos, pois estes permitiam àquele maior liberdade, uma vez que “o debate real

<sup>5</sup> Embora a referência de Cole seja a tese defendida por Finley (1942, p. 96-100), em nossa exposição consideraremos outros autores que sustentam que os discursos representam uma fonte para a análise da teoria política exposta por Tucídides.

<sup>6</sup> Cole se refere aos discursos dos tebanos contra os cidadãos de Platea (III.60-67) e à réplica, em defesa, pronunciada por estes (III.53-59) e, também, aos discursos de Cléon (III.37-40) e Diódoto (III.42-48) no caso da condenação dos mitilênios.

não teve consequências efetivas” e, ao término das intervenções, as posições permaneceram tão divididas como no seu início. Nos discursos de Hermócrates e de Eufemos, Romilly demonstra o modo pelo qual o segundo inverte, passo a passo, quase termo a termo, a argumentação do primeiro, para ficar em igualdade com Hermócrates e converter-se, por sua vez, em acusador. De acordo com a autora,

não importa qual das antilogias se considere, se constata que, em diferentes graus, todas apresentam, seja em sua disposição, seja em sua expressão, ou, ainda, no modo de argumentação, os mesmos traços da antilogia de Camerina,<sup>7</sup> e estes mesmos traços as tornam aparentadas das tetralogias de Antifonte (ROMILLY, 2005, p. 195).

Em conclusão, após efetuar a análise de outros famosos debates antitéticos – como o debate entre Cléon e Diódoto –, Romilly (2005, p. 222) afirma que

o que era, a partir do ponto de vista de Hermócrates ou de Eufemo, artifício oratório ou sofístico, se converte, no plano de Tucídides ou do ponto de vista de seu leitor, em um poderoso método de análise e de investigação.

## Os *lógoi* e a democracia

O funcionamento da Assembleia como espaço deliberativo – no qual a audiência (o *dēmos*) deve tomar uma decisão mediante o voto, a favor ou contra uma determinada proposta, em torno da qual foram pronunciados discursos opostos – confere à análise dos *lógoi* um papel fundamental nos estudos sobre a democracia ateniense, servindo, eventualmente, para destacar os problemas inerentes ao exercício da democracia, não apenas na Antiguidade como também em tempos modernos.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Romilly julga conveniente manter à parte a antilogia (o debate) entre Hermócrates e Atenágoras (VI.33-41), já que ela desenvolve dois planos de ação fundamentados em hipóteses distintas.

<sup>8</sup> É o caso de Loren J. Samons II, em *What's Wrong with Democracy? From Athenian Practice to American Worship* (cf. SAMONS II, 2004).

O título da obra de Yunis – *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens* – é, por si, elucidativo da abordagem do problema, e o mesmo vale para a obra de J. Ober – *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Yunis não hesita em julgar “fictícios” (YUNIS, 1996, p. 62) os discursos apresentados pelo historiador e ainda oferece um comentário – não uma tradução exata – a respeito da discutida passagem anteriormente citada: “Os discursos são uma ficção verossímil, sujeitos aos argumentos atribuídos à pessoa de cada orador, que, por sua vez, expressam a intenção de seu discurso”. Diante da questão sobre “qual seria a intenção desses discursos fictícios”, a resposta de Yunis aponta para as próprias características desses textos: a) o caráter único e compacto que marca o estilo do texto tucidiano, dirigido a um leitor e não a um ouvinte; b) sua composição, que envolve padrões de *responiones*, quer se trate de peças oratórias agrupadas em discursos antitéticos, quer de discursos separados por uma grande distância de tempo e de lugar. A essas características, acrescenta-se que Tucídides não intenta preservar qualquer vestígio de autenticidade dos discursos, sujeitando-os unicamente ao elemento essencial da veracidade histórica (a intenção do orador) e sentindo-se livre, em relação aos discursos reais, para examinar problemas e apresentar argumentos que nunca foram – e que realmente nunca poderiam ter sido – pronunciados pelos participantes dos fatos. A todos esses indícios, Yunis incorpora a suspeita de que existem, no relato tucidiano, discursos que nunca foram pronunciados, sob forma alguma, entre os quais se contariam o dos atenienses em Esparta ou o diálogo dos mélios.

Yunis conclui que a intenção de Tucídides foi a de firmar o marco histórico e, nele, alocar suas próprias composições, que serviriam a seu propósito didático; Yunis reitera, portanto, o ponto de vista defendido por outros críticos, como Strasburger e Erbse: “somente a partir desta perspectiva podem ser compreendidas as características mais importantes dos discursos políticos: sua finalidade teórica, a densidade de seu raciocínio, sua perspectiva do pós-guerra, seu desapego às convenções e sua originalidade” (YUNIS, 1996, p. 63).

Essa revisão de abordagens nos conduz a interpretações que, apesar de suas diferenças, mantêm importantes e cruciais semelhanças que nos ajudam a elucidar o papel dos *lógoi* na *História* de Tucídides. Poderíamos resumir tais semelhanças nos seguintes pontos: a) a afirmação do caráter fictício dos discursos; b) a preeminência do caráter de *antilogias*; c) a defesa da existência de uma correspondência política entre as argumentações supostamente pronunciadas e os acontecimentos históricos narrados, que, em Tucídides, seriam utilizados conjuntamente – os argumentos e o relato dos eventos – na construção de sua própria interpretação teórica da guerra e das forças do poder que para ela contribuíram e que poderiam servir de exemplo para as gerações futuras.

### **O discurso: entre a capacidade do orador e a volubilidade do *demos***

Nossa intenção é a de nos centrarmos na apresentação que os *lógoi* oferecem do *demos* e dos distintos líderes políticos aos quais esses discursos foram atribuídos por Tucídides. Como é óbvio, todos os críticos dedicaram atenção especial aos discursos postos na boca de Péricles, que, no entanto, resumem-se a três – entre os muitos que deve ter pronunciado o preeminente estadista ateniense –, a respeito dos quais não possuímos qualquer outro registro. Duas questões merecem destaque: 1) Péricles é, em Tucídides, o único orador cujos discursos não são confrontados com o ponto de vista oposto, defendido por outro participante no debate; 2) algo ainda mais significativo, uma de suas três intervenções, a do *epitáphios lógos*, refere-se a um discurso não pronunciado na Assembleia e que, portanto, não resulta em uma votação, feita pelos cidadãos, de uma determinada proposta. Não obstante, a construção ou – para retomar os termos de N. Loraux – a “invenção de Atenas”, que se opera nesse discurso, substitui o elogio dos feitos dos mortos pelo louvor “da *pólis*” e, em consequência, dos atenienses vivos, cujas virtudes tornaram possível a existência de uma cidade que excede seus próprios limites espaciais e temporais.

A comunidade dos vivos, que se expressa a si mesma por meio do orador, se concede todas as homenagens, desde o início do discurso, como se evidencia no uso da primeira pessoa do plural e, embora os mortos estejam ausentes deste movimento de auto-celebração, a relação entre a “cidade” e “nós” parece, desde o princípio, ser de uma perfeita reciprocidade. Os atenienses propiciaram à cidade um estado de auto-suficiência e, inversamente, cada ateniense, um microcosmos da cidade, apresenta um alto grau de autodeterminação; *hē pólis* é então, alternadamente, o objeto do esforço ateniense e a fonte de benefícios para todos os seus membros (LORAUX, 2006, p. 341).

Acreditamos que esta representação idealizada *da pólis* e de seus cidadãos pode servir de ponto de partida para uma análise posterior do comportamento *na pólis*, tanto dos *rhētores* como do *demos* e de sua capacidade de tomar e executar decisões.

Péricles julga necessário, ao iniciar seu discurso e antes de elogiar os mortos, expor os princípios que conduziram àquela situação de poder e discorrer sobre o regime político e sobre os modos de comportamento graças aos quais esse poder assumira as formidáveis proporções que então exibia: “ἀπὸ δὲ οἴας τε ἐπιτηδεύσεως ἤλθομεν ἐπ’ αὐτὰ καὶ μεθ’ οἴας πολιτείας καὶ τρόπων ἐξ οἴων μεγάλη ἐγένετο” (II.36,4).<sup>9</sup>

Este regime político que não imita outros, mas se constitui em modelo a ser seguido,

se denomina democracia, já que os assuntos comuns não são conduzidos por poucos, mas sim pela maioria. Quanto ao acesso às leis, para resolver disputas particulares, todos são iguais; qualquer um pode ter acesso aos cargos públicos, uma vez que é pelo mérito pessoal, e não pelo pertencimento a uma determinada classe, que tais cargos são ocupados; neste regime a pobreza não é obstáculo para que alguém, que reúna condições, preste serviços à comunidade (*Tucidides*, II.37,1).<sup>10</sup>

<sup>9</sup> “Mencionarei inicialmente os princípios de conduta, o regime de governo e os traços de caráter graças aos quais conseguimos chegar à nossa posição atual” (Tradução para o português conforme edição de Mário da Gama Kury; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987) (N.T.).

<sup>10</sup> No original (em espanhol), a autora utiliza a tradução de Juan J. Torres Esbarranch (2000) e destaca: “com algumas modificações que acrescentei conforme me pareceram necessárias” (N.T.).

As mesmas pessoas podem dedicar sua atenção aos assuntos particulares ou às questões públicas, e mesmo aquelas que se mostram preferencialmente concentradas em seus assuntos privados possuem suficiente discernimento a respeito dos assuntos públicos. Somos os únicos que consideram àqueles que não participam das questões públicas, não como uma pessoa desinteressada da política, mas sim como um inútil. (Tucídides, II.40,2)

A capacidade de intervir e de julgar adequadamente – quando se trata dos assuntos políticos de interesse comum – não é incompatível com a reflexão e a instrução adequadas, propiciadas pelo uso da palavra (*lógos*), antes que se proceda à ação:

Nós [cidadãos atenienses] construímos, por nós mesmos, nosso juízo a respeito dos assuntos públicos, ou então os estudamos detalhadamente, pois, em nossa opinião, as palavras não se constituem em obstáculo à ação, mas sim o fato de não se estar informado, por meio da palavra, antes de se proceder à ação que se faz necessária. Também nos distinguimos [em relação aos outros gregos] por sermos extraordinariamente audazes ao mesmo tempo em que ponderamos sobre as ações a empreender, enquanto que, para outros [de outras cidades], a coragem nasce da ignorância e o cálculo revela indecisão. (Tucídides, II.40,3)

Ober (2002, p. 86) ressalta a “qualidade de autossubversão” do discurso fúnebre, que se manifesta logo na primeira dificuldade expressa pelo orador: a desconfiança quanto à capacidade da palavra em exprimir as façanhas dos que tombaram na guerra,<sup>11</sup> pois os próprios elogios indicam forças contrárias que neles operam e podem causar sua destruição. O mesmo – essa manifestação de uma “qualidade de autossubversão” da oração fúnebre – ocorre com a liberdade, bem fundamental de uma *pólis*, cuja *dýnamis* pode despojar outras *póleis* do benefício da liberdade.

<sup>11</sup> Martha Taylor (2010, p. 70) – que reitera a condição de *pólis* imaterial, idealizada e descrita por Péricles – também se refere à qualidade de autossubversão do epitáfio e trata da crítica de Dionísio de Halicarnaso (*Tuc.*,180) sobre a inapropriada inclusão desse discurso na ocasião escolhida pelo historiador.

O serviço público define o valor do cidadão, porém as próprias palavras de Péricles mostram que nem todos os cidadãos estavam animados por essa participação; alguns, aqueles que são chamados de “inúteis”, preferem perseguir seu próprio benefício em vez do da *pólis* (OBER, 2002, p. 86).

A Atenas de Péricles se divide em dois grupos de interesse: os “poucos” e os “muitos”; o regime é chamado de “democracia” porque se inclina mais a um grupo do que a outro. O leitor poderia se perguntar até que ponto era sólido o equilíbrio do sistema e até que ponto era possível manter coesos os interesses dos “poucos” com os dos “muitos” (OBER, 2002, p. 87).

Em suma, o discurso revela a instabilidade potencial do poder de Atenas, que permanece potencial enquanto os atenienses estiverem bem instruídos pelos *lógoi*; desde que sigam as orientações de líderes sábios, o sistema pode funcionar. No entanto,

ao leitor de Tucídides são oferecidas razões para duvidar que os atenienses sejam consistentemente bem informados por meio dos discursos ouvidos; este leitor sabe que os atenienses expulsaram voluntariamente um de seus mais sábios líderes e sabe, também, que estes atenienses exibem uma tendência “nativa” para equivocarem-se (OBER, 2002, p. 89).

Uma linha divisória é estabelecida pelo próprio Tucídides, após seu relato da morte de Péricles, como destaca Yunis (1991, p. 180; cf. 1996, p. 67-68):

O sistema funcionou bem sob a liderança de Péricles e fracassou completamente sob seus sucessores, porém esta diferença não se assenta em qualquer mudança na estrutura institucional do governo. Tucídides assegura que algumas condições eram constatadas em Péricles e no período em que ele exercia a liderança, sugerindo que tais condições não se aplicavam a seus sucessores:

1. Péricles controlava as massas preservando-lhes a liberdade.
2. Péricles não se deixava conduzir pela multidão, antes a conduzia.

3. Em teoria, Atenas, sob Péricles, era uma democracia; de fato, porém, era um regime comandado pelo seu cidadão mais proeminente (*Tucídides*, II.65,8-9).

Desse modo, é estabelecida uma distinção entre, por um lado, uma liderança capaz de argumentar e de fazer o *dēmos* compreender as razões para adotar determinado plano de ação, restringindo as emoções e a tendência para se buscar os interesses individuais em detrimento dos coletivos, e também apta a abster-se de adulá-lo (ao *dēmos*) ou bajulá-lo, e, por outro lado, as lideranças posteriores, que se mostram carentes dessa capacidade. Isso nos leva, naturalmente, à proposição de Aristóteles (*Retórica*, 1.2.4) que trata o *ēthos* do orador como uma das condições para se obter a credibilidade da audiência. Tucídides afirma que a capacidade de Péricles se firmava em três condições: sua reputação, sua inteligência e sua incorruptibilidade: αἴτιον δ' ἦν ὅτι ἐκεῖνος μὲν δυνατὸς ὦν τῷ τε ἀξιώματι καὶ τῇ γνώμῃ χρημάτων τε διαφανῶς ἀδωρότατος γενόμενος (*Tucídides*, II.65,8).<sup>12</sup>

A apresentação do estadista, em seu primeiro discurso perante a Assembleia, sublinha sua posição de primazia sobre os atenienses e sua extrema eficiência no falar e no agir: πρῶτος Ἀθηναίων, λέγειν τε καὶ πράσσειν δυνατώτατος (I.139,4): “o homem que, naquela época, era o primeiro entre os atenienses”.

Os argumentos de Péricles a favor de uma decisão que levasse os atenienses à guerra contra Esparta e sua estratégia para obter a vitória no debate concluem com uma *peroratio*, em que se inclui a condição de a *pólis* ateniense não cair na tentação de uma “aventura expansionista imperial” (OBER, 1998, p. 82), pois μᾶλλον γὰρ πεφόβημαι τὰς οἰκείας ἡμῶν ἀμαρτίας ἢ τὰς τῶν ἐναντίων διανοίας (I.144,1); “temo mais nossos próprios<sup>13</sup> erros do que os planos de nossos inimigos”.

<sup>12</sup> “A causa [da liderança eficiente] de Péricles residia no fato de que ele desfrutava de autoridade em razão de seu prestígio e de seu talento e, também, porque se mostrava manifestamente incorruptível”.

<sup>13</sup> Ober (1998, p. 82) traduz *oikeías* por “inatos”, o mesmo termo utilizado por Tucídides ao se referir à agudeza de Temístocles. O termo, então, poderia transmitir a ideia de que, na medida em que os atenienses eram naturalmente inclinados ao erro, tudo andaria bem se eles aceitassem a liderança de homens naturalmente perspicazes.



Percebemos, assim, instaladas na cidade, duas forças, cuja harmonia pode assegurar o funcionamento do sistema político, mas que, se desequilibradas, podem colocá-lo em perigo: o *rhētōr* que não se deixa manipular pela multidão, que a instrui e guia, e os que preferem obter a aprovação das massas, favorecendo seus interesses pessoais e não o bem coletivo.

### A cólera do *demos* contra Péricles

Era comum que os *rhētores* empregassem o ataque e a desqualificação de seus oponentes na Assembleia; habituados com a mesma prática no exercício parlamentar de nossos tempos, poderíamos apreender tais ataques como um *tópos*, cujo emprego não afetaria de modo decisivo o conteúdo do discurso. No entanto, um olhar mais atento sobre seu uso nos discursos de Tucídides pode detectar as fragilidades do sistema deliberativo, derivadas não apenas das táticas enganosas ou adulatoras eventualmente empregadas por algum *rhētōr*, mas também das debilidades dos próprios cidadãos, o *demos*, aos quais são dirigidos os discursos e que devem se pronunciar pela aprovação ou rejeição de uma proposta benéfica ou prejudicial para a *pólis*. Nesse sentido, julgamos oportuno centrarmos nossa atenção no estudo da caracterização da audiência, do *demos* que emerge como destinatário do discurso e como emite da sanção final.

No terceiro discurso de Péricles (II.62) nos encontramos diante de uma situação que coloca à prova a eficácia do orador. Tucídides expõe as causas que levaram os atenienses a mudar sua disposição de ânimo e a culpar Péricles por havê-los persuadido a deliberar pela guerra e por haver-lhes provocado grandes infortúnios:

Após a segunda invasão dos peloponésios, quando o território da cidade foi devastado pela segunda vez e a peste pesava sobre os cidadãos [de Atenas] juntamente com a guerra, os atenienses mudaram seus sentimentos; acusavam Péricles por haver-lhes persuadido a fazer a guerra e por ser o reponsável por estarem expostos àquelas desgraças. (*Tucídides*, II.59,2)

A atitude dura e crítica de Péricles diante da cólera dos atenienses provocou um sugestivo comentário de Samons (SAMONS II, 2004, p. 65):

É difícil imaginarmos um líder nos tempos atuais, eleito, em meio a uma guerra impopular ou uma recessão econômica (muito menos em meio a uma peste!), afirmando (em essência) perante seu eleitorado: “Eu sou inteligente e honesto; se vocês estão encolerizados comigo, é porque não são nem inteligentes e nem honestos consigo mesmos, pois vocês se mostraram volúveis, enquanto eu permaneci igual”.

Contudo, o historiador nos revela, da parte do orador (Péricles), um conhecimento prévio da disposição de ânimo da audiência ou, para usar os termos aristotélicos, do *páthos* que experimentam os homens da multidão, bem como um desejo de inverter tal *páthos*:

Queria [Péricles] animá-los [os cidadãos] e deles afastar a cólera, conduzindo-os a um estado de ânimo mais sereno e confiante. Se adiantou [à tribuna] e falou o seguinte: “Esperava que as manifestações de vossa cólera se dirigissem contra mim (conheço as causas) e por isso convoquei esta Assembleia, para que recupereis a memória e para censurá-los, pois não tendes qualquer razão para se acharem agastados comigo ou para cederdes perante as desgraças”. (*Tucídides*, II.59-60)

Estamos diante de um claro precedente da definição de Aristóteles, na *Retórica*, sobre a *orgê* (Aristóteles, *Retórica*, 2.2) e seu contrário, a emoção que ele denomina *praotês* (2.3), termo geralmente traduzido em “calma”;<sup>14</sup> diante, também, de uma oposição entre o temor e a confiança (*thársos*). A estratégia de Péricles consistirá, em primeiro lugar, em demonstrar que o *demos* não tem razões para estar com ele encolerizado e, por conseguinte, para recriminá-lo, porque aqueles que o compõem não se mostram capazes de perseverar no plano de ação aprovado e cedem às desgraças que os atingem. Esse procedimento se enquadra perfeitamente nos *tópoi* aos quais Aristóteles aconselha recorrer

<sup>14</sup> D. Konstan (2006, p. 77-90), ao analisar tal emoção, a traduz em “satisfação”, no sentido de que ela implica restituir a estima ou o respeito devido para aqueles que se mostravam previamente encolerizados, por considerarem-se ofendidos pelas pessoas que lhes negaram tal estima.

quando se deseja apaziguar uma audiência, conduzindo-a a um estado de ânimo adequado, representando aqueles contra as quais ela se mostra encolerizada quer como temíveis, quer como dignos de respeito ou como pessoas que prestaram relevantes serviços, que agiram de forma involuntária ou que se mostraram extremamente arrependidos pelo que fizeram (*Retórica*, 2.3.17).

O *locus argumentorum*, nesse caso, procura demonstrar, para a audiência, que a natureza da *archē* que usufruíam os atenienses, baseada no poder naval, poderia “implicar graves riscos, caso eles se mostrassem tão tolos a ponto de supor que a liberdade de ação poderia significar liberdade em relação a suas responsabilidades imperiais” (OBER, 2002, p. 90). Não foi Péricles quem mudou de opinião, mas sim os atenienses, que não se atentaram para a necessidade de manter “a coesão nacional, subordinando seus interesses particulares ao bem comum” (OBER, 2002, p. 91). Com uma firmeza que se aproximava da arrogância, Péricles revela, logo no início do discurso, o seu *ēthos*:

Mostrai-vos encolerizados contra mim; no entanto, acredito não ser inferior a qualquer homem no que se refere a conhecer e explicar o que convém, além de ser leal à cidade e imune à sedução do dinheiro. Pois aquele que tem conhecimento sobre uma dada situação mas não sabe expô-lo e explicá-lo claramente está na mesma situação daquele que não foi capaz de percebê-la; já aquele que possui as duas capacidades (de conhecer e de explicar) mas não mostra boa disposição para com a cidade, este jamais poderá se expressar com um sentido amistoso; e, ainda, se alguém possui estas capacidades, mas é dominado pelo desejo de dinheiro e de riquezas, este venderia qualquer coisa em função de seu desejo. (*Tucídides*, II.60,5-6)

Merecem ser destacadas as semelhanças entre as palavras atribuídas a Péricles e as advertências apresentadas por Aristóteles, na *Retórica*, acerca da necessidade de que o orador, a fim de garantir que seu *ēthos* o fizesse digno de credibilidade, demonstrasse possuir, de forma unida, três qualidades: a inteligência prudente ou bom senso (*phronēsis*), a virtude (*aretē*) e a benevolência (*eunoia*).

[...] pois os oradores erram no que dizem ou no que aconselham quando estão carentes de todas ou de uma destas qualidades. Por falta de inteligência ou bom senso, não conseguem formular opiniões corretas, ou, quando sabem opinar corretamente não o fazem pois, por perversidade, não dizem o que pensam; ou sendo prudentes e honestos não são benevolentes; por isso, é admissível que, embora sabendo eles o que é melhor, não o aconselhem (Aristóteles, *Retórica*, 2.1.5).

O vocábulo usado nesse caso, para indicar a falta de virtude ou “perversidade” (*mochthéria*), indica a condição oposta àquela que é própria dos *spoudaíoi, epiikeíes*, ou seja, os homens bons, honestos, respeitáveis: “podem ser prudentes e respeitáveis, mas carecem de boa disposição e, desta forma, é provável que não apresentem qualquer conselho, ainda que tenham conhecimento para fazê-lo”. A conclusão não deixa margem para dúvidas: “estas são as únicas possibilidades; portanto, aqueles que aparentam possuir todas estas qualidades serão, necessariamente, dignos de confiança (*pístós*) perante os ouvintes”.

A afirmação de Péricles aponta para duas conclusões: a) a instabilidade, ou volubilidade, do *dēmos* em deliberar uma ação que visa o bem comum quando os seus interesses específicos são afetados; b) a existência de *rhētores* que se mostram desprovidos das qualidades que Péricles identifica nele próprio.

As palavras mais duras sobre as disposições cognitivas e emocionais do *dēmos* são apresentadas pela boca de Cléon, no célebre e profusamente analisado debate em torno da execução dos homens de Mitilene. Cléon acusa os integrantes da Assembleia de serem culpados por deixarem-se levar por uma espécie de disposição natural – o prazer de ouvir “belos discursos” – e, assim, negligenciarem sua obrigação deliberativa e o bom senso exigido para tomar uma decisão e se assegurar de sua execução (III.37-40). Embora estudos detalhados, como o de Ober (1998, p. 94-104), pareçam deixar pouco espaço para que se apresentem contribuições significativas, acreditamos ser conveniente destacar a inter-relação orador-ouvinte que é delineada nessa passagem.

As objeções iniciais do discurso de Cléon, diante de um novo debate em torno da decisão anteriormente aprovada – de punir com a morte a deserção dos mitilênios –, partem de uma estratégia de provocação que questiona tanto os *rhētores* como a capacidade de juízo crítico da audiência. Assim, ele opõe a conduta de juízes imparciais, cujas decisões se fundamentam nas leis, à de *agonistas*, ou seja, de oradores rivais que se mostram ansiosos por demonstrar a superioridade de sua inteligência em reuniões públicas: κριταὶ δὲ ὄντες ἀπὸ τοῦ ἴσου μᾶλλον ἢ ἀγωνισταὶ ὀρθοῦνται τὰ πλείω (III.37.4).<sup>15</sup>

A assimilação das competências oratórias aos jogos e concursos se torna evidente na referência aos prêmios concedidos pela cidade à custa de seu próprio perigo, reiterada na expressão “maus organizadores de concursos”; tal assimilação é, ainda, claramente expressa na repetida qualificação do auditório como “espectadores”:

Vós acostumastes a ser espectadores de palavras e ouvintes de fatos. Sois propensos a vos deixar enganar pela novidade de uma proposta [...] escravos do extravagante e do insólito e desdenhosos do habitual. Em resumo, vos deixais dominar pelo prazer do ouvido e sois mais semelhantes a espectadores sentados a contemplar exibições sofisticadas do que a homens que deliberam sobre o destino do Estado. (*Tucídides*, III.38,4-7)

Confrontam-se, no discurso de Cléon, dois tipos de ouvintes: os passivos, que se deixam seduzir pelo prazer de ouvir, como meros “espectadores”; e aqueles que se reúnem – e ouvem os discursos – para deliberar ou debater. É possível ver aqui, antecipada, a divisão que a *Retórica* de Aristóteles propõe dos dois tipos iniciais de audiência (que são estabelecidos para determinar os três tipos de oratória): *kritēs* e *theōros*, que é, porém, aqui empregada como uma clara advertência sobre o perigo da subversão dos papéis.

Outro aspecto notável do discurso de Cléon, e da relação que ele estabelece com a audiência, reside em sua incitação ao *páthos* que

<sup>15</sup> “[...] juízes imparciais, mais que os contestadores interesseiros, geralmente são bem-sucedidos” (N.T.).

considera adequado para deliberar sobre o castigo a ser infligido aos mitilênios: os atenienses não devem mitigar a *orgê* (a cólera) que os incitou em sua primeira resolução, mas sim mantê-la. Acreditamos ser possível rever a indicação de Ober (2002, p. 97-98), a respeito do apelo às emoções, na qual afirma que Cléon “exorta seus ouvintes a tomar o caminho fácil de apoiarem-se em suas emoções viscerais para tomar suas decisões” e, na sequência, acrescenta que isso equivale a julgar “o discurso político como um impedimento para a ação e que uma emoção intensa é uma fonte mais apropriada [para se tomar decisões] do que o debate público”. Arriscaríamos nos a afirmar que essas apreciações parecem fundamentar-se em uma espécie de preconceito a respeito da figura do conhecido demagogo, cujas estratégias discursivas, que não pretendemos justificar, poderiam ser, talvez, apreendidas em uma perspectiva “pré-retórica”, ou seja, levando-se em conta a análise posterior, proposta por Aristóteles, sobre o emprego do *páthos*. Em outros termos, devemos recordar que na *Retórica* está incluído o recurso às emoções, a terceira das *písteis*, apreendidas como “aquelas afecções que produzem uma mudança no que diz respeito aos juízos” (*Retórica*, 2.1.8), ainda que com a condição de não se excluirmos os três elementos da relação intersubjetiva na qual se fundam: a) aqueles que as experimentam (as emoções); b) a disposição de ânimo que as provoca; c) as circunstâncias ou causas que lhes dão origem. Uma vez que o próprio Aristóteles já havia censurado, previamente, seu emprego pelos retóricos anteriores,<sup>16</sup> esse desenvolvimento tende a revelar um uso apropriado dos *pathê*, por sua definição e seus elementos constitutivos, para reconhecer sua utilização como *tópoi* em um determinado cenário e em coerência com o objetivo do discurso. O aspecto essencial do tratamento aristotélico reside, como já destaquei em investigações anteriores (PAGLIALUNGA, 1997, p. 58-60; 2001, p. 126-127), na instalação de um sujeito cognitivo avaliador de méritos. A respeito da *orgê*, como de outras emoções, deve-se

<sup>16</sup> Essa posição tem sido largamente discutida como uma contradição originada pelas distintas etapas de elaboração da *Retórica*; por outro lado, há razoável consenso sobre a aceitação de um componente cognitivo na análise das emoções, bem como sobre a pertinência destas ao assunto tratado. Essa pertinência equivale ao reconhecimento de que não surgem sentimentos *éσō toú prágmatoσ*.

lembrar que não existe uma apreciação negativa nem da cólera nem da vingança, concebida como uma justa reparação de uma falta cometida por um sujeito que desprezou, no âmbito social, a estima devida a outro. Konstan adverte claramente que “o menosprezo depende do *status*” e que, “como muitos gregos de seu tempo, Aristóteles se mostra profundamente consciente quanto à posição e ao papel social” (KONSTAN, 2006, p. 55). Nesse sentido, consideramos que as palavras de Cléon correspondem, quase exatamente, aos valores semânticos dos vocábulos empregados por Aristóteles para descrever as distintas formas de menosprezo, tais como *kataphronēsis*, *hybris*, *hyperechein*: χρῆν δὲ Μυτιληναίους καὶ Πάλαι μηδὲν διαφερόντως τῶν ἄλλων ὑφ’ ἡμῶν τετιμηθῆσαι, καὶ οὐκ ἂν ἐς τὸδε ἐξύβρισαν· πέφυκε γὰρ καὶ ἄλλως ἄνθρωπος τὸ μὲν θεραπεῦον ὑπερφρονεῖν (*Tucídides*, III.39,5).<sup>17</sup>

A resposta de Diódoto procura, em primeiro lugar, defender o valor do *lógos symbouletikós*: τούς τε λόγους ὅστις διαμάχεται μὴ διδασκάλους τῶν πραγμάτων γίνεσθαι, ἢ ἀξύνετός ἐστιν ἢ ἰδίᾳ τι αὐτῶ διαφέρει· ἀξύνετος μὲν, εἰ ἄλλῳ τινὶ ἡγεῖται περὶ τοῦ μέλλοντος δυνατὸν εἶναι (*Tucídides*, III.42,2).<sup>18</sup>

A censura à tática de descrédito empregada por Cléon contra seus oponentes se assenta justamente na afirmação do contrário, ou seja, de que é a *pólis* que é prejudicada quando privada de bons conselheiros: “é necessário que o bom cidadão, ao invés de procurar desacreditar seus opositores, demonstre, em igualdade de condições, a superioridade de seus argumentos; uma cidade sensata não deve ampliar em demasia as honras aos que bem a aconselham, mas, tampouco, deve confiscá-las” (*Tucídides*, III.42,5).

No entanto, é também possível perceber uma censura às atitudes da audiência, qualificada como uma multidão corrompida pela inveja e por uma desconfiança permanente, que não se mostra responsável pelas consequências de suas decisões (ela é ignorante quanto ao futuro, período

<sup>17</sup> “Os mitilênios nunca deveriam ter sido tratados por nós com mais consideração que aquela com a qual foram tratados os outros aliados; assim, jamais teriam demonstrado tanta insolência, pois a natureza dos homens os leva a desprezar aqueles que os tratam com consideração”.

<sup>18</sup> “aquele que nega o poder das palavras como guias [*didaskalos*] da ação e imagina que exista outro meio de lançar luz sobre o que o futuro oculta é um ignorante ou defende algum interesse pessoal”.

para o qual se orientam os assuntos das deliberações<sup>19</sup>). Já salientamos, em outro trabalho (PAGLIALINGA, 2004, p. 274), a necessidade de se destacar o argumento de Diódoto:

sobre a utilização, por parte dos oradores, de estratégias persuasivas que recorrem ao engano: encontramos duas vezes o termo *apatē* (substantivo, como dativo instrumental, de *peísaí*), e o particípio *exapatēsantes*, e também *psūsámenos*, que transmitem a ideia de artifícios usados tanto pelos que apresentam conselhos “perigosos” [os piores conselhos, os que podem colocar a cidade em perigo] como por aqueles que expõem os melhores conselhos mas que se veem obrigados a empregar tais artifícios para obter a credibilidade (*psítón genésthai*) do auditório. A predisposição à desconfiança, e uma sutileza que se mostra oposta à necessária *phronēsis* em uma cidade, levam a multidão a rechaçar as propostas diretas, francas, que não recorrem a subterfúgios: “de modo que torna necessário, ao orador que pretende apresentar as piores propostas, seduzir o povo enganando-o, e aos que produzem os melhores conselhos, mentir para assegurar a confiança da multidão” (*Tucídides*, III.43,3).

Nesse sentido, cabe indagar se Diódoto não estaria, ele também, admitindo a tendência da audiência a deixar-se enganar por discursos “elaborados com arte, porém não sujeitos à verdade” (para usar as palavras do sofista Górgias em seu *Encômio a Helena*, 11.80), preterindo a exposição clara e simples dos fatos. Em outros termos, Diódoto estaria reconhecendo – mesmo que indiretamente – a escravização do público ao prazer de escutar e, ainda, propondo uma estética do discurso natural, tópico recorrente tanto na retórica como na poética.

Por conseguinte, o orador deve mostrar-se um homem *phrónimos*, capaz de bem deliberar acerca do que é bom e útil, mas, também, de orientar a audiência para que esta chegue a uma boa decisão (*euboulía*).

No entanto, a crítica moderna tem-se apresentado dividida a respeito do papel do “desconhecido” Diódoto, indicando, de início,

<sup>19</sup> Outra indicação que antecipa a posterior divisão aristotélica do tempo (futuro, passado e presente), pela qual se orienta cada um dos tipos de oratória.



a possibilidade de tratar-se de um personagem totalmente fictício e expondo dúvidas mais sérias sobre sua honestidade e incorruptibilidade, às quais poderíamos acrescentar uma característica que permeia sua intervenção: as objeções, apresentadas no discurso, a ouvintes e *rhétores*, tendem a criar uma suspensão da credibilidade – em termos semióticos –, cuja consequência não seria outra que não a própria ineficácia do *lógos*, dada a impossibilidade de se criarem as condições necessárias para a intercomunicação.

### A retórica da antirretórica

Diante da impossibilidade de analisar, em detalhes, todos os discursos inseridos por Tucídides em sua narrativa, trataremos, por último, daqueles que foram pronunciados por Nícias e por Alcibíades antes da desventurada expedição à Sicília. Destacamos, nesse caso, três intervenções, respectivamente: uma de Alcibíades (*Tucídides*, VI.16-19) e duas de Nícias (VI.9-15; VI 20-24).

Tomamos de empréstimo o título de Hest (2000, p. 249), porque consideramos que ele resume uma tópica, originada na própria oratória grega, que tem persistido e contribuído para o desprestígio da utilização da retórica no âmbito político e que, além do mais, pode nos auxiliar em nossa conclusão. Os discursos de Cléon e de Diódoto apontam para a instalação do perigo de uma prática oratória dirigida para o engano e para a desinformação da audiência, perigo que pode se revelar na “perversidade” do orador ou nas más inclinações dos ouvintes. O ponto culminante dessa trajetória se situa, sem dúvida, no debate entre Nícias e Alcibíades, do qual Ober (1998, p. 106) destaca: “o conhecimento dos atenienses sobre o mundo exterior se produz a partir de uma mescla de informação e de desinformação que é oferecida pelos oradores na Assembleia”. Nícias solicita, nessa circunstância, a reconsideração de um assunto já decidido – o envio da expedição contra a Sicília –, com a desvantagem de que o debate para o qual a Assembleia fora convocada referia-se aos encaminhamentos a serem adotados para levar

a cabo a expedição já decidida, e não uma nova deliberação sobre sua conveniência, perigo ou utilidade. Uma vez que o próprio Nícias havia sido escolhido para comandar a expedição, ele teria razões para apostar em um possível êxito – e, por meio dele, obter proveitos políticos – e, assim, seus conselhos não deveriam suscitar suspeitas. A intenção do discurso é a de instruir (*tauta didaxō*) os ouvintes a respeito dos riscos reais do empreendimento e, dessa forma, Nícias se apresenta como um bom cidadão, que apenas recomenda o que é melhor para a *pólis* (VI.9,2). Nícias apresenta argumentos relevantes sobre a força do inimigo, as dificuldades para se obter a vitória, o enorme perigo que significa a tentativa de conquista da Sicília. A esses argumentos, ele acrescenta um ataque pessoal a Alcibiades, fundamentado na oposição entre os interesses individuais e o bem comum, pois acusa seu oponente de agir em busca de benefício próprio, para enriquecer e, assim, sustentar seu custoso modo de vida. Em resposta, Alcibiades, longe de rechaçar os argumentos de Nícias, reconhece sua ambição política e seu desejo de glória, porém considera que tais motivações não se mostram em contradição com o bem da *pólis*, pelo contrário, são para ela benéficas. Nesse sentido, Yunis (1996, p. 105) afirma que:

este deve ser um dos mais veementes exemplos conhecidos [de um discurso] que se ampara no argumento da superioridade da aristocracia de nascimento e de riqueza e no de que, apenas por associar-se à comunidade, tal aristocracia, por ela mesma e por sua superioridade, já lhe oferece um benefício imensurável.

Alcibiades, na sequência, passa a demonstrar sua própria competência no trato das questões públicas (*ta demosia*) e a argumentar que, graças ao emprego de *logoi prépontes*, conseguiu lidar com a *dýnamis* do Peloponeso (VI.17,1), e que, suscitando a *orgē*, logrou persuadir os espartanos em favor de um acordo. Parece, então, que seria possível, sobre tais bases, estabelecer uma decisão política acertada. Porém, ao passar para o plano dos fatos, adentra-se no terreno da falsidade (YUNIS, 1996, p. 108), pois, em vez de fornecer informações que constestassem

as de Nícias, sobre os riscos e perigos da expedição, Alcibíades “recicla o trivial mito da Sicília como território de *póleis* primitivas, mal equipadas para a defesa militar, desorganizadas e habitadas por bárbaros inúteis” (YUNIS, 1996, p. 108). O apelo para que os atenienses dessem continuidade ao passado glorioso da cidade provoca, na Assembleia, um ainda maior desejo pela realização da expedição.

O segundo discurso de Nícias se orienta por uma tática artilosa, na medida em que se desdobra na apresentação de informações detalhadas, procurando demonstrar que a expedição exigiria recursos vultosos e, assim, desanimar os atenienses de nela se aventurar. Porém,

os atenienses não tiveram a sua animação diminuída por causa da complexidade dos preparativos; ao contrário, se mostraram ainda mais inclinados a engajar-se. O resultado foi o oposto do esperado por Nícias, pois os atenienses consideraram que ele havia apresentado bons conselhos e que poderiam, então, engajar-se com maior segurança (*Tucídides*, VI.24,2).

É pertinente a apreciação de Ober (1996, p. 115) de que “Nícias abandonou sua própria e genuína opinião em favor de uma estratégia retórica excessivamente engenhosa que só fez alimentar o entusiasmo popular”.

Em lugar de cidadãos orientados para tomar uma decisão que se revele benéfica, deparamo-nos com uma Assembleia que se degrada em turba (*áchlos*) e com uma retórica demagógica que, como ressalta Yunis (1996, p. 108-109), será convertida em objeto de

um amargo comentário emitido por Tucídides, ao recordar a fragilidade das deliberações adotadas por esta Assembleia [a assembleia que deliberou pela expedição à Sicília; *Tucídides*, VIII.1,1], quando os atenienses finalmente perceberam a magnitude da derrota – “estavam indignados com os *rhétores* que tinham argumentado em favor da expedição, como se eles mesmos não tivessem votado pelo empreendimento”. Demagogia e oclocracia são apresentadas, ao leitor de Tucídides, em primeiro plano.



## **CAPÍTULO 8**

### **O escritor Tucídides e seu leitor**

*Luiz Otávio de Magalhães*

Ao narrar os feitos relacionados à campanha ateniense na Sicília, no décimo oitavo ano (414 a.C.) da chamada Guerra do Peloponeso, Tucídides cita um episódio que envolve as comunicações estabelecidas entre o comandante ateniense em Siracusa, Nícias, e as instâncias deliberativas da *pólis* ática, notadamente sua *Ekklesiá*. Diante das várias dificuldades que enfrentava nas atividades bélicas em Siracusa, Nícias enviou uma mensagem a Atenas, solicitando que a Assembleia se decidisse pela desistência da campanha e, em consequência, convocasse à volta as tropas; ou, caso se decidisse pelo contrário, que reforçasse as forças na Sicília com um novo contingente, acompanhado por uma soma em dinheiro destinada a assegurar apoios e a contratar mercenários.

Em circunstâncias como essa, era praxe que o *estrategos* recorresse a mensageiros, que se encarregariam de apresentar um relato oral à Assembleia e, assim, orientá-la em suas deliberações. Mas, nesse caso, Nícias, desejando que os atenienses tivessem acesso à sua avaliação da situação ateniense em Siracusa sem depender das palavras dos mensageiros, decidiu elaborar uma carta, que deveria ser lida diante dos cidadãos reunidos na Assembleia.

[Nícias] temendo que seus mensageiros – por incapacidade de falar de forma convincente, ou por imprecisão da memória ou, ainda, porque movidos pelo desejo de agradar a multidão (*ókhlos*) – não relatassem os fatos de forma satisfatória, escreveu uma carta (*epístolē*), imaginando que assim os atenienses apreenderiam melhor seus pontos de vista (sua *gnōmē*), sem que os pensamentos dos mensageiros os obscurecessem, e poderiam [os atenienses] deliberar com pleno conhecimento da verdade (*aletheia*) (*Tucídides*, VII.8, 2).

Nícias não acreditava, portanto, que seus mensageiros, por mais que devidamente instruídos, fossem capazes de apresentar aos atenienses a verdade dos acontecimentos que se desenvolviam em Siracusa. A incapacidade de uma expressão adequada perante o auditório, as falhas da memória, que a tornam traiçoeira, e um ímpeto, ao qual é difícil resistir, que leva o orador a desejar satisfazer os que o ouvem, são identificados, nesse trecho, como obstáculos ao conhecimento da verdade. Para driblar tais obstáculos, Nícias teria confiado seu raciocínio, sua *gnōmē*, à escrita; dessa forma, evitaria as imprecisões derivadas da interposição de outros raciocínios, de outras *gnōmai* (as dos próprios mensageiros), e os embaraços que a comunicação oral interpõe à verdade dos fatos (a deficiência oratória, o caráter impreciso da memória, a relação estabelecida entre o orador e o público que irá avaliar o enunciado).

Quando a carta de Nícias chegou a Atenas, foi apresentada aos cidadãos reunidos na *Ekklésia*. Coube ao escriba (*grammateús*) da cidade subir à tribuna e ler o documento, para que todos dele tomassem conhecimento. A carta de Nícias não se limitava, porém, a apresentar os informes da situação em Siracusa; em certo trecho, já perto do final da mensagem, o remetente se preocupou em justificar o seu teor, bem como o inusual recurso ao texto escrito:

Eu poderia, é verdade, ter escrito uma carta que lhes [aos cidadãos atenienses] soasse mais agradável (*hēdys*), mas que certamente não lhes seria mais útil (*khresimos*), pois é desejável que se informem claramente (*saphēs*) dos acontecimentos

antes de adotarem suas decisões. Além disso, eu sei que é de sua natureza (*physis*) se deleitar ao ouvir (*akouein*) coisas agradáveis, assim como procurar culpados quando o curso dos acontecimentos frustra suas expectativas; por isso julguei mais seguro lhes exhibir a verdade (*alēthes*) (Tucídides, VII.14,4).

É impossível ler essas palavras, que Tucídides atribui a Nícias, sem pensar no célebre enunciado tucidiano, exposto em I.22, no qual o historiador apresenta sua narrativa como um *ktēma es aieē*, uma aquisição, um tesouro para sempre:

Quanto às ações que foram praticadas na guerra, decidi escrever (*gráphein*) [...] somente aquelas que eu próprio presenciei e também junto aos outros inquirindo, com a maior exatidão (*akribēia*) que fosse possível. Muito penoso era o trabalho de pesquisa, porque as testemunhas de cada uma dessas ações não diziam o mesmo sobre os mesmos fatos, mas falavam segundo a simpatia por uma ou outra parte ou segundo as suas memórias (*mnēmē*). Perante um auditório, aos que se inteirarem de minha narrativa pela audição, ela provavelmente parecerá, pela ausência do fabuloso (*tó mythōdes*), grandemente desprovida de encanto. Mas, todos os que desejarem examinar com precisão tanto os acontecimentos passados como os que, em algum dia, voltarão a ocorrer de forma semelhante, em função do caráter humano (*tó anthrōpinon*), julgarão minha narrativa útil e proveitosa (*ōphēlimos*) e isto é o suficiente. Ela não foi composta para obter os aplausos numa competição momentânea, mas sim para se constituir, ao longo do tempo, em tesouro valioso (*ktēma es aieē*) (Tucídides, I.22,2-4).

Nas considerações do historiador e do remetente da epístola está presente a afirmação do escrevente de compromisso com a exposição da verdade, com a precisão dos fatos (*alēthes*, em VII.14,4; *akribēia*, em I.22,2); em ambas, a exposição da verdade encontra como obstáculos as lacunas da memória (*mnēmē*, em VII.8,2 e I.22,3) e o impulso dos narradores de sacrificar a verdade em benefício do prazer propiciado a um público ouvinte. Nas duas passagens, a renúncia à perseguição do agradável é equilibrada com a revelação do útil (*ōphēlimos*, em I.22,4;

*khrēsimos*, em VII.14,4). Como afirmou Marcel Detienne (1985, p. 72), para Tucídides “o ouvido é infiel e a boca é sua cúmplice. Frágil, a memória é igualmente enganadora: seleciona, interpreta, reconstrói. Todo relato de um acontecimento é suspeito”.

Tucídides emprega os verbos *epístéllein* (escrever ou enviar uma mensagem, uma carta) e *gráphein* (escrever) na definição do procedimento de Nícias. *Gráphein* também está presente no enunciado em que Tucídides expõe os pressupostos de sua própria narrativa, em I.22,2: “quanto às ações que foram praticadas na guerra, decidi *gráphein* [escrever, registrar por escrito] [...] aquelas que eu próprio presenciei e também junto aos outros inquirindo [...] com a maior exatidão que fosse possível”.

Em várias passagens, mediante o uso dos verbos *gráphein* e *syngráphein*, Tucídides associa sua composição ao ato de escrever. Assim, por exemplo, as palavras inaugurais de seu relato apresentam a identidade do narrador e, logo em seguida, o verbo que define a sua ação, *syngráphein* – “Tucídides de Atenas escreveu a guerra dos peloponésios e atenienses” (I.1,1). Ao concluir a narrativa das campanhas de um determinado ano, o historiador, com frequência, conceitua seu labor como *gráphein* – “assim terminou aquele inverno, e com ele o terceiro ano desta guerra que Tucídides escreveu” (II.103,1); “eis o que aconteceu durante aquele inverno, com o qual terminou o sexto ano desta guerra que Tucídides escreveu” (III.116,3). As digressões que, por vezes, entremeiam a narrativa são também apresentadas com o uso do mesmo verbo – “*escrevi* esses fatos e fiz uma digressão porque todos os meus antecessores deixaram de lado esse período” (I.97,2). A pausa na narrativa da guerra, no relato sobre a “Paz de Nícias”, e a retomada do texto com a descrição do rompimento da trégua reafirmam a associação entre compor e escrever – “aqui termina a escrita da primeira guerra, com seus dez anos de hostilidades ininterruptas” (V.24,2); “a escrita destes eventos [com o término da Paz de Nícias] foi efetuada pelo mesmo Tucídides, ateniense, em sua ordem cronológica por verões e invernos” (V.26,1). Quando trata de indivíduos que reconhece como seus antecessores, Tucídides a eles também atribui a ação primordial de



escrever: de Helânicos, por exemplo, ele afirma que escreveu (*syngráphein*) sobre o período compreendido entre as guerras contra os persas e a Guerra do Peloponeso (I.97,2).

Tucídides, portanto, se apresenta como sujeito de uma atividade de escrita. Diferentemente de Heródoto, ele não se vê empreendedor de *historiái*, de investigações, mas um *syngrapheús*, um escritor.<sup>1</sup> Como mostrou Nicole Loraux, em Tucídides, “l’opération historique est tout entière dans le mot qui dit l’acte d’écrire” (LORAUX, 1986, p. 146).

Em Tucídides, assinalam numerosos comentadores, a atividade da escritura caminha par a par com o projeto de construção de um relato objetivo, verdadeiro, a respeito das ações humanas: o uso do verbo *syngráphein* sugere

a objetividade perfeita da escritura: tomado neste sentido, *syngraphô* [escrever] assinala que a guerra é inteiramente transmitida no relato, sem esquecimentos ou lapsos, sem seleção, sem que qualquer sujeito tivesse operado qualquer triagem (LORAUX, 1986, p. 145).

Segundo Detienne (1985, p. 77):

Tucídides [...] está decididamente comprometido com a escritura, a escritura conceitual, a que permite “ver claro”, o “adquirido para sempre” (*ketema es aiei*). Em lugar dos ouvintes momentâneos, Tucídides exige um leitor que escaparia do tempo e de suas surpresas; um leitor como espelho do livro acabado, definitivo, imutável. A verdade do discurso eficaz, da história “útil”, é uma verdade escrita.

Assim, Tucídides, cronologicamente o segundo historiador, pois que posterior a Heródoto, torna-se o primeiro, pois que mais objetivo, confiável, verdadeiro que seus antecessores – e também porque mais visceralmente vinculado à escrita. Já Heródoto – para o qual a tradição reservaria os epítetos de “pai da História” e de “pai da mentira” – menos

<sup>1</sup> “[...] no panorama que este livro [*A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*] procura oferecer, omitem-se Heródoto e Tucídides, o último pela boa razão de ser um autor que (ao contrário de Heródoto) está pronto a reconhecer-se como um escritor” (HAVELOCK, 1996, p. 31).

confiável, mais acolhedor do fabuloso, é situado em uma zona de transição entre o oral e o escrito. O termo essencial da frase de abertura de seu proêmio não é um verbo (como o “escrever” de Tucídides), mas um substantivo: *apódexis*, exibição, demonstração, exposição. Heródoto expõe os resultados de suas investigações, o que pode envolver escrita e leitura, mas também composição e declamação.<sup>2</sup>

A distinção entre Heródoto e Tucídides no que se refere às estratégias de composição e difusão baseadas na oralidade e na escrita foi, por vezes, abordada não simplesmente como uma ruptura nos modos de registro das informações culturais, mas como um marco divisor de duas eras da história do pensamento, da história da organização da mente humana.<sup>3</sup> No entendimento de Luis Krausz,

uma consciência puramente humana [que levaria à distinção entre o sagrado e o profano] apenas começaria a emergir, na Grécia clássica, por meio da filosofia e da escrita, dando origem à maneira especificamente ocidental de encarar o mundo e as coisas (KRAUSZ, 2007, p. 15).

Walter Ong, a exemplo de outros autores,<sup>4</sup> expressou a ideia de que determinados movimentos evolutivos no funcionamento da consciência humana e determinadas conquistas da história cultural estão

<sup>2</sup> Tatiana Ribeiro abordou os mais antigos testemunhos a respeito das apresentações/declamações de Heródoto, destacando os textos de Luciano de Samósata, segundo os quais o historiador, quando da realização dos grandes Jogos Olímpicos, “considerando que lhe chegara a oportunidade por que tanto ansiava [...] tendo-se aproximado da parte de trás do templo [...] apresentava-se cantando suas histórias e encantando os presentes, a ponto de seus livros terem recebido os nomes das Musas, sendo eles também nove” (RIBEIRO, 2010, p. 154). A autora lembra, ainda, outra anedota, “contada pelo historiador Dídimo e reportada por Plutarco”, na qual Heródoto teria recebido “um prêmio de dez talentos pela leitura pública de sua obra” (RIBEIRO, 2010, p. 161).

<sup>3</sup> “A literacia grega não só mudou os meios de comunicação, mas também a forma da consciência grega” (HAVELOCK, 1996, p. 28). “Tucídides, o autor ático, confirma, pela sua posição cronológica, a tese de que Atenas veio a tornar-se letrada apenas à época da Guerra do Peloponeso. [...] ambos os historiadores mencionados redigem com estilos muito característicos, um deles [Heródoto] mais próximo da forma da composição oral, o outro [Tucídides] mais próximo (e quiçá consciente dessa proximidade) da forma letrada” (HAVELOCK, 1996, p. 28; 31).

<sup>4</sup> “Para aqueles que investigam a interação social, há um campo de estudo necessariamente decisivo: a evolução da tecnologia do intelecto. [...] A lógica – a ‘nossa lógica’, no sentido restrito de um instrumento de procedimentos analíticos [...] – parecia ser uma função da escrita, visto que foi a fixação da fala que permitiu ao homem separar claramente as palavras, manipular a sua ordem e desenvolver formas silogísticas de raciocínio. [...]. O alfabetismo, e o processo de educação escolar dele inseparável, introduziu uma mudança orientada para uma maior ‘abstração’ e descontextualização do conhecimento” (GOODY, 1988, p. 20; 22).

intimamente relacionadas à expansão da escrita – particularmente da escrita alfabética –, que, por sua vez, pode ser situada em um contexto histórico que envolve o final do século V e o início do século IV a.C:

As culturas orais produzem realizações verbais impressionantes e belas, de alto valor artístico e humano, que já não são sequer possíveis quando a escrita se apodera da psique. Contudo, sem a escrita, a consciência humana não pode atingir o ápice de suas potencialidades, não é capaz de outras criações belas e impressionantes. Nesse sentido, a oralidade precisa e está destinada a produzir a escrita. A cultura escrita [...] é imprescindível ao desenvolvimento não apenas da ciência, mas também da história, da filosofia, ao entendimento analítico da literatura e de qualquer arte (ONG, 1988, p. 23).

Em outro momento de seu trabalho, Ong ratifica seu posicionamento, amparado nos estudos desenvolvidos por Aleksander Luria:

sabemos que a lógica formal foi inventada pela cultura grega depois de ter interiorizado a tecnologia da escrita alfabética, e portanto fez de uma parte permanente de seus recursos noéticos o tipo de pensamento que a escrita alfabética tornou possível (ONG, 1998, p. 64).

Mas as distinções identificadas entre Tucídides e Heródoto – este ainda preso à tradição oral, no meio-termo entre a oralidade e a cultura escrita, posição assinalada pelo papel atribuído à *apódexis* no próêmio de suas *Histórias*; aquele plenamente inserido no mundo da objetividade e da racionalidade franqueado pela escritura, cuja importância é perceptível pelo uso do verbo *syngráphein* na frase inaugural de sua narrativa – devem ser atenuadas. Em estabelecendo uma analogia dos termos da carta de Nícias com os enunciados metodológicos de Tucídides, já que ambos destacam o valor da escrita para a exposição da verdade objetiva dos fatos, deve-se lembrar que a carta de Nícias não foi lida em silêncio, por um magistrado isolado, em uma sala integrante de um edifício público.

O documento foi lido para uma audiência de cidadãos, em voz alta, por um *grammateús*, um funcionário da cidade encarregado de fazer leituras públicas de documentos de interesse comum. Se Nícias não confiou num relato oral para expor a verdade dos acontecimentos da Sicília, preferindo *escrever* uma carta, o público destinatário do relato fez uso da audição (os cidadãos não *leram*; eles *ouviram* a carta) para acolher a mensagem transmitida – tal como faria se, em vez de um escriba a ler em voz alta um documento, estivesse diante de um mensageiro que apresentasse um relato composto oralmente. Assim, recorrer ao processo da escrita para divulgar a verdade – construída no ato de *syngráphein* – não prescinde da audição, isto é, dos ouvidos enganadores. Os procedimentos adotados por Nícias para revelar a verdade aos cidadãos atenienses são, portanto, similares aos empregados por Heródoto: uma composição escrita seguida de uma *apódexis*, uma exposição pública da composição.

Se o destinatário do texto escrito por Nícias – relato da verdade – a ele teve acesso por meio da audição, o que podemos dizer do destinatário do texto de Tucídides? O público ao qual Tucídides pretendia legar seu *ktēma es aiei* seria distinto do de Heródoto? Tratar-se-ia de um público de leitores em vez de um público de ouvintes?<sup>5</sup>

Marcel Detienne salientou as dificuldades para imaginar um leitor individual e isolado na Atenas do século V a.C., dificuldades relacionadas tanto com o baixo número de volumes escritos disponíveis para leitura individual, quanto com a persistência de uma tradição intelectual que ainda associava a circulação e o debate de ideias a atividades (reuniões, debates, declamações públicas) em que predominava a oralidade:

<sup>5</sup> Esse questionamento sobre o público a que visava Tucídides foi formulado por Shigetake Yaginuma, em artigo intitulado “Did Thucydides write for readers or hearers?” (YAGINUMA, 1995). A resposta apresentada pelo autor acerca do assunto se divide em duas partes. Num primeiro momento, ele admite que, no século V, o acesso aos textos se dava principalmente por meio de leituras em voz alta a um grupo e não por meio de leituras silenciosas de indivíduos isolados: “parece claro que a leitura silenciosa não deve ter sido usual nos tempos antigos (fosse em grupos ou por indivíduos isolados) e que, até o final do século V, os livros eram geralmente ‘publicados’ mediante leitura em voz alta perante uma audiência”. Mas, num segundo momento, Yaginuma ressalta a especificidade de Tucídides, em função da complexidade de seu estilo e de sua linguagem, e conclui: “presumo ser mais seguro assumirmos que Tucídides escreveu sua *História*, como um *ktēma es aiei*, para leitores” (YAGINUMA, 1995).

É necessário moderar as conquistas da escritura nas províncias do mundo grego lembrando, além da raridade relativa do livro-objeto e do número reduzido de letrados, o modo de recepção dominante das obras confiadas à escrita. *Pois um livro se escuta, se lê, mais através da audição do que com os olhos.* Os filósofos, os médicos, os historiadores, todos, se entregam a recitações públicas. Heródoto recita e narra suas *Histórias* perante os atenienses e muitos outros; Empédocles declama seus poemas filosóficos perante a Grécia reunida entre os santuários de Olímpia [...] (DETIENNE, 1985, p. 47-48. Destaque nossos).

Em outro texto, porém, Detienne excluiu Tucídides dos mecanismos de transmissão/circulação de informações culturais que mesclam escrita e oralidade, indicando que o texto tucididiano exigia e reclamava um leitor “silencioso e isolado”:

com Tucídides a divisão é nítida: por um lado, a tradição oral nos discursos e as declamações do fim do século V; por outro, a escrita, segura de si mesma, recusando o prazer e o maravilhoso, querendo apenas dirigir-se a uma leitor *silencioso e isolado* (DETIENNE, 1987, p. 68).

Jeanne Gagnebin também acredita que a atividade complementar da escrita de Tucídides é a leitura e não a audição: “trata-se [...] de uma grafia que engaja a quem a escreve ou a lê, uma escrita que exige uma atitude prática e uma coerência a longo prazo” (GAGNEBIN, 1997, p. 30). Mas o surpreendente é que a autora situa o destinatário da escrita tucididiana não na época da Grécia Antiga, ou mais particularmente na Atenas do século V a.C., mas sim no futuro, no porvir; ela identifica, no texto do historiador da guerra entre atenienses e peloponésios, uma “arquitetura austera e argumentativa”, um enunciado “escrito *para ser lido no futuro*” (1997, p. 18). Segundo Gagnebin, ao identificar sua obra com um *ktêma es aiêi*, Tucídides dirige sua atenção para o “leitor atento e futuro que lerá *A Guerra do Peloponeso* para tirar desta história antiga ensinamentos atuais” (1997, p. 31. O destaque em *futuro* é da autora).

Gagnebin remete sempre para o futuro a questão da recepção do labor compositivo de Tucídides:

Tucídides *escreve no presente* sobre o presente para instruir o *futuro*”; “à oralidade do texto lido em voz alta [...] contrapõe-se a escrita rigorosa, destinada ao *leitor a vir, debruçado com paciência e atenção sobre o texto*”; “é o *leitor futuro* a quem Tucídides fornece todos os elementos necessários de análise”; “o *leitor futuro*, a quem Tucídides reserva a sua obra [...] (GAGNEBIN, 1997, p. 31; 33-34; 37. Destaques nossos).

Que Tucídides, ao compor sua *História*, nutrisse a expectativa de que ela fosse apreciada no futuro é uma hipótese absolutamente plausível. A mesma expectativa se encontra em Heródoto, que justifica sua *apódexis* pelo projeto de não permitir que, com o tempo, fossem apagados, “ficassem sem fama”, os “acontecimentos provocados pelos homens” e suas “obras grandes e admiráveis” (*Heródoto*, I.1). A preocupação em assegurar que o registro de feitos e ações humanas se preservasse em gerações futuras é um dos movedores das práticas poéticas – orais – anteriores a Heródoto e Tucídides.

Mas a possibilidade de que Tucídides já imaginasse que a recepção de seus textos fosse efetivada por práticas culturais completamente distintas das correntes em seu próprio tempo comporta algo de enigmático. Se Tucídides direcionou sua escrita a um leitor “debruçado com paciência e atenção sobre o texto”, então seria necessário que a imagem de um leitor silencioso, atento e isolado fosse relativamente corrente nos ambientes sociais e culturais nos quais se inseria o autor. Escrever para um leitor futuro pressupõe o reconhecimento de um leitor no presente.

O texto tucididiano, focado na análise das decisões políticas que comandam as ações das comunidades políades envolvidas na grande guerra entre atenienses e peloponésios, é lacônico quanto às práticas culturais relacionadas à escrita e à leitura em fins do século V a.C.. O termo mais comum para “ler”, *anagignōskein*, raramente aparece em Tucídides, e nunca identifica um leitor “silencioso e isolado”. Os

personagens de Tucídides não leem textos de filósofos e historiadores, mas documentos de interesse público, como decretos<sup>6</sup> (*psēphismata*) – mais comumente, as deliberações da Assembleia de cidadãos que eram vertidas por escrito para conhecimento público – e correspondências que tratavam de assuntos oficiais, como a carta de Nícias e as cartas trocadas entre o rei persa e os magistrados espartanos (*Tucídides*, IV.50), que, após serem interceptadas, foram “lidas” pelos atenienses (provavelmente da mesma forma que eles leram a carta de Nícias, ou seja, ouvindo uma leitura em voz alta).

Tucídides, na qualidade de escritor, *syngrapheús*, reconhece antecessores, indivíduos que teceram narrativas sobre “os feitos dos helenos anteriores às Guerras Médicas” ou sobre as próprias guerras contra os persas; ele cita, particularmente, Helânico como autor de uma *Attikē Syngraphē* (literalmente, “escrita da [história da] Ática”; *Tucídides*, I.97,2). Mas Tucídides não explicita como “leu” esses autores: silenciosa e isoladamente? Ou por meio de uma leitura pública, em voz alta, da mesma forma que, segundo uma célebre anedota, ele teria “lido” as *Histórias* de Heródoto?<sup>7</sup>

Autores contemporâneos a Tucídides são mais loquazes sobre os “leitores” de Atenas entre o fim do século V e início do IV. Em Aristófanes, por exemplo, o termo “ler” é bem mais frequente, e *biblíon* (livro), totalmente ausente em Tucídides, aparece em *Aves* (414 a.C.) e *Rãs* (405 a.C.). Em *Aves*, os “livros” citados pelo poeta, porém, não revelam um ambiente de informação cultural baseado na leitura individual e silenciosa: trata-se de livros de oráculos<sup>8</sup> (v. 980 e 986) e livros de decretos (v. 1036 e 1288). Os livros de oráculos remetem a uma prática cultural que dificilmente poderia ser vinculada a uma “racionalidade que emerge a partir da difusão da escrita”; eram enunciados enigmáticos a serem

<sup>6</sup> Em III.49.4, Paques, estratega ateniense estacionado em Mitilene, lê os decretos que lhe informam sobre as ações a serem adotadas em conformidade com as resoluções aprovadas na *Ekklesia*.

<sup>7</sup> Sobre essa anedota – segundo a qual Tucídides, ainda jovem, fazia parte da audiência à apresentação de Heródoto na cidade de Olímpia e teria se emocionado até as lágrimas depois de encerrada a *apódexis* –, cf. o texto de Gagnebin, “O início da história e as lágrimas de Tucídides” (GAGNEBIN, 1997).

<sup>8</sup> A leitura de oráculos também é encenada em duas passagens de *Cavaleiros*, peça de 424 a.C.; a primeira, no prólogo, e a segunda, na disputa entre os protagonistas da comédia pela obtenção dos favores do Demos mediante a leitura de oráculos que agradassem os desejos e expectativas do soberano da *Ekklesia* (ver, especialmente, os versos 118, 1011 e 1065).

pronunciados com voz alta, depois de memorizados, em ambientes coletivos (embora também seja crível que fossem utilizados para consultas individuais), especialmente à multidão que frequentava a ágora. Já os livros de decretos (*psēphismata*) eram coletâneas de leis e resoluções aprovadas pela Assembleia dos cidadãos, vendidas nas barracas da ágora e utilizadas pelos interessados em pronunciar discursos em ambientes públicos e demonstrar conhecimento das leis da cidade.<sup>9</sup>

Já as referências a livros e leituras em *Rãs* apontam para ambientes e práticas culturais distintas. Na peça, um personagem, o deus Dioniso, diz que, num navio, dedicara-se a ler uma tragédia, a *Andrômaca*, de Eurípides, encenada cerca de vinte anos antes de *Rãs* – e o contexto da passagem sugere uma leitura individual (cf. v. 52), embora não se possa afirmar com segurança de que se tratasse de uma leitura silenciosa. Na peça, há ainda outro personagem, Eurípides, que é caracterizado como leitor de livros que fundamentam seu próprio labor de poeta trágico. Na verdade, a caracterização de Eurípides como poeta “leitor” cumpre, em Aristófanes, a função de transformar esse tragediógrafo em alvo da zombaria e do escárnio cômicos: em uma passagem se afirma que as tolices presentes em seus versos teriam sido extraídas da leitura de seus livros (v. 943); em outra, como parte de uma disputa entre Eurípides e Ésquilo, os versos dos dois poetas devem ser colocados nos pratos de uma balança fantástica, que irá mensurar a qualidade de suas composições – Ésquilo afirma que irá depositar apenas dois de seus versos, por se mostrarem mais “densos” do que todos os de Eurípides, que é convidado a sentar-se no prato da balança, junto com seus filhos, sua mulher, o poeta Cesifonte (um auxiliar de Eurípides) e seus livros (cf. v. 1409). A crítica aristofânica é cruel com Eurípides: todos os seus versos e os seus livros valem menos que dois versos de Ésquilo.

<sup>9</sup> Maria de Fátima Sousa e Silva comenta as referências aos livros de decretos expressas em *Aves*: “Todo o passo [v. 1277-1289] estabelece um paralelo entre as aves e os homens. As primeiras abandonam o ninho, mal o sol raia, para descerem à procura de alimento; os atenienses saem... do ninho, também cedo; e, como as aves, voam céleres para a ágora, em busca de um petisco. Mas, em vez de se dirigirem ao setor das bancas de alimentos [...], é para o lado dos *bybliá* que se encaminham. Aí, adquirem, em folhetos [...], cópias dos decretos aprovados na assembleia, que os interessados podiam comprar para consulta pessoal. Depois de saciados dessas leituras, convertem-se em verdadeiros *placards* ambulantes de legislação” (SOUSA E SILVA, p. 169, n. 259).



Nessa mesma peça, instruir-se por *byblía* é também causa de zombaria quando Aristófanes quer ridicularizar a própria plateia que acompanha a encenação de sua comédia: o Coro descreve os espectadores como indivíduos perfeitamente capazes de apreender as sutilezas do embate entre Eurípides e Ésquilo, pois que cada um daqueles “tem seu livro [...] em que aprenderam coisas sutis” (v. 1113-1114).

Portanto, apenas um ano antes do término da guerra que mobilizou o esforço investigativo e narrativo de Tucídides, *Rãis* fornece um testemunho da utilização do recurso aos livros e à leitura individual para o acesso às informações culturais – ainda que tal recurso seja apreendido como excentricidade e como motivo de ironia e sarcasmo àqueles que dele se utilizam.

Os textos produzidos no intuito de reconstituir o ambiente intelectual e filosófico do círculo socrático lançam luz mais reveladora sobre os procedimentos de composição/escrita e leitura/audição dos textos considerados, na época clássica, essenciais para a formação intelectual. No *Fédon*, de Platão, o personagem que dá título ao diálogo diz que Sócrates, no seu último encontro com os amigos e seguidores, evocara certa ocasião na qual ouvira (verbo *akoúein*) alguém que lia (*anagignōskein*) um livro (*biblíon*) de Anaxágoras o qual afirmava que é a inteligência (*noûs*) “que estabelece a ordem de todas as coisas e as causas” (Platão, *Fédon*, 97b). Portanto, ouvir a leitura de um texto escrito era algo comum nos círculos de debate filosófico da Atenas de Sócrates e de Tucídides. Na sequência do mesmo diálogo, Fédon narra a descrição feita por Sócrates dos efeitos do contato com as ideias de Anaxágoras sobre o seu espírito:

o apreço em que tinha minha esperança era imenso e me afeirotei aos livros [de Anaxágoras] com extrema ansiedade, lendo-os o mais rápido que pude, para que me inteirasse com a maior brevidade possível acerca do melhor e do pior.

Aqui, parece existir uma atividade de leitura individual – Sócrates lê num ritmo pessoal (“o mais rápido que pude”) e movido por um

interesse pessoal (por uma “extrema ansiedade”). Assim, se era comum, nos meios filosóficos, a audição de leituras de textos, a leitura individual, movida por motivações pessoais, não era prática desconhecida e poderia vir na sequência de um primeiro contato com uma obra ou um autor efetivado em audiências que envolviam número variado de pessoas.

O texto de *Memoráveis*, de Xenofonte, também dedicado a descrever episódios que envolviam as relações entre Sócrates e seus amigos e seguidores, fornece outras informações relevantes sobre os procedimentos referentes à “publicação” – no sentido original de “tornar público”, “deixar-se ver”, “revelar” – das composições filosóficas. Em uma conversa entre Sócrates e o sofista Antifonte, o filósofo, quando interrogado sobre os motivos que o levavam a não cobrar pelas lições que ministrava a seus seguidores, teria, segundo Xenofonte, replicado:

Antifonte, ao passo que outros gostam de possuir um bom cavalo, um cão, um pássaro, gosto eu, e muito mais, de ter bons amigos (*phíloi agathoi*). Ensino-lhes tudo o que sei do bem, aditando tudo o que os possa ajudar a se fazerem virtuosos. Os tesouros (*thésaurói*) que nos legaram os antigos sábios (*pálai sophoi*) em seus livros (*byblía*), percorro-os de conversa com meus amigos. Se encontramos alguma coisa boa nesses escritos, recolhemo-la e regozijamo-nos de ser úteis (*kérdos*) uns aos outros (Xenofonte, *Memoráveis*, I,6,14).<sup>10</sup>

Os livros, então, têm a capacidade de legar a gerações futuras o saber construído em um determinado tempo: Sócrates, na Atenas do século V, tem acesso ao pensamento dos sábios dos tempos anteriores – os *pálai sophoi* – pelos livros, assim como Tucídides pode nutrir a esperança de que sua escrita seja legada – como testemunho de sabedoria, da verdade – às gerações do porvir. Este saber que, graças à escrita, ultrapassa o tempo é assimilado a um tesouro, a um bem de valor inigualável e imperecível: um *thésaurós*, para o Sócrates de Xenofonte; um *ketēma es aiei*, para Tucídides. A caracterização do saber como um tesouro é fundamentada na percepção de sua utilidade ou

<sup>10</sup> Citação conforme tradução de Líbero Rangel de Andrade.

finalidade: segundo Sócrates, o saber guardado nos livros é proveitoso (*kérdos*) porque revela coisas boas (*tôn agathôn*) e, segundo Tucídides, é útil (*ophélimos*) simplesmente porque revela a verdade.

O confronto entre os textos de Xenofonte e Tucídides sobre o papel da escrita e dos livros na construção do conhecimento do verdadeiro encontra, porém, um limite. Xenofonte avança suas observações e discute os procedimentos para leitura ou recepção dos livros – assunto sobre o qual Tucídides silencia. Os livros citados por Sócrates, que guardam os saberes de tempos passados, são lidos em “conversa com os amigos” e convertidos em objeto de investigação e reflexão coletivas. Trata-se de um contexto em que os amigos buscam ser úteis uns aos outros, graças a um saber que se construiu com a discussão suscitada por esses escritos. A escrita, portanto, na narrativa de *Memoráveis*, não visa nem pressupõe um leitor “silencioso e isolado”; pelo contrário, compreende um leitor que não é silencioso – pois ele debate, discute, lê em voz alta e ouve outros que falam e leem do livro –, tampouco isolado, pois inserido em um círculo de formação intelectual e cultural que pode ser um grupo de amigos ou um grupo composto de um mestre e seus seguidores. É na relação estabelecida entre amigos, ou entre mestre e discípulos, que se chega ao saber; a verdade se obtém não, simplesmente, dos livros e da leitura, mas, sim, a partir dos livros e da leitura. Seria o perfil do leitor de Tucídides diferente daquele dos “leitores” delineado por Xenofonte?

Segundo o Sócrates retratado por Xenofonte, ter livros e lê-los isoladamente não é suficiente para conduzir alguém ao conhecimento do verdadeiro. Outro episódio de *Memoráveis* é iniciado com a seguinte frase: “contarei agora como Sócrates lidava com as pessoas que presumiam ter recebido uma ótima educação e se vangloriavam de sua sabedoria (*sophía*)” (*Memoráveis*, IV.2.1). Xenofonte narra então a história de Eutidemo, jovem que havia reunido uma grande quantidade de “escritos” (*grámmata*) dos mais afamados *sophistai* e poetas e que, por isso, considerava-se um prodígio de sabedoria entre os de sua idade e capaz de a todos ultrapassar em discursos e ações. A crença de Eutidemo

de que seria possível instruir-se apenas pelos livros chegou a tal ponto que ele evitava o convívio com outros jovens e com outros homens, temendo que as pessoas atribuísem sua excelência à convivência com determinados mestres, e não a seu conhecimento obtido pelos livros.

Sócrates, porém, zombava das pretensões de Eutidemo e, certa feita – referindo-se indiretamente ao jovem “que não queria parecer ter aprendido o que fosse com quem quer que fosse” –, iniciou, junto a seus seguidores, um discurso em que propunha um orador imaginário e um aspirante à medicina igualmente imaginário, que se dirigissem a uma audiência empregando os seguintes termos:

“Jamais, atenienses, nada aprendi de ninguém. Jamais, quando ouvi falar de homens eloquentes e versados nos assuntos públicos, lhes procurei a companhia. Jamais me dei ao trabalho de tomar como mestre algum dentre os homens esclarecidos. Ao contrário, tive sempre o maior cuidado em evitar não só receber lições como [evitar] parecer que as recebia. Não obstante, dar-vos-ei o conselho que me sugeriram as moscas. [...]

Ninguém, atenienses, me ensinou medicina, nunca procurei as lições de nenhum de nossos médicos e não só me guardei de com eles aprender o que quer que fosse, como ainda não quis parecer haver estudado esta profissão. Não vacileis, todavia, em confiar-me o emprego de médico” [...].

Toda a audiência desandou a rir do exórdio [imaginado por Sócrates] (Xenofonte, *Memoráveis*, IV.2,4-5).

A mensagem de Sócrates é clara: um leitor silencioso e isolado não alcança qualquer conhecimento. Em consonância com o que dirá Sócrates em um diálogo platônico – o *Fedro* –, em Xenofonte afirma-se a ideia de que o verdadeiro saber é aquele “que se *escreve na alma* do homem que aprende”, o qual “sabe diante de quem falar ou se calar”, ou aquele “discurso vivo e animado do qual se poderia dizer que o discurso escrito é um simulacro” (Platão, *Fedro*, 276a).

Numerosas outras passagens textuais de Platão e Xenofonte, as quais ambientam as práticas formativas características do círculo

socrático, dão testemunho da íntima convivência entre textos escritos e exposições orais de enunciados filosóficos e políticos. Na abertura de *Parmênides*, Céfalo, oriundo da cidade de Clazômenes, ao chegar a Atenas, procura por Antifonte (não o sofista do século V, mas um dos irmãos de Platão), visto que fora informado que ele guardava excelente recordação de conversas que tivera com um tal de Pitodoro. Este lhe havia relatado (a Antifonte) os argumentos apresentados em uma conversação ocorrida muitos anos antes, a qual envolvia Sócrates, Zenão e Parmênides, estes dois últimos filósofos da cidade de Eleia. Salienta-se, dessa forma, a importância da memória e de outros recursos da cultura oral para a preservação de “informações culturais relevantes”, conforme Eric Havelock. Localizado, Antifonte apresenta seu relato sobre a suposta conversação entre os filósofos: ele diz que Parmênides era já homem de idade avançada, que Zenão tinha cerca de quarenta anos, e que se constituía no discípulo mais próximo de Parmênides, e que Sócrates era ainda muito jovem. O encontro, narra Antifonte, teve início com a leitura da obra de Zenão, feita pelo próprio autor. Ao término da leitura, Sócrates teria solicitado que se lesse novamente “a primeira hipótese do primeiro argumento” e, após ser atendido, teria inquirido do escritor/leitor: “Zenão, o que queres dizer com isto?”, dando início, então, ao debate (Platão, *Parmênides*, 126a-127e).

No *Fedro*, outros detalhes dos procedimentos de estudo e debate são revelados. Fedro estivera na casa de Epícrates, onde se encontrava o orador Lísias, que leu, à sua audiência, um de seus *lógos*. Ao término da exposição, Fedro solicitou a Lísias que repetisse a leitura e foi atendido pelo orador. Mas Fedro não se deu por satisfeito e pediu a Lísias, emprestado, o seu escrito. Já em sua casa, Fedro leu, sozinho, o escrito de Lísias. A leitura isolada, aqui, serve de apoio a uma atividade de rememoração; é evidente a imbricação entre escrita e oralidade. Depois de ler diversas vezes o discurso, tendo-o decorado, Fedro dirigiu-se para fora dos muros da cidade, com a intenção de “praticar” o discurso – ou seja, declamá-lo, ensaiar uma apresentação. Em sua caminhada, Fedro encontrou Sócrates e sentiu-se contente por topar com alguém a quem

pudesse apresentar o resultado de sua leitura e de seu ensaio. O filósofo, porém, frustrou-lhe os objetivos: ao perceber que Fedro ainda trazia, sob o manto, o escrito de Lísias, pediu-lhe que simplesmente fizesse uma leitura em voz alta do discurso, dispensando a apresentação para a qual Fedro de modo tão animado se preparara. Ao final, decepcionado, Fedro lamenta: “Arrebataste de mim a esperança, Sócrates, de utilizar-te como interlocutor no meu treinamento” (Platão, *Fedro*, 227a-228e).

Todos esses registros parecem apontar para um cenário cultural no qual o exercício da escritura não produzia, de imediato, o leitor isolado e silencioso. Como afirmou, em estudo recente, Sandra Rodrigues da Rocha, a escrita de Tucídides “constitui mais uma narrativa a participar [de um] cenário em que textos, para serem transmitidos, dependiam sobretudo da voz de alguém” (ROCHA, 2010). Das maneiras de perpetuação do *ketema* que Tucídides oferece com sua escrita, conclui a autora:

Assim, Tucídides, [segundo alguns autores] ao associar sua obra à imagem de uma aquisição para sempre, estaria manifestando também sua percepção quanto à potencial durabilidade e perenidade do meio escrito. É possível. O que me parece impossível é que essa percepção plausível da materialidade da escrita por meio da qual se pudesse vislumbrar maior permanência no tempo excluísse, na mentalidade da época, a percepção aural, com recurso à voz (ROCHA, 2010).<sup>11</sup>

Há de se atenuar, portanto, a ruptura da escrita de Tucídides em relação à *apódexis* de Heródoto; ambos os autores devem ser vistos como parte de um cenário cultural no qual as práticas de escritura avançam em um ambiente ainda fortemente marcado pelas estratégias orais de afirmação e construção do conhecimento, nas quais a voz e a memória se constituíam em elementos essenciais.

<sup>11</sup> De acordo com Rosalind Thomas, a insistência em afirmar uma distinção entre, de um lado, o escritor Tucídides e seu leitor e, de outro, o historiador e declamador Heródoto e sua audiência ocorre pelo fato de alguns estudiosos permitirem que a “mera sequência cronológica” influencie a análise. A autora então questiona: “Atribui-se [...] a Heródoto um estilo oral primeiramente porque suas fontes são, sobretudo, orais, e porque tanto em termos historiográficos quanto cronológicos ele é visto como um predecessor de Tucídides?” (THOMAS, 2005, p. 145-146).

Se o relato de Tucídides sobre a carta encaminhada por Nícias aos atenienses pode ser tomado como inspirado nas próprias concepções do autor, as quais conferiam à escrita uma maior segurança no registro da verdade dos acontecimentos, então, como já sugerimos, temos de aceitar que a atividade de escritura ainda não exigia, obrigatoriamente, um leitor individual e isolado. Tucídides compôs sua obra tendo em mente que a forma mais corrente de divulgação de escritos, em sua época, era de leituras em voz alta em círculos mais ou menos restritos de pessoas. Nícias sabia que os atenienses teriam contato com a verdade por ele relatada não debruçados sobre o texto, mas numa reunião que envolveria milhares de ouvintes em plena Pnyx. É de se imaginar que Tucídides estivesse ciente de que seus “leitores” conheceriam seu texto a partir de conversas e reuniões que poderiam ocorrer nas ruas da cidade ou nas salas das casas dos cidadãos suficientemente abastados para promover uma recepção para homens reputados por suas ideias.

Antes de descrever o conteúdo da carta de Nícias, Tucídides assim se expressa: “o escriba da cidade subiu à tribuna e leu para os atenienses aquele documento, cujo teor era o seguinte: [...]”. A “transcrição” da carta de Nícias ocupa os capítulos de 11 a 15 do livro VII. Mas de que maneira o próprio Tucídides leu e transcreveu essa carta? Ele não oferece qualquer indício de que, no momento da composição de sua *História*, estivesse de posse de uma cópia dessa correspondência. É mesmo incerto que tenha existido alguma cópia desse documento, e dificilmente Tucídides teria acesso ao original; por essa época, Atenas não dispunha de qualquer arquivo público responsável pela guarda e conservação de documentos oficiais.<sup>12</sup> Tucídides também não estava presente à assembleia na Pnyx em que foi lida a carta, pois cerca de dez anos antes havia sido afastado da cidade como punição de uma campanha militar malograda na região de Anfípolis. Ele também não teve qualquer contato direto e pessoal com Nícias após a redação da carta, pois este morreria pouco tempo depois, na sequência dos combates em Siracusa. A maior possibilidade, portanto, é que Tucídides tenha tido conhecimento do teor da carta por terceiros, por pessoas que estavam

---

<sup>12</sup> O Metroon de Atenas, arquivo de documentos públicos, seria estabelecido na década seguinte aos eventos descritos por Nícias.

na assembleia, ouviram a leitura do documento e relataram, quando inquiridos posteriormente, o seu conteúdo.

Tucídides, assim, está narrando a composição de um documento que foi escrito para proteger a verdade das artimanhas do ouvido e da memória. Mas ele próprio é testemunha de que é principalmente pelo ouvido e pela memória que as informações escritas são divulgadas, ou seja, são transmitidas às pessoas.

É provável que, para apresentar o teor da carta em sua narrativa, Tucídides tenha empregado o mesmo procedimento que assinalou para o registro dos discursos pronunciados por diferentes personagens nas instâncias deliberativas das *pólis* envolvidas na grande guerra. Ele teria apreendido a carta como se fosse um discurso pronunciado por Nícias perante a assembleia. E, em seu célebre enunciado metodológico, disse Tucídides:

Quanto aos discursos que cada uma das partes pronunciou, quer nas vésperas da guerra, quer no seu decorrer, reproduzi-lhes as palavras exatamente era difícil, para mim quando *os ouvira pessoalmente*, para os outros quando me transmitiam o que tinham *ouvido de qualquer outra fonte*. Estes discursos são aqui apresentados de acordo como me parecia que cada orador teria falado o que cabia sobre as situações sucessivas, atendo-me o mais próximo possível do sentido geral das palavras realmente pronunciadas (*Tucídides*, I.22,1).

O mundo em que Tucídides viveu era um mundo de homens da palavra proferida em voz alta – quer estivessem esses homens envolvidos nas arenas das disputas políticas, quer engajados em atividades voltadas para sua formação educacional, filosófica ou política. Não era um mundo de homens isolados, silenciosos, circunspectos. Os procedimentos que Tucídides assinala como norteadores de sua composição escrita – no que tange à “reprodução” dos discursos pronunciados por seus personagens –, que envolvem o ouvir e o compreender o “sentido geral das palavras realmente pronunciadas”, reafirmam esta necessária convivência que um escritor do século V deveria manter com a voz, com a audição e com a memória.



## **CAPÍTULO 9**

### **Densus et brevis: considerações sobre o estilo de Tucídides**

*Adriana Manuela de Mendonça Freire Nogueira*

Este capítulo foca alguns dos elementos mais característicos da escrita de Tucídides, estruturando-os em pequenas seções que abrangem a *variatio*, os paralelismos, os *hápax legómena*, as abstrações, as definições de conceitos, as generalizações e o uso de documentos *verbatim*.

Falar de estilo é falar do que distingue um autor de outros e das suas escolhas dentro dos textos que escreve. Caso contrário, se nos limitamos a enumerar características da escrita, estamos apenas a fazer comentários linguísticos e não estilísticos. Podemos, pois, dizer, que o estilo é um epifenômeno da língua (DOVER, 1960, p. 66).

O estilo de Tucídides foi comentado na Antiguidade por vários autores, destacando-se Dionísio de Halicarnasso (também ele historiador, além de crítico literário; c. 60->7 a.C.), Cícero (106-43 a.C.) e Quintiliano (35-100). O primeiro escreveu um tratado sobre o autor, cuja validade crítica foi contestada por alguns estudiosos,<sup>1</sup> embora, mesmo demonstrando incompreensão sobre o estilo de Tucídides, não

---

<sup>1</sup> Como Benjamin Jowett, no século XIX, e Adam Parry no século XX.

deixe de ser um valioso documento para o entendimento da recepção da *História da Guerra do Peloponeso*. No seu tratado *Sobre Tucídides* (onde cita 69 passagens deste autor), Dionísio explora as dificuldades de estilo deste historiador grego, que considerava pouco claro e difícil, mesmo para os seus conterrâneos dos séculos V e IV a.C., e, na *Segunda Carta a Atenas*, exemplifica algumas das críticas que fizera no tratado anterior. Contudo, apesar de reprovar, entre outros, o uso de palavras obscuras e arcaicas, dando como exemplo *tò akraiphnês* (I.19,1; I.52,2 – unicamente aplicado por Tucídides na prosa ática), na sua própria obra *Das Antiguidades Romanas*, Dionísio usa este adjetivo com frequência.<sup>2</sup>

Cícero era admirador de Tucídides, mas faz o mesmo tipo de queixas sobre a inteligibilidade das construções sintáticas (*Orator*, 9.30): “esses mesmos discursos têm tantas frases obscuras e escondidas que dificilmente são entendidas” (*ipsae illae contiones ita multas habent obscuras abditasque sententias nix ut intellegantur*); e refere-se depreciativamente aos que querem imitar o seu estilo austero (*grauitas*), pois os que pensam que são iguais a Tucídides apenas “fazem umas certas [frases] truncadas e com hiatos” (*Orator*, 9.32: *cum mutila quaedam et hiantia locuti sunt*). Cícero que, tal como Dionísio de Halicarnasso, estava mais interessado nas qualidades dos oradores, percebe que a qualidade de Tucídides não se adapta à oratória que se exercia no mundo romano de então: “[Tucídides] é louvado por todos, reconheço, mas como um perspicaz, sério e austero explicador de factos, não para apresentar causas nos tribunais, mas para narrar as guerras na história” (*Orator*, 9.31: *At laudatus est ab omnibus. Fateor; sed ita ut rerum explicator prudens, seuerus, grauis, non ut in iudiciis versaret causas, sed ut in historiis bella narraret*). E louva as qualidades de Tucídides e de Heródoto, começando por este último: “De facto, Heródoto flui como um rio tranquilo quase sem nenhuma asperezas; Tucídides move-se mais vigorosamente e, nas narrativas de batalhas, parece mesmo que se ouve o sinal de combate” (*Orator*, 39: *alter enim sine ullis salebris quasi sedatus amnis fluit, alter incitator fertur et de bellicis rebus canit etiam quodam modo bellicum*).

<sup>2</sup> Ver n.7 ao comentário do cap. 24 (PRITCHETT, 1975, p. 85): *tò akraiphnês* – “em estado puro”.

A comparação entre ambos é retomada por Quintiliano (*Institutio Oratoria*, 10.1.73), a quem fui buscar parte do título deste trabalho:

Tucídides é denso e conciso e está sempre a puxar por si, enquanto Heródoto é agradável, límpido e abundante: aquele é melhor nos sentimentos violentos, este nos suaves, aquele é melhor nos discursos, este nas conversas, aquele é melhor no vigor, este na delicadeza.

*Densus et brevis et semper instans sibi Thucydides, dulcis et candidus et fusus Herodotus: ille concitatis, hic remissis affectibus melior, ille contionibus, hic sermonibus, ille vi, hic voluptate.*

Esta passagem pelo mundo romano permite fazer uma ideia do que se considera como mais característico do estilo de Tucídides: concisão, austeridade, vigor. Ao ler Tucídides, verificamos que, efetivamente, o seu estilo passa por aí, mas não pode ser a isto reduzido, dada a riqueza que se consegue apreciar no original ou no reflexo que as traduções nos revelam. O seu modo de dizer procura ser conforme ao propósito que o rege: o de escrever a história da guerra mais importante de todo o mundo grego (I.1,1-2). Isto se deve ao fato de acreditar que se pode aprender com as lições da história (I.22,4; II.48,3), bem como ao de considerar que pode contribuir para essa mesma aprendizagem: os gregos têm ideias inexatas da sua história, e é preciso buscar a verdade que tem sido preterida (I.20,3). E isso só se consegue com a isenção que diz ser característica do seu método, pois afirma que não confia completamente nos testemunhos que lhe prestam, visto saber que os informantes são tendenciosos para com o lado com que simpatizam, além da memória lhes poder falhar (I.22,2-3). Quanto ao estilo propriamente dito, Tucídides previne que possa parecer menos agradável para a audiência, pela ausência do fabuloso (I.22,4).

Na verdade, Tucídides não está circunscrito a um gênero literário narrativo que lhe imponha regras, mas inscreve-se na comunidade linguística do seu tempo, partilhando-a com autores como Sófocles, Eurípidas e Platão. A influência de alguns sofistas na sua escrita,

nomeadamente Pródico, Protágoras e Antifonte, não está provada, muito menos a de Górgias (FINLEY JR., 1967, p. 57), visto que a primeira ida deste sofista a Atenas data de 427 a.C., e Tucídides foi exilado após a derrota na batalha de Anfípolis, no inverno de 424 a.C.

O que se poderá afirmar é a existência de uma comunhão de gosto pela precisão das palavras e por uma expressão que poderia parecer arcaizante aos olhos (e ouvidos) do século I (a.C. e d.C.), visto que Lísias, em V-IV a.C., instaurou uma prosa bem mais clara e transparente, adequada à oratória que praticava (muito do que produzia, na sua atividade de logógrafo, era para outros pronunciarem, tendo, portanto, que ser inteligível), muito próximo do que se veio a chamar o estilo simples.

Ainda livre de espartilhos de gênero, Tucídides pôde usar a linguagem que considerava ser a mais adequada à expressão do que queria transmitir. Quando escreve a *História da Guerra do Peloponeso* (acreditando que o faz após a guerra ter terminado), recorre à sua memória algo cristalizada e usa as formas e estilos do tempo a que se reporta, em que o estabelecimento da prosa ática não a tinha ainda separado (na escolha vocabular, por exemplo) da poesia<sup>3</sup> e das emoções. Quando quer designar, por exemplo, o estado emocional em que os atenienses se encontravam e o desejo e arrebatamento que sentiam para partir na expedição que os levaria à Sicília, Tucídides emprega o verbo *epithuméō* (VI.24,2: “intenso desejo”); para indicar a paixão que os movia, utiliza o substantivo *erōs* (VI.24,3: “desejo imenso”); e para expressar um desejo ou vontade, usa o substantivo *póthos* (VI.24.3: “desejo de ver longínquas paragens e panoramas” – πόθῳ ὄψεως καὶ θεωρίας):

E eles não perderam nada o *intenso desejo* de realizar a expedição, apesar das complicações dos preparativos [...].  
[3] Um *desejo imenso* de navegar para a Sicília apoderou-se de todos eles igualmente [...]; os que estavam na idade em que podiam servir, tinham o *desejo* de ver longínquas paragens e

<sup>3</sup> O estilo de Tucídides tem sido comparado com o dos tragediógrafos, especialmente com o de Eurípides.

panoramas e ao mesmo tempo tinham a esperança de voltarem a sãos e salvos.

Tucídides não se inibe de criar neologismos, de usar palavras que hoje colocamos na lista de *hápax legómena*, de demonstrar os diversos tipos de *lógoi* usados em diferentes situações (debates, diálogos, *lógoi* epidícticos, exortativos, deliberativos) ou de introduzir documentos *verbatim*. E o que mais se destaca, por ocupar uma grande parte da obra e ser evidente em qualquer tradução, são os discursos. O lugar que têm na construção da *História da Guerra do Peloponeso* é aceite como primordial e já não há quem considere que poderiam ser retirados para fazer deles um outro texto, pois estão perfeitamente integrados na narrativa, permitindo o uso de alguns recursos que se tornaram característicos do autor, como sejam a *uariatio* e a construção antitética.

## Variatio

A *uariatio* é umas das características mais evidentes do estilo de Tucídides. Ao explorar as várias manifestações lexicais que uma ideia pode conter, permite uma maior clarificação de ideias e concretizações. Além disso, a variação também é necessária para que as antíteses não se tornem monótonas e rígidas na sua expressão da simetria, como nota Finley Jr. (1963). A *uariatio* é aplicada a nível morfológico, sintático, lexical, em todas as categorias de palavras, como o demonstra o completo estudo de Ros (1943), cabendo aqui apenas algumas abonações.

O exemplo que escolhi diz respeito à marcação do tempo, que em Tucídides é um dado importante, como se pode verificar pelo destaque que lhe dá e pelo modo como organiza a narrativa, marcando-a com a cadência das estações do ano. Aqui, a *uariatio* se faz sentir na alternância entre numerais ordinais e cardinais e no complemento de tempo, que alterna entre dativo e acusativo:

- Em VI.3,3, marca o tempo com o numeral ordinal, em dativo, e *metá* com participio e nome, em acusativo, numa construção

quase de acusativo absoluto: ἔτει πέμπτῳ μετὰ Συρακούσας οἰκισθείσας— “No quinto ano depois da fundação de Siracusa”.

- Em VI.4,3, marca o tempo com o numeral ordinal, em dativo, e *metá* com acusativo de nome com complemento determinativo em genitivo: ἔτει πέμπτῳ καὶ τεσσαρακοσῶν μετὰ Συρακουσῶν οἰκισίῳν – “Quarenta e cinco anos depois da fundação de Siracusa”.
- Em VI.4,4, marca o tempo com o numeral cardinal e *metá* com acusativo: ἔτεσι δὲ ἐγγύτατα ὀκτῶ καὶ ἑκατὸν μετὰ τὴν σφετέρῳν οἰκισίῳν – “Perto de cento e oito anos depois da sua fundação”.

A *uariatio* no vocabulário é também muito frequente. Num único capítulo (II.87), podemos encontrar *apeiria* (“inexperiência”) em oposição tanto a *epístēmē* – “perícia” – como a *téchnē*, que também pode ser traduzida como “perícia”, tornando estas duas palavras sinônimas, como o percebeu e transmitiu Rosado Fernandes, na opção que apresenta na tradução que fez para a edição portuguesa. Porém, mantendo o espírito da *uariatio*, Jacqueline de Romilly distingue-as neste passo (*science e métier*), bem como Robert Strassler, na edição revista de Richard Crawley (*science e art*).

O mesmo acontece com *kakía* (“cobardia”), que se opõe de modo igual a *tólmē* (“coragem”) e a *andreía* (“bravura”), tornando-as, assim, sinônimas. A esta sinonímia de “coragem” poderíamos juntar *eupsychia* (“coração intrépido”).

Temos um bom exemplo de antítese e *uariatio* no início do discurso de Diódoto, em III.42,1 e do seu uso retórico: “Οὔτε τοὺς προθέντας τὴν διαγνώμην αὐθις περὶ Μυτιληναίων αἰτιῶμαι, οὔτε τοὺς μεμφομένους μὴ πολλακίς περὶ τῶν μεγίστων βουλευέσθαι ἐπαινώ”.

O general começa o seu discurso com duas frases iniciadas por conjunções coordenativas correlativas, que, quando se ouve a primeira, levam a audiência esperar ouvir a outra: nem... nem (*oúte...oúte*). E estas negativas são uma aparente imparcialidade, pois levam o auditório (e o leitor) a supor um paralelismo entre ambas as partes. Mas vejamos: temos dois verbos, um com sentido negativo (criticar: *aitiômai* = dizer mal) e outro com sentido positivo (louvar: *epainô* = dizer bem):

a) não vou criticar (= não vou dizer mal)...

b) nem vou louvar (= nem vou dizer bem)...

... alguma coisa, coisa essa que se espera que seja a mesma.

Mas o que, na realidade, diz é:

a.1) “*Não vou criticar* os que propuseram que se voltasse a analisar a questão dos mitilênios”; o que será equivalente a “*vou louvar* os que propuseram que se voltasse a analisar a questão dos mitilênios”.

Por outro lado, na frase correlativa, o que diz é:

b.1) “*nem* tão pouco *vou louvar* os que se opuseram (lit. “os que não quiseram”; *mē ... bouleúesthai*) a que se pusessem à consideração os assuntos mais importantes”, o que é equivalente a “*vou criticar* os que se opuseram”.

Portanto, temos:

a.2) não + verbo negativo (criticar = não louvar) + frase afirmativa  
= não vou não louvar os que propuseram...

E, no segundo caso, temos:

b.2) não + verbo positivo (não louvar) + frase negativa (não quiseram) = não vou louvar os que não quiseram...

Ao variar o complemento que se segue aos verbos, está a fazer, desde logo, a afirmação de que “a questão dos mitilênios” faz parte do grupo de “assuntos mais importantes”; além disso, aquilo que parecia ser “não vou criticar nem uns nem outros” resulta em “vou criticar uns e louvar outros”.

### **Estilo antitético e paralelístico**

As antíteses surgem em Tucídides de várias formas, quer na escolha vocabular, quer em estruturas sintáticas, quer em estruturas maiores, como a apresentação de dois discursos paralelos. Não me estou a referir aos discursos apresentados em assembleias, em que as partes em

confronto se digladiam verbalmente, apresentando, ora uma ora outra, os seus argumentos em contraditório. Destes, há exemplos famosos, como o diálogo dos mélios (V.84,1-V.111), em que os habitantes da ilha de Melos tentam argumentar com os atenienses para que os deixem permanecer neutrais e não os sujeitem à escravatura, ou o discurso de Mitilene, no qual se opõem os generais atenienses Cléon e Diódoto: o primeiro é a favor da punição dos mitilênios, dando liberdade à ira, e o segundo a favor de que só se deve agir no interesse da cidade, mesmo que se tenha de deixar uma transgressão por vingar (III.37-48).

Refiro-me a dois discursos paralelos, em que as partes em conflito não se estão a ouvir, mas o seu discurso versa o mesmo tema, pois cada um sabe que o inimigo se está a preparar. O exemplo é o do anteriormente referido capítulo 87 do livro II, do qual irei extrair exemplos das diversas vertentes do estilo tucidiano.

A exortação que os chefes peloponésios (entre os quais se encontra Brásidas, famoso pela sua capacidade oratória) fazem às suas desanimadas tropas que se encontram na margem aqueia do rio (enquanto Fórmion está na margem molícria deste cabo que pouco dista de Patras) estrutura-se entre um “nós” e um “eles”, contrapondo as suas virtudes aos defeitos dos inimigos, aligeirando as suas imperfeições com o menosprezo pelas qualidades dos opositores. É assim que, neste passo, *apeiría* (“inexperiência”) se opõe, por um lado, a *empería* (“experiência”) e, por outro, a *epistémē* (II.87,4); e *kakía* se opõe quer a *tólmē* quer a *andreía*.

Paralelamente, no discurso de Fórmion às suas tropas, em II.89, encontramos vocabulário semelhante ao usado no discurso anterior: são, por ambos, os atenienses caracterizados como possuidores de *euppsychía* e os lacedemônios como detentores de *andreía*. Por outro lado, discordam sobre a *tólma* (“ousadia”), que os atenienses acham que os outros não têm (II.89,5), mas que os peloponésios acham que sim, que têm (II.87,4, na variante *tólmē*). Quando qualifica a fraqueza dos lacedemônios, Fórmion usa também *apeiría* e *tólma*, aqui negada e na forma abstrata: *atolmía* (“falta de ousadia”; II.89,7).



Entre os pares em oposição encontramos ainda *týché* (“Fortuna”)/*gnómē* (“espírito, determinação”), uma antítese corroborada por Antifonte, como refere Pierre Huart (1973, p. 169). Mesmo não colocada numa estrutura em contraponto, as mesmas palavras repetem-se num e noutra lado do rio: o verbo *phobéō* (“recear”) e nomes como *phóbos* (“medo”), *kéndynos* (“perigo”), *empeiria*, *gnómē*...

Para além de se poder exprimir, através do vocabulário, ideias em oposição, o recurso a conetores frásicos que realcem o contraste negativo/positivo é bastante eficaz, principalmente pela variedade que permite, evitando uma monotonia sintática (algo que não existe em Tucídides).

O par *mén/dé* é usado, claro, mas nem sempre serve aos propósitos de Tucídides, como alerta J. Rusten (1990, p. 23). Adotando os termos deste autor a outros exemplos (continuo com estes dois discursos que têm sido usados), vejamos também outros padrões:

- 1) não tanto x quanto y – *oud’* ... *bóson*– “A vossa inexperiência *não* é de modo algum *tão* grande *quanto* a vossa superioridade em coragem” (ὕμων δὲ οὐδ’ ἡ ἀπειρία τοσοῦτον λείπεται ὅσον τόλμη προύχετε – II.87,4).
- 2) não tanto x ... mas antes y (com *mállon* no segundo termo) – “*nós* viemos *não tanto* para combater no mar *mas mais* em terra” (καὶ οὐχὶ ἐς ναυμαχίαν μᾶλλον ἢ ἐπὶ στρατείᾳ ἐπλέομεν – II.87,2).
- 3) não x ... mas y (com *dé*) – *to mé...dé* – “o espírito *não* foi dominado pela força, *mas* conservou o seu poder de resposta” (τῆς γνώμης τὸ μὴ κατὰ κράτος νικηθέν, ἔχον δὲ τινα ἐν αὐτῷ ἀντιλογίαν – II.87,3).
- 4) outrora ... agora – *próteron, nún* – “e os erros que cometemos *primeiro*, agora servirão de lição”<sup>4</sup> (καὶ ὅσα ἡμάρτομεν πρότερον, νῦν [...] διδασκαλίαν παρέξει – II.87,7).

Esta chamada “justaposição de alternativas” se adequa a um discurso que pretende inverter uma situação anterior: perdemos antes, mas podemos ganhar agora.

<sup>4</sup> Tradução da autora.

June Allison (1997, p.148) chama a atenção para a grande frequência das formas de comparativo (*mállon*) e de superlativo (*málista*) do advérbio *mála*. Entre outros autores, coteja com Heródoto e Platão, que têm uma obra bem mais extensa, e o resultado apresentado é o seguinte:

a) ocorrências de *mállon*:

Heródoto – 110; Platão – 833; Tucídides – 359

b) ocorrências de *málista*:

Heródoto – 219; Platão – 576; Tucídides – 315

Através destes dados, Allison chega à conclusão de que, além das comparações terem um papel muito importante em Tucídides, estas construções (nomeadamente com *mállon*, como indicado) refletem uma associação primitiva que ligaria este advérbio à ideia de contraste e antítese (Schwab apud ALLISON, 1997, p. 148, n. 62), mesmo sendo numa comparação não explícita, contribuindo para conseguir um efeito dramático.

## Vocabulário

Tucídides varia as opções no vocabulário consoante a utilização que lhe vai dar na obra. A necessidade de uso de terminologia erudita e técnica (quando, por exemplo, descreve batalhas, navios, desportos, construções, etc.) fornece mais credibilidade ao que relata. Tomando como exemplo o seu propósito de explicar a peste de Atenas como um médico, usa palavras técnicas (cerca de 120, 40 delas *hápax* em Tucídides – TORRES ESBARRANCH, 1980, p. 88) e procura mesmo a descrição de sintomas da doença de tal modo que, excetuando as ocorrências no *Corpus Hippocraticum*, é neste autor que aparece o maior uso de abstratos em *-sis* do campo semântico da medicina (TORRES ESBARRANCH, 1980, p. 85).

Jacqueline de Romilly (1967, p. 86-88) chama a atenção para a importância do vocabulário na transformação da Liga de Delos em império. É assim que aqueles que se associaram à força são chamados

súditos (*hypékeoi*) e não aliados (*xýmmakhoi*), pois Atenas subjugou-os, ou “escravizou-os”. O verbo usado é *douloûn*, o mesmo que é aplicado a Ciro e ao império persa, de quem, em I.16, se diz que “reduziram à escravatura as cidades em terra firme, tendo Dario, tempos depois e já então no poder, que com as esquadras fenícias veio *escravizar* também as ilhas” (τὰς ἐν τῇ ἠπειρῷ πόλεις ἐδούλωσε, Δαρειός τε ὕστερον τῶ Φοινίκων ναυτικῶ κρατῶν καὶ τὰς νήσους). Igualmente os distingue dos *arkhómenoi*, também súditos (submetidos), mas sem a conotação de escravos. Esta palavra era usada, por exemplo, para os aliados que não pagavam tributo. A densidade que pode resultar desta sutileza nas opções que são feitas prende-se com uma maior exatidão nas descrições.

### *Hápx legómena*

É longo o rol de *hápx legómena* (palavras com ocorrências únicas) em Tucídides. No apêndice do seu *Word and concept in Thucydides*, June Allison (1997, p. 251-258) apresenta uma lista exaustiva de cada uma das palavras *hápx* que são nomes abstratos terminados em *-ia*, *-sis* e *-mos*, dividindo-os em cinco grupos: 1) *hápx legómenon* em Tucídides; 2) *hápx legómenon* em Tucídides e sendo dele o mais antigo uso conhecido; 3) as palavras que são praticamente *hápx legómena*, pois só reaparecem em outros autores muitos séculos depois; 4) prováveis neologismos, pois é de Tucídides o uso mais antigo e só reaparecem em outros autores muitos séculos depois; 5) palavras que ocorrem mais do que uma vez em Tucídides, mas são praticamente *hápx legómena* da língua grega.

Numa coluna final do quadro apresentado, são indicados autores que também usaram as palavras listadas, e é interessante ver a frequência com que nomes como Platão (já que este autor nunca menciona Tucídides) e Aristóteles as usam, demonstrando assim a sua relevância: uma palavra como *próstaxis*, do campo semântico legal, em que Tucídides é indicado como o autor mais antigo a utilizá-la no sentido de “requisição”, é referida por Platão 25 vezes nas *Leis* e 8 na *República*, com o sentido de “decreto”; uma outra, *enantíosis* (contradição), é referida

por Aristóteles 36 vezes na *Metafísica*.<sup>5</sup> É curioso ver quando e em que tipo de obras alguns termos voltam a surgir, ao verificarmos que alguns só reaparecem séculos mais tarde, em Roma, com Dión Cássio (também historiador), nos séculos II-III d.C., ou em Atenas, pela mesma época, com Alexandre de Afrodísias (filósofo peripatético).

## Abstrações

Em artigo de 1970, “Thucydides’ Use of Abstract Language”, Adam Parry afirma que os gregos foram o primeiro povo a desenvolver um vocabulário abstrato e propõe cinco níveis (ou etapas) de abstração, sendo aquele em que Tucídides se encontra o terceiro, também chamado de abstração social, isto é, são palavras abstratas, entidades independentes, mas que não perdem a sua referência humana e dramática (PARRY, 1970, p. 14). Considera ainda que o fato de Tucídides ter assistido ao fim de Atenas tê-lo-ia levado a perceber que o melhor que o homem pode fazer é criar uma civilização e que “this means creating in reality a situation where the intellect – that is, words – is in control of things”. As abstrações, então, seriam uma maneira de expressar o modo como vê o mundo (PARRY, 1970, p. 20).

O uso de nomes abstratos reveste-se, assim, de uma enorme relevância no estilo de Tucídides, subentendendo uma relação estreita entre linguagem e pensamento, pois cada opção revela um cuidado com a escolha da palavra mais adequada para expressar o conceito que está a ser exposto. O elevado número de abstratos na descrição da *stásis* em III.82 evidencia isto mesmo, além de isto ser “something that happens regularly when Thucydides approaches a subject from a more reflective position” (ALLISON, 1997, p. 167): note-se que existem nesse passo 36 formas em *-ia* e em *-sis*, que contrastam com uma total ausência de palavras como estas em III.83.

A liberdade a que se entrega, através da não separação de léxico próprio da prosa ou da poesia, como anteriormente referido, permite a Tucídides ser considerado uma exceção ao estilo da época, pois contraria duas tendências da língua grega: usa abstratos em nominativo

<sup>5</sup> Fiz esta pesquisa no *Perseus* e no TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*).

(implicando que, sintaticamente, fossem os sujeitos das frases) e nomes verbais abstratos em *-sis* (ALLISON, 1997, p. 106).

Também o uso destes abstratos com verbos predicativos, como *einai*, é objeto de estudo de Allison.<sup>6</sup> A língua portuguesa permite uma mais clara (mas não completa) explicitação da ambiguidade que este tipo de frases proporciona, pois temos o verbo “ser” para o sentido identitativo, “ser” e “estar” para o predicativo, “existir” para o sentido existencial e, de novo, “ser” para o sentido veriditivo. Se associarmos a estes verbos os nomes abstratos, entraremos num nível profundo de descrição e compreensão dos fatos. Talvez por isso (e os números continuam a ser de Allison) se encontrem mais abstratos nos discursos e nas análises do que nas narrativas e, obviamente, nos tratados (que devem ser o mais factuais possível).

Há algumas palavras que se revelam muito interessantes pela utilização que Tucídides delas faz, empregando-as em sentidos diferentes (nas diversas acepções da palavra “sentidos”): *apodeiknymi* ou *deiknymi* são verbos do campo das sensações, dos sentidos, em que há um “mostrar” (para alguém “ver”), com um subentendido gesto a acompanhar, escusando as palavras. Contudo, *deiknymi* com oração infinitiva, ou com *hóti*, muda de campo sensitivo e significa “declarar, afirmar”. Quase na linha de *horáo* (“ver”) e do seu perfeito *hoída* (“sei”) com sentido presente: “sei porque vi” (verbos que, em grego, associam o entendimento aos sentidos, numa linha quase protagoriana), em *deiknymi*, o deítico aponta e expressa-se na declarativa.

Tucídides tem gosto pela definição dos conceitos. Em I.69,6, distingue *aitía* (“causa”; “acusação”; “culpa”) de *katégoría* (“acusação”). Dando como exemplo este passo, o dicionário de Lidell e Scott (Jones) baseia-se na definição que Tucídides apresenta de uma e de outra, e *aitía*, em oposição a *katégoría*, passa a significar “queixa”: “*queixas* fazem-se acerca dos amigos que erram, mas *acusações* são feitas contra inimigos que nos fizeram mal” (αἰτία μὲν γὰρ φίλων ἀνδρῶν ἐστὶν ἀμαρτανόντων, κατηγορία δὲ ἐχθρῶν ἀδικησάντων).

<sup>6</sup> Cf. o cap. 4 – “Linguistics Considerations”. Contudo, para um estudo exaustivo deste verbo, ver o livro de Charles Khan (2003), indicado nas referências finais, que é uma versão atualizada da obra publicada em 1973, *The verb “be” and its synonyms*.

Em II.62,4 distingue *aúkēma* (vanglória) de *kataphrónēsis* (desdém):

Na realidade, um covarde pode ter *confiança em si próprio* que lhe vem da bem-aventurada ignorância, mas *desprezo* é privilégio daquele que confia na sua capacidade de raciocínio para dominar os adversários, como é o nosso caso.

αὐχημα μὲν γὰρ καὶ ἀπὸ ἀμαθίας εὐτυχοῦς καὶ δευλῶ τιν ἰεγγίγνεται, καταφρόνησις δὲ ὅς ἂν καὶ γνώμη πιστεῦη τῶν ἐναντίων προὔχειν, ὃ ἡμῖν ὑπάρχει.

Um terceiro exemplo, em III.39,2, em que conspiração (*epibouleió*) e rebelião (*epanístēmi*) são diferenciadas de revolta (*apóstasis*), “pois *revolta* é a reação de quem é submetido à violência” e as outras aplicam-se quando há sedição, porque “tentaram destruir-nos ao lado dos nossos maiores inimigos” (τί ἄλλο οὗτοι ἢ ἐπεβούλευσάν τε καὶ ἐπανέστησαν μᾶλλον ἢ ἀπέστησαν [ἀπόστασις μὲν γε τῶν βίαιόν τι πασχόντων ἐστίν], ἐζήτησάν τε μετὰ τῶν πολεμιωτάτων ἡμᾶς στάντες διαφθειροῦσι).

Este passo é também interessante por mais duas razões: por um lado, apresenta outro exemplo do uso de *mállon*; por outro, usa formas verbais quando podia ter usado substantivos para dizer a mesma coisa (*epibouleuma* por *epibouleíō*), implicando um aspeto de maior movimento.

## Generalizações

Os provérbios expressam a sabedoria de um tempo e que nele é aceite como tal (FINLEY JR., 1963, p. 263). Apesar do grego ser uma língua rítmica, encontra-se rima nas frases sentenciosas (evito usar gnômico, visto que a *gnómē* em Tucídides tem outra acepção<sup>7</sup>), como se pode ver em alguns dos exemplos que se seguem.

As generalizações ultrapassam o mero provérbio, pois são frases que patenteiam o conhecimento que Tucídides tinha sobre, particularmente, a natureza humana (algumas vezes demonstra-o como narrador, outras através de personagens). Devido ao grande número

<sup>7</sup> Em Tucídides, pensamento, razão, sentimentos que orientam a ação humana (HUART, 1973, p. 171).

de generalizações com que nos deparamos ao abrir qualquer discurso, houve necessidade de selecionar, pelo que se apresentam apenas algumas, retiradas do passo que escolhi e tenho usado como fonte de exemplos (exortações ao militares em Naupacto):

- II.87,4 – “o medo afasta o poder de lembrar e a perícia sem força física não tem qualquer utilidade” (φόβος γὰρ μνήμην ἐκπλήσσει, τέχνη δὲ ἄνευ ἀλκῆς οὐδὲν ὠφελει).
  
- II.87,3 – “os homens podem ser derrotados pela Fortuna, mas quando, como homens corajosos, conservaram sempre verdadeiramente a sua determinação, não podem estes mesmos homens em circunstância alguma, usar a ignorância do que é a coragem como justificação da sua cobardia” (νομίσαι δὲ ταῖς μὲν τύχαις ἐνδέχασθαι σφάλλεσθαι τοὺς ἀνθρώπους, ταῖς δὲ γνώμαις τοὺς αὐτοὺς αἰεὶ ὀρθῶς ἀνδρείους εἶναι, καὶ μὴ ἀπειρίαν τοῦ ἀνδρείου παρόντος προβαλλομένους εἰκότως ἂν ἔν τινι κακοὺς γενέσθαι).
  
- II.87,6 – “a vitória pertence geralmente a quem tem o maior número de combatentes e está mais bem preparado” (τὰ δὲ πολλὰ τῶν πλεόνων καὶ ἄμεινον παρεσκευασμένων τὸ κράτος ἐστίν).
  
- II.89,6 – “Adversários em grande número (como estes) atacam mais confiados na sua força física do que na sua habilidade. Mas os que são bem inferiores em número e não são obrigados a atacar atrevem-se a fazê-lo, certos do seu discernimento” (ἀντίπαλοι μὲν γὰρ οἱ πλείους, ὥσπερ οὗτοι, τῇ δυνάμει τὸ πλεόν πίσυνοι ἢ τῇ γνώμῃ ἐπέρχονται: οἱ δὲ ἐκ πολλῶ ὑποδεεστέρων, καὶ ἅμα οὐκ ἀναγκαζόμενοι, μέγα τι τῆς διανοίας τὸ βέβαιον ἔχοντες ἀντιτολμῶσιν).

## Documentos *verbatim*

O estilo de Tucídides não é homogêneo, como se tem vindo a analisar, e o problema da inclusão de documentos *verbatim* é um dos que prova isso mesmo.

Esta utilização levanta, entre outras questões (como a da data da composição, que não será explorada aqui), a da intenção de Tucídides: estariam estes textos destinados à versão final, nomeadamente os que tinham sido escritos num dialeto diferente? Ou pensaria Tucídides trabalhá-los e depois descartá-los? As intenções podem apurar-se através da especulação feita a partir daquilo que os textos nos apresentam. Hornblower (1996), que no segundo volume do seu comentário chama a esses tratados *raw-material* (i.e., documentos toscos, ainda em bruto), pergunta-se por que razão os teria Tucídides incluído.

Na introdução ao referido comentário, Hornblower apresenta as teorias que têm vindo a ser defendidas nos últimos cem anos. Alguns, como Kirchhoff, consideram que estes documentos foram inserções, pois não poderiam ser do conhecimento de Tucídides na época em que teria escrito a obra. Hornblower contesta, dando o exemplo da explicação que Tucídides faz do nome da cidade de Pilos, que também é chamada Corifásio pelos lacedemônios (IV.3,2), como sendo um antecipar do nome que ela toma quando consta no corpo do texto da paz de Nícias, de modo a fazer com que os seus leitores soubessem a que se referia; também acredita que a explicação da trégua em IV.16 é uma inovação, pois Tucídides usa nesse passo uma linguagem própria de documentos e não os documentos reais, tal como faz nas condições da trégua de IV.118-119 e V.18-19, e da aliança, em V.23. Hornblower também não considera que houvesse alguma lei estilística que proibisse a inclusão deste tipo de documentos. Em contrapartida, sugere que Tucídides tenha querido demonstrar ser de uma extrema exatidão e de gostar de pormenores, e não apenas uma manifestação de erudição ou de mania de autenticidade.

A dita explicação no nome da cidade de Pilos, que também



pode ser chamada Corifásio, demonstra que os documentos *verbatim* se encaixam perfeitamente na história e que o autor conta com eles na sua narrativa.

## Conclusão

Num pequeno estudo sobre o estilo de Tucídides, é forçoso que muitas pontas fiquem ainda por atar, e assim sempre será, pois, apesar de a *História da Guerra do Peloponeso* ser mais breve do que muitas outras obras, a sua riqueza possibilita que se continue a trabalhar em cada pedaço de texto. Alguns temas a serem desenvolvidos em estudos posteriores poderiam passar pela problemática da focalização, pelo estudo de algumas figuras de estilo, pelo uso do hipérbato (que se liga ao tipo de frases, comuns na estrutura grega, em que aquilo a que se pretende dar realce se encontra no fim),<sup>8</sup> pelas repetições, justaposições e outras formas de, através da linguagem, se entender o relato da guerra e o que dela se pode tirar *ktēma te es aiei* (I.22,4).

---

<sup>8</sup> A que os ingleses chamam *propositional sentences*, por oposição às *loose sentences*.



## **PARTE III:**

**História e Tradição.  
Heródoto e Tucídides: transmissão e recepção**



## CAPÍTULO 10

### **Xenofonte e Tucídides: uma recepção negativa\***

*Roberto Nicolai*

Os estudos sobre as relações entre Tucídides e Xenofonte concentraram-se em *Helênicas*,<sup>1</sup> seja por se constituir em uma continuação da obra de Tucídides, seja porque estamos condicionados pelas modernas categorias histórico-literárias e acabamos por sobrepor à Antiguidade as teias com que organizamos o saber. Particularmente, uma interpretação errônea das fronteiras do gênero historiográfico impediu o confronto com as outras obras de Xenofonte. O *corpus* de Xenofonte é uma galáxia de obras que, de várias formas, costeiam o gênero histórico sem se identificar com as formas que havia tomado até aquele momento. Se e em que medida podem ser definidas como “históricas” é, na realidade, um problema aberto ou, como acreditamos, um falso problema. Ainda que de forma diversa de *Helênicas*, também a *Ciropeia* e o *Agesilan* relatam fatos e criam paradigmas. Além disso, é preciso atenuar a ruptura entre as obras chamadas socráticas e as que concernem ao âmbito histórico. Xenofonte não é o seu imitador Arriano, seqüaz de Epicteto e, ao mesmo tempo, homem político e historiógrafo.

---

\*Traduzido do original em italiano por Maria Aparecida de Oliveira Silva.

<sup>1</sup> Sobre os problemas de definição de gênero em *Helênicas*, em relação ao modelo de Tucídides, ver Rood (2004) e Nicolai (2006).

Acreditamos que, por seu experimentalismo literário, Xenofonte se situe mais próximo de Isócrates,<sup>2</sup> embora em Xenofonte falte a consciência daquele, que se viu obrigado a refletir sobre a literatura por sua própria atuação profissional como *rhetor*.

Noreen Humble notou a tendência de se considerar as obras de Xenofonte isoladamente, em vez de tratá-las em sua complexidade, como uma coerente disseminação de suas visões políticas e filosóficas (HUMBLE, 2004, p. 226). O problema principal reside no fato de que a Xenofonte é negado um projeto paidêutico, ao contrário do que se esperaria de um discípulo de Sócrates. As formas literárias pelas quais esse projeto foi perseguido se mostram diferentes entre si e, em boa parte, diferentes também dos modelos disponíveis. O único termo de comparação, infelizmente perdido para nós, são os *corpora* dos sofistas.

Nossa hipótese de trabalho é a de que, em toda a produção de Xenofonte, de diferentes formas, podem ser encontrados pontos de oposição com relação a Tucídides e, particularmente, com relação ao seu projeto paidêutico (a *téchné* política ensinada por meio da história) e aos paradigmas por ele (re)construídos (os acontecimentos da guerra do Peloponeso). Xenofonte escolhe, de vez em vez, formas literárias diversas para precisar e aprofundar o seu próprio projeto paidêutico: o seu *corpus*, aos nossos olhos, habituados à especialização, aparece como a obra de um polígrafo ou de um amador. Uma perspectiva parecida é quase ausente na literatura secundária, onde se insiste, ao máximo, em oposições individuais de natureza ideológico-política.<sup>3</sup>

### **A *arché*: a *Ciropedia* e a reflexão sobre o exercício do poder**

Nosso ponto de partida será a obra de Xenofonte mais declaradamente paidêutica:

<sup>2</sup> Recentemente Roscalla (2008, p. 212-s) reivindicou a unidade do *corpus* de Xenofonte e o comparou justamente ao *corpus* das obras de Isócrates.

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, Lendon (2006), relativo à concepção das relações internacionais, baseadas no medo determinado de forma mecânica das diferenças de potência para Tucídides, e na *hybris* (desmedida), para Xenofonte (*Ciropedia*). Para Xenofonte, à base haveria um defeito moral e um fenômeno psicológico.

Pensamos certa vez nas tantas democracias destruídas por aqueles que queriam de outro modo administrar a cidade, isso é mais do se permite a um regime democrático; por sua vez, quantas monarquias, oligarquias já foram abolidas pelo povo, e quantos atacaram para tornarem-se tiranos; alguns logo tudo destruíram, outros comandaram por muito tempo, pela vida inteira, sendo admirados como homens sábios e afortunados (Xenofonte, *Ciropeidia*, I, 1.1).

Depois de propor o exemplo do rebanho que obedece ao pastor e concluir que, para o homem, é mais fácil comandar sobre os animais que sobre os seus semelhantes (“quando, de fato, ficamos admirados assim que compreendemos que é mais fácil os animais obedecerem aos homens do que os próprios homens”; *Ciropeidia*, I, 1.3), Xenofonte se detém no paradigma de Ciro:

Quando analisamos que existiu Ciro, um persa, que conquistou todos os homens e os fez obedecerem-no, também muitas cidades e muitas etnias, fomos forçados a mudar nosso pensamento de que seria impossível, ou uma difícil obra, comandar os homens, porque isso se concretiza se sua ação vier acompanhada de conhecimento (Xenofonte, *Ciropeidia*, I, 1.3).

Após uma breve síntese sobre as qualidades de comandante de Ciro e sobre suas conquistas, Xenofonte conclui:

Nós, porque é justo admirar esse homem, examinaremos qual é a sua origem, qual a sua índole e por qual tipo de educação ele foi instruído, essas que deram sustentação ao seu governo sobre os homens. Consideramos o que nos foi informado, bem como o dito por ele mesmo, e sobre isso tentaremos discorrer (Xenofonte, *Ciropeidia*, I, 1.6).

Os três elementos (origem, índole, educação) se tornarão próprios do gênero biográfico, mas a *Ciropeidia* não é uma biografia já que o próêmio esclarece o escopo da obra: demonstrar que há uma *epistémé*

relativa ao exercício do poder do homem sobre outros homens. A *Ciropedia* é, de certa forma, um longo discurso demonstrativo sobre esse tema. A ciência do poder se funda na *paideia* do soberano, sem a qual não pode haver convivência organizada. O soberano é um modelo para o seu povo: quando falta um bom modelo, verifica-se uma degeneração. Ressalte-se que Ciro é apresentado como uma exceção em relação a um quadro geralmente negativo, para o qual, seja qual for o regime, é extremamente difícil exercer o poder. Além disso, Ciro é um soberano individual, não é uma cidade ou um reino que exerce sua hegemonia sobre outros povos e cidades.

A reflexão sobre a *arché* percorre toda a obra tucididiana. Aqui, indicaremos somente duas passagens capitais: o epitáfio pronunciado por Péricles e o discurso de Cléon. No epitáfio, o tema da *arché* encontra-se imediatamente após o proêmio e se liga com o coração do discurso, dedicado às instituições e ao estilo de vida dos atenienses:

Começo pelos nossos ancestrais, pois é justo e ao mesmo tempo conveniente conceder-lhes a honra da lembrança. Eles que sempre habitaram a nossa região por sucessivas gerações, mantiveram-na livre, até hoje, por conta de sua coragem. E eles são dignos de louvor por suas aquisições; com o que eles nos deixaram, não sem penar, nós instituímos o governo que exercemos hoje. Nós próprios aqui, em nossa plenitude, multiplicamos essa herança; em tudo equipamos nossa cidade e a tornamos autossuficiente na guerra e na paz. Sobre os feitos na guerra, com os quais adquirimos nossos bens, ou quando nós ou nossos pais expulsamos o bárbaro ou outros gregos, avançando sobre o inimigo com ímpeto, não quero e nem me permito falar longamente. Mostrarei que nos tornamos grandes e atingimos tal ponto por nosso comportamento, nossa constituição e o nosso modo de ser; por tudo isso, eu os louvo. No presente momento, considero que não seria inconveniente, mas proveitoso, a todos os cidadãos e estrangeiros reunidos, ouvir minha fala (*Tucídides*, II.36).

A *arché* dos atenienses é apresentada como o resultado do empenho coletivo de diferentes gerações e a base em que se funda tal



poder não são a estirpe, a índole e a educação de um soberano, mas comportamentos, instituições e inclinações de uma comunidade inteira.

No discurso de Cléon, é a democracia que é colocada sob suspeita, apresentada como incapaz de exercer o governo: “Muitas vezes, em outros momentos, eu já havia percebido que a democracia é incapaz de comandar um império, sobretudo agora que vos estais mudando de propósito em relação aos mitilênios” (*Tucídides*, III.37,1).

Não nos deteremos nas diferenças profundas entre a Atenas delineada por Péricles e a ideologia de Cléon.<sup>4</sup> É importante notar que Xenofonte rechaça tanto a linha de Péricles quanto a linha oposta de Cléon, e relata a capacidade de exercer o poder na esfera pessoal, subtraindo-a à institucional: nenhuma das formas de governo conhecidas permite exercer o governo sobre outros homens, mas somente a atitude de um único indivíduo.

Uma confirmação clamorosa dessa exegese vem do exórdio de *Dos Recursos*: “Eu sempre pensei que os chefes de governo são tais quais a sua constituição” (Xenofonte, *Dos Recursos*, I. 1). A passagem deve ser confrontada com *Ciropeia* VIII, 8.5, momento em que Xenofonte analisa a decadência do império persa: “De modo que os primeiros persas eram de confiança, porque os atuais são em muito superados por eles”.

### **A stásis e a decadência**

Ao tema do exercício do poder une-se o do conflito interno e da decadência, que Xenofonte enfrenta na conclusão da *Ciropeia* e no discutido no capítulo XIV da *Constituição dos Espartanos*.

A morte de Ciro coincide com a explosão da *stásis* entre os seus filhos e dos impulsos separatistas das cidades e dos povos submissos:

---

<sup>4</sup> Sobre o problema da continuidade da política de Cléon em relação a de Péricles, no parecer de Tucídides, ver Andrews (2000, p. 27-s). Acredito que as duas principais posições críticas, ambas fundadas sobre algumas claras observações à formulação atribuída a Péricles no interior do discurso de Cléon, sejam excessivamente severas: a alternativa não está entre um Cléon convencidamente pericliano e um Cléon que Tucídides representaria no ato de arremedar Péricles. Seria mais necessário analisar os traços de continuidade e de diferença, que coexistiam tanto na realidade histórica quanto na interpretação dada por Tucídides.

O reinado de Ciro atesta que foi o mais belo e grandioso dos já havidos na Ásia. Fazia limite ao oriente com o mar Eritreu, ao norte com o Ponto Euxino, ao ocidente com Chipre e o Egito e ao sul com a Etiópia. Toda essa região era comandada por Ciro, que os honrava e deles cuidava como se fossem seus filhos, e os governantes dessas regiões veneravam-no como seu pai. Quando Ciro morreu, logo seus filhos entraram em divergência política e rapidamente as cidades e as tribos afastaram-se deles e voltaram-se contra o seu domínio (Xenofonte, *Ciropeia*, VIII, 8.1).

Depois de examinar em detalhes os costumes dos persas, referentes à religião, aos banquetes, à caça, à guerra, Xenofonte conclui:

Eu penso que cumpri a tarefa que me impus. Afirmo que demonstrei como os persas de agora e seus dominados são mais profanos com os deuses, desonrosos com seus consanguíneos, injustos com os outros, covardes na guerra do que os de antes. Se alguém conceber o contrário de mim, examine os feitos deles, pois os testemunho em minhas palavras (Xenofonte, *Ciropeia*, VIII, 8.27).

Parece evidente que esta afirmação refere-se somente à seção conclusiva. O resto da obra corresponde, em parte, ao programa inicial, que é perseguido por uma reconstrução idealizada da vida de Ciro e, principalmente, do seu comportamento como comandante militar. Mas essa conclusão também pode ter outra função: afirmando que os persas contemporâneos não são mais aqueles de outrora, cria-se uma distância, ao mesmo tempo ética e temporal, com relação à época de Ciro, e o próprio Ciro torna-se um paradigma, nisso ajudado também pela distância espacial. O expediente da distância espacial (e antropológica), que cria um paradigma, já tinha sido utilizado por Ésquilo nos *Persas*.

Na seção conclusiva observa-se uma narrativa em *ring composition* sobre o tema do testemunho, com as ações dos persas contemporâneos que substituem o próprio reino de Ciro. O perfeito exercício do poder por parte de um soberano é relegado em um tempo longínquo e irre recuperável, e o paradigma torna-se utopia e sonho.

O confronto mais direto que se pode propor é com o célebre capítulo em que Tucídides, estimulado pela *stásis* de Corcira, analisa a dinâmica dos conflitos civis. Em correspondência ao minucioso exame de Xenofonte, interessado em listar com detalhes a degeneração dos comportamentos, Tucídides parece mais interessado em obter constantes antropológicas. Alguns aspectos da análise tucididiana encontram-se em Xenofonte: o motivo dos juramentos traídos e de seu correlato, a desconfiança recíproca (*Tucídides*, III.82,7 e 83,2; Xenofonte, *Ciropeia*, VIII, 8.2 s.); a depreciação dos vínculos de parentesco (*Tucídides*, III.82,6; *Ciropeia*, VIII, 8.27); a injustiça e a ilegalidade (*Tucídides*, III.82,6 e 8; *Ciropeia*, VIII, 8.5 e 8.27); a crueldade (*Tucídides*, III.82,8; *Ciropeia*, VIII, 8.27). Mas a ótica é completamente diversa. Tucídides atribui a *stásis*, com os seus efeitos devastadores, à guerra, “mestre violento” que desencadeia comportamentos alterados (III.82,2); Xenofonte, à morte de Ciro e ao final da relação paterna com os seus súditos (VIII, 8.1 e 8.5).

Das diferenças profundas entre Tucídides e Xenofonte derivam as diversas formas literárias adotadas: na tentativa de reconstruir com acuidade um episódio recente altamente paradigmático para despertar uma competência técnica político-militar, Xenofonte opõe um paradigma longínquo; a um episódio histórico complexo opõe um único personagem.

O debate sobre o gênero literário da *Ciropeia* produziu resultados paradoxais: a solução mais conveniente foi a acumulação dos gêneros diversos proposta por Tatum (romance pedagógico, romance histórico, biografia romanceada, *speculum principis*, *ideal romance*, romance antes do romance, contribuição para a teoria grega) (TATUM, 1989, p. xv)<sup>5</sup> e já aceita por muitos estudiosos. Questionamos qual o sentido em definir uma obra em termos de gêneros que à época de sua composição ainda não existiam ou não tinham características definidas e autônomas em oposição a outros gêneros. Essa forma de descrever a *Ciropeia* pressupõe um Xenofonte genial, antecipador, visão que contrasta particularmente com a avaliação corrente, especialmente do Xenofonte historiógrafo.

<sup>5</sup> À lista de Tatum, Christensen (2006) acrescenta a possibilidade de ler a obra como um *pamphlet* sobre uma reforma militar aplicável ao estado espartano.

Uma proposta bem mais sólida é dada por Christopher Tuplin, segundo a qual a *Ciropedia* se encontraria “in a crosscut of four ‘ordinary’ genres”, que seriam a historiografia, o encômio, a dialética socrática e a tratadística técnica (TUPLIN, 1997, p. 67). Trata-se de gêneros preexistentes que teriam fornecido modelos para vários aspectos da obra, que deve ser, de qualquer forma, considerada como um produto de gênero novo e experimental.

O tema da decadência em relação a um paradigma de excelência reencontra-se, diferentemente declinado, na *Constituição dos Espartanos*:

Se alguém me perguntasse se acredito que ainda hoje as leis de Licurgo permanecem inalteradas, por Zeus, isso com certeza eu não poderia afirmar. Sei que antes os lacedemônios preferiam habitações equidistantes e a convivência uns com os outros a serem governantes em suas cidades e destruídos pela corrupção. Também sei que antes eles temiam o que aparentava ser ouro; e agora há os que se orgulham de o terem adquirido. Tenho ciência que, por causa disso, expulsavam os estrangeiros e não viajavam para o exterior, para que os seus cidadãos não fossem influenciados pela preguiça dos estrangeiros. Sei que antes os que se consideravam mais nobres queriam governar no estrangeiro, isso sem cessar. Foi quando eles se preocupavam em serem dignos para governar. Agora estão muito mais engajados em governar do que em serem dignos do governo. Antes os gregos iam à Lacedemônia e lhes pediam para tomar a liderança contra quem os ofendesse. Agora muitos convocam outros para governá-los quando se veem oprimidos novamente. Todavia, não é de se admirar que surjam acusações contra eles, uma vez que não se mostram obedientes aos deuses e às leis de Licurgo (Xenofonte, *Constituição dos Espartanos*, XIV).

Por muito tempo, esta seção foi suspeita de autenticidade – a nosso ver, erroneamente.<sup>6</sup> Um argumento a favor da autenticidade desta passagem, que vai ao encontro das demais propostas, é a relação íntima que se estabelece entre a realeza espartana e as reflexões sobre

<sup>6</sup> Uma discussão do *status quaestionis* em Bianco (1993, p. 12-18). Para os problemas de composição da obra em relação ao cap. XIV ver Lipka (2002, p. 27-31). Segundo Humble (2004, p. 217), Xenofonte quer se mostrar como um atento e agudo observador da situação política: nessa chave, o cap. XIV seria uma parte integrante da obra e consentiria a compreensão da intenção do autor.

a decadência de Esparta. O capítulo XIV é colocado entre a seção relativa aos poderes e às honras do rei (XIII) e a seção sobre os pactos entre o rei e a cidade (XV). Particularmente, no início deste último capítulo, Xenofonte se detém sobre o fato de que a única magistratura que permanecia, tal como era desde o tempo de Licurgo, era a do rei, enquanto as outras instituições sofreram e continuavam a sofrer alterações.<sup>7</sup> Como observou Elisabetta Bianco,<sup>8</sup> a realza é apresentada como a única instituição capaz de devolver estabilidade a Esparta e, pode-se acrescentar, como o único elemento de continuidade em relação às leis de Licurgo (BIANCO, 1993, p. 23). Xenofonte parece indicar que somente a autoridade de um personagem fora do comum, que ocupe o papel de rei, pode fazer com que Esparta saia da crise em que se precipitou.

### ***A politeia***

A *Constituição dos Espartanos* parece se opor ao modelo de sociedade traçado por Tucídides no epitáfio periclíano. Do ponto de vista do gênero literário, os dois textos não são incomparáveis. Com grande lucidez Gianfranco Gianotti colocou os termos do problema do gênero literário na obra xenofontiana:

O segundo problema [o primeiro é o da unidade da obra e das relações do capítulo XIV com o resto do texto] é de ordem geral e concerne ao posto que compete ao breve trabalho entre os gêneros que conhecemos da tratadística grega, porque há tempos observou-se que a intenção de Xenofonte não parece ser a de compor um verdadeiro tratado sobre a constituição de Esparta.

Detalhes constitucionais aparecem, sim, no curso da exposição, mas são evidentes, enquanto falta uma efetiva vontade de descrever a organização política (e social) espartana na sua integridade. Todo o interesse é, ao contrário, voltado ao elogio do modo de vida espartano, para salientar com insistência

<sup>7</sup> Sobre este ponto, e particularmente para a implícita polêmica com a *Arqueologia* de Tucídides, ver mais adiante.

<sup>8</sup> A sua interpretação se conecta com uma proposta de datação precoce, pouco distante de 394 a.C.. Meulder (1989), que também considera autêntico o cap. XIV, situa a obra entre o verão de 377 e o verão de 376.

a excepcionalidade das medidas atribuídas a Licurgo e tidas como responsáveis primeiras da *eudaimonia* da cidade. Portanto, é preciso admitir que o texto não pertence, com pleno direito, ao gênero das *politeiai*, como é comum que se reconstrua com base nos exemplos aristotélicos, mesmo não havendo dúvidas que Xenofonte tenha verificado pelo menos uma obra que devia se inserir em tal filão (de que, de qualquer forma, deveriam ser acentuadas as margens de flexibilidade temática) (GIANOTTI, 1990, p. 33).

Segundo Lipka, a obra pertence ao grupo das constituições ideais, na linha da análoga obra de Crítias e em oposição à *Constituição dos Atenienses* de Aristóteles (LIPKA, 2002, p. 31). O propósito geral seria didático. Além disso, a questão do Estado ideal e as convergências com *Memoráveis*, nos capítulos 1-10, dariam à obra uma forte marca filosófica (LIPKA, 2002, p. 32). A obra combinaria elementos históricos, encomiásticos e filosóficos que são desenvolvidos em *Helênicas*, *Agésilau* e *Memoráveis*. Teria sido destinada aos jovens aristocráticos atenienses, mas Xenofonte teria sido interrompido antes da última revisão porque foi banido de Atenas, talvez pelo apoio a Esparta na batalha de Coroneia. A obra teria, desta forma, perdido o escopo e público e teria permanecido no rascunho.

Lipka confrontou a *Constituição dos Espartanos* ao epitáfio de Péricles, de Tucídides, evidenciando quatro pontos de divergência:

1. Péricles elogia o fato de os atenienses não esmagarem a liberdade dos cidadãos (II.37,2); Xenofonte elogia o controle recíproco dos cidadãos espartanos (VII, 2; VII, 5 s.).
2. Péricles elogia o fato de, em Atenas, chegarem produtos de todo o mundo (II.38,2); Xenofonte elogia as restrições, especialmente quando o assunto é a alimentação (II, 5; V, 3).
3. Péricles elogia a abertura de Atenas diante dos estrangeiros (II.39,1); Xenofonte lamenta que Esparta seja aberta a influxos estrangeiros (XIV, 4).
4. Péricles afirma que o adestramento dos espartanos é baseado na fadiga e julga o ateniense diferente e superior (II.38,1; II.39,1-4; II.41,3); Xenofonte exalta o adestramento pela fadiga como um dos pontos de vantagem de Esparta (LIPKA, 2002, p. 21-s).

Vejamos as convergências assinaladas por Lipka: Péricles e Xenofonte elogiam as constituições de Atenas e de Esparta porque não imitam as outras; Péricles afirma que não são a nobreza de estirpe ou o dinheiro que possibilitam uma magistratura a um cidadão, mas a confiança pessoal (II.37,1); ver: Xenofonte, X, 3-7; a obediência ateniense vem do medo das leis e de quem detém o poder (II, 37.3), enquanto a obediência espartana vem do *aidos* (II, 2). Ainda segundo Lipka, os casos em que as mesmas instituições ou os mesmos costumes são elogiados, seja por Péricles, seja por Xenofonte, derivam do fato de se tratar dos *topoi* do panegírico.

Se for correto e profícuo confrontar a *Constituição dos Espartanos* com o epítáfio pericliano, é preciso assinalar que, no texto de Xenofonte, estão presentes claras alusões também a outras seções da obra de Tucídides, particularmente à *Arqueologia* do livro I.<sup>9</sup> Já o exórdio da obra, uma seção importante porque fornece ao leitor as coordenadas e as referências essenciais para a compreensão do texto, contém uma série de motivos, somente indicados, que remetem tanto à *Arqueologia* quanto ao epítáfio:

Observei como a cidade de Esparta, com poucos homens, pode ser a mais afamada e poderosa em toda a Grécia, como é evidente, e fiquei surpreso pelo modo como isso aconteceu. Depois refleti sobre os hábitos dos cidadãos espartanos e não mais fiquei surpreso. Eles [os espartanos] atribuem suas leis a Licurgo, com as quais foram persuadidos a serem felizes, dado que admiro e considero isso algo da mais alta sabedoria. Pois eles não imitam as outras cidades, mas conhecidos por serem contrários a maioria delas, demonstraram que sua pátria ultrapassava a todas em felicidade (Xenofonte, *Constituição dos Espartanos*, I).

O motivo da *oligantropia* é plenamente tucidiano (I.11,1),<sup>10</sup> assim como o do crescimento em potência (que na *Arqueologia* é de importância central) e em fama (II.11,2). Os *epitedeúmata*<sup>11</sup> encontram-se em *Tucídides*,

<sup>9</sup> Para uma análise da *Arqueologia* remeto a Nicolai (2001).

<sup>10</sup> Veja-se, para o motivo contrário, I, 2, 6 *pléthei anthrópon* (isto é, muitos homens: NT).

<sup>11</sup> “Regra de conduta”, “modo de vida” (NT).

II.37,2 a propósito do estilo de vida dos atenienses. “Não imitam as outras cidades” remete ainda ao epitáfio de Péricles (II.37,1). Na parte final da *Constituição* encontra-se um ponto de divergência significativa com a Arqueologia:

Quero discorrer sobre os pactos que Licurgo estabeleceu entre o rei e a cidade, por ser a única magistratura que permanece tal como estabelecida desde o seu início, enquanto que outros aspectos da constituição foram logo alterados e continuam sendo alterados até hoje (*Constituição dos Espartanos*, XV, 1).

Confronte-se: “Por certo, há quatrocentos anos e um pouco mais, desde o fim da guerra, os lacedemônios utilizam a mesma constituição” (*Tucídides*, I.18,1).

Enquanto para Tucídides a constituição espartana, em sua essência, permaneceu inalterada nos últimos quatrocentos anos, para Xenofonte somente a instituição dos reis não sofreu alterações, enquanto todo o resto mudou e continua mudando. Para além dos confrontos pontuais, o que causa estranhamento é a análise da situação contemporânea: se as instituições e o estilo de vida dos atenienses eram para Tucídides o pressuposto da hegemonia, Xenofonte salienta o abandono das leis de Licurgo e identifica nos reis a única saída possível para a cidade de Esparta, quase para demonstrar que as instituições não são, por si só, suficientes para garantir um correto exercício do poder.

## Os *mnêméia*

*Agesilau* é, declaradamente, um encômio (Xenofonte, *Agesilau*, I, 1).<sup>12</sup> O exórdio remete ao *topos* da dificuldade da tarefa à qual o orador é chamado, já empregado por Tucídides no epitáfio de Péricles (*Tucídides*,

<sup>12</sup>Luppino Manes (1991, p. 134) observa na obra uma intenção polêmica, motivo pelo qual a proposta de elogio são atribuídos um significado e uma valência mais complexos. Consequentemente, o tema se ampliaria imediatamente e seria superado o limite ligado à técnica encomiástica exigida pelo novo gênero literário. À página 134, n. 2, afirma, além disso, que não se deve excluir uma polêmica contra o *Enágoras*, de Isócrates. Sobre *Ag.*, 10.3, onde Xenofonte opera uma precisa distinção entre encômio e *threnos*, ver Cuniberti (2007, p. 385): “Adverte-se a necessidade do autor de sinalizar a natureza pública da *laudatio* do rei Agesilau: Xenofonte propõe, assim, um encômio diante de todos, um tipo de panegírico voltado, como o de Isócrates, a todos os gregos e com o fim de celebrar o rei espartano, para o qual é inútil pedir honras, [...] mas é necessário perpetuar a sua memória”.



II.35). A conclusão (*Agésilau*, XI, 14-16) remete a uma passagem do mesmo discurso (os monumentos deixados pelos atenienses por terra e mar: *Tucídides*, II.41,4):

Eu, pelos menos, penso que foi o único homem a demonstrar isto: que o vigor físico envelhece e que a força anímica dos homens bons é imperecível. Pois este não se opõe a falar sobre sua grandiosidade e sua bela reputação, porque seu corpo é capaz de suportar o vigor de sua alma. Pois bem, quais ações de um jovem mostraram-se melhores do que as dele em sua velhice? Quem, entre os inimigos, em seu ápice, foi mais temido que Agésilau já avançado em anos? Quem ao morrer rejubilou mais os inimigos do que Agésilau, quando faleceu? Quem provocou nos aliados tamanha coragem, ainda que já no fim da vida? Quem, jovem, foi mais celebrado pelos amigos do que Agésilau, velho, ao morrer? Por fim, já morto, o homem continuou sendo útil à sua pátria; por sua grande serventia à cidade, foi conduzido à morada eterna; também erigiram monumentos por sua virtude em toda a terra, e obteve um túmulo em sua pátria (*Xenofonte*, *Agésilau*, XI, 14-16).

Já produzimos muitos sinais de nosso poder, não faltam testemunhos para sermos admirados pelos de agora e pelos vindouros. Também não necessitamos nem do louvor de Homero nem de outros com cantos que logo nos deleitarão, mas a verdade os perturbará pela suspeição de seus versos. Mas por todo mar e por toda terra, os de agora são obrigados a darem passagem à nossa coragem, por toda parte edificamos monumentos perpétuos de nossos males e bens (*Tucídides*, II.41,4).

Em Xenofonte, encontramos *mnêmeion*, sempre em referência à lembrança imortal do valor de Agésilau (“De fato, ele alcançou a vitória quando seus inimigos uniram-se voluntariamente para travar uma batalha contra ele, não por temor, mas porque erigiu impressionantes monumentos por suas batalhas vencidas e deixou imorredouros monumentos pela sua virtude, obtidos por seu ânimo nas batalhas”; *Agésilau*, VI, 2; “não consentiu que erigissem uma estátua de seu corpo, embora muitos desejassem presenteá-lo, e cultivou, sem jamais cessar,

monumentos para a alma, pois isso é obra para os bons, enquanto a outra é para os ricos”; *Agesilau*, XI, 7). Em *Helênicas*, II, 4.17 e *Da Arte da Caça*, I, 16 o termo é relativo à lembrança das tarefas cumpridas.

Se examinarmos as ocorrências de *mnêmeion* na produção coetânea, percebemos que o termo recorre referindo-se a monumentos concretos e à lembrança das grandes tarefas. Em Isócrates, encontramos-lo no plural em *Discursos Plateus*, 59 (“os monumentos lá são uma vergonha para eles”[para os Tebanos]) e em *Evágoras*, 73 (“Eu, Nícoles, penso que são belos monumentos as estátuas dos corpos e que são muito mais justas as imagens das práticas e dos pensamentos, os quais estão nos discursos somente dos que os compõem com arte”). Nesta segunda passagem, particularmente a lembrança das tarefas e dos dotes intelectuais, conserva-se somente em *logoi* elaborados segundo as regras da arte retórica. O mesmo valor possui o termo no singular em *Sobre a Permuta dos Bens*, 7 (“tenho a esperança de melhor me fazer conhecer por mim mesmo, por isso deixar um monumento muito mais valioso do que estátuas de cobre”).<sup>13</sup> O confronto entre as estátuas e as obras literárias remete ao confronto xenofontiano entre as estátuas e os *tês... psichês... mnêmeia*,<sup>14</sup> deixados por Agesilau (*Agesilau*, XI, 7). No singular, Isócrates recorre, ainda, em *Sobre o Jugo*, 25, *Busíris*, 10, *Panegírico*, 89 e 186, *Areópago*, 38, *Filípicas*, 112. Em Lísias 10.28, se acolhermos a integração de Contius,<sup>15</sup> os *mnêmeia* são troféus colocados nos templos (“não mais agora, juízes, os monumentos da virtude depositam em nossos santuários”); enquanto em Lísias 34.1 referem-se à lição da história (“Quando consideramos, atenienses, as vicissitudes acontecidas que deixaram lembranças suficientes à cidade [...]”). Em Platão (*República*, 599b 5 s.) ainda é relativo às grandes ações cumpridas (“tentaria deixar monumentos por suas muitas e belas obras”). Em Iseu, o termo aparece duas vezes no plural com referência a objetos concretos (*Diceógenes*, 41; *Apolodoro*, 40).

<sup>13</sup> Sobre o contexto desta passagem, ver Nicolai (2004, p. 98-s).

<sup>14</sup> Literalmente: monumentos da alma (NT).

<sup>15</sup> Tida certa por Lísias, 11.10.

A partir desta incompleta resenha, parece evidente que o termo fazia parte da linguagem política corrente e que integrava um *topos* frequentemente usado. Portanto, não se pode falar de uma relação intertextual, mas de uma relação entre dois contextos. Em linhas gerais, o que me parece notável é que o encômio de uma cidade e das suas instituições no epitáfio de Péricles seja substituído, no *Agesilau*, pelo encômio de um único personagem excepcional. E o mesmo acontece com os *mnêmeia*, deixados pelos atenienses segundo Tucídides e por Agesilau segundo Xenofonte. Da mesma forma, na lembrança, prevalece o indivíduo sobre a coletividade e sobre suas instituições.

### O *ktêma*

O *Hieron* é um diálogo filosófico de Xenofonte sobre o tema da vida do homem comum confrontada com a do tirano. Simônides desenvolve o papel de interlocutor do tirano Hieron, segundo o esquema dos diálogos socráticos. A reflexão sobre o poder o torna interessante também em perspectiva historiográfica. O exercício do poder, segundo os princípios éticos expostos por Simônides, não conduz a uma situação de potência, mas sim a uma *eudaimonía*<sup>16</sup> não acompanhada da inveja. O retrato do tirano ideal obtido antecipa, sob muitos aspectos, o evergetismo helenístico. A conclusão parece uma réplica a *Tucídides*, I.22,4, com o motivo do *ktêma*.<sup>17</sup>

Considera tua pátria como tua casa, os cidadãos como teus amigos, os amigos como teus próprios filhos e teus filhos como tua própria alma, e tenta vencê-los todos por agir bem com eles; se tratares bem os teus amigos, serás fortalecido, teus inimigos não poderão te resistir. Se fizeres tudo isso, sabe bem que, entre todos os homens, tu terás adquirido o bem mais valioso e bem-aventurado; e não serás invejado porque és feliz (Xenofonte, *Hieron*, 11, 14-15).

<sup>16</sup>“Felicidade”, “prosperidade”, “abundância de riquezas” (NT).

<sup>17</sup>Sobre a fortuna antiga da célebre formulação tucididiana, ver Nicolai (1995).

Roberta Sevieri se detém sobre a escolha de um poeta de epinícios como interlocutor de Híeron e indaga sobre os elementos do epinício no diálogo (SEVIERI, 2004). Além disso, nota que Xenofonte usa os instrumentos do epinício porque os destinatários dos epinícios pertenciam à mesma classe social de Xenofonte e dos seus leitores, um público imbuído de valores aristocráticos transmitidos nos simpósios. O tirano seria a última encarnação do modelo de vida heroico próprio das aristocracias.

Também neste caso encontra-se a centralidade de um único personagem, ainda por cima um tirano: a fobia ateniense pelos tiranos foi, evidentemente, superada, e um tirano, mesmo sendo do tempo antigo e protetor de poetas, pode se tornar até mesmo paradigma de comportamento. Se, em Tucídides, no célebre juízo sobre Péricles, o governo de apenas um homem estava restrito aos fatos e não contava entre as formas institucionais (II.65,9), o emergir de fortes personalidades políticas nos últimos anos do século V a.C. (Alcibíades, Crítias),<sup>18</sup> juntamente com o modelo da realeza espartana, essa também com fortes personalidades, além do paradigma persa revitalizado pela curta experiência de Ciro, o jovem, conduziram Xenofonte a considerar possível um único tipo de *arché*, exercida por um monarca sábio e justo.

---

<sup>18</sup> Sobre esses temas, ver Musti (1985).

## CAPÍTULO 11

### A peste de Atenas: Tucídides e Lucrecio\*

*Antonio Ruiz Castellanos*

A obra que primeiro descreveu literariamente a peste, detalhando seus sintomas, e a mais conhecida e influente entre gregos e romanos, foi o relato de Tucídides sobre a peste que assolou Atenas no ano de 430 (e, inclusive, o próprio autor; *Tucídides*, II.47-54). Tucídides, por um lado, recolheu as influências técnicas do *Corpus Hippocraticum*, como demonstra o vocabulário que com ele compartilha; por outro lado, converteu sua descrição da peste no modelo de relato para as restantes pestes históricas, até a peste da época de Justiniano (541 d.C.), descrita por Procópio. A influência do relato da peste de Tucídides nos escritores de história foi caricaturada por Luciano. Na literatura latina ele também aparece como fenômeno de sítio coletivo em função de contágio. Neste texto trataremos do caso de Lucrecio (*De Rerum Natura*, 6.1093-1286). Porém, Lucrecio não foi o único escritor latino que se ocupou do fenômeno; o próprio Virgílio dele tratou (*Georgicae*, 3.474-566), como também Lívio (*Ab urbe condita*, 3.6.2-7; 25.25.7-11), Ovídio (*Metamorfosis*, 7.523-613), Manílio (*Astrologia*, 1.880-895), Sêneca (*Oedipus*, 100-201), Lucano (*Pharsalia*, 6.80-105), além de muitos autores secundários.

---

\* Traduzido do original em espanhol por Maria Aparecida de Oliveria Silva.

Pretendemos observar a influência de Tucídides em Lucrécio, que os críticos interpretam sob diferentes aspectos, mas o que pretendemos fazer aqui é focalizar o aspecto composicional, analisando o *modus tractandi* utilizado por esses dois autores em suas descrições da referida peste de Atenas. Se se quiser fazer uma análise compositiva, devemos partir da análise e inclusive da sintaxe textual, melhor que a inversa, partindo dos aspectos simbólicos e psicológicos, elucubrar sobre a composição do último texto do *De Rerum Natura* (DRN). Com base em aspectos morais, há quem chegue à conclusão de uma redação incompleta do epílogo do livro VI e se aventura a imaginar como o nosso autor teria terminado o último livro e a obra.

Não vamos nos deter no trabalho já feito por outros comentadores e editores,<sup>1</sup> que detalham as mínimas discrepâncias (8 ou 9 dias em vez de 7 ou 9 em *Lucrécio*, 6.1197) que se verificam entre ambos; nem mesmo no vocabulário procedente de Tucídides, emprestado, calcado ou interpretado – nem sempre com exatidão – por Lucrécio, o que leva os críticos a postular uma fonte intermediária.<sup>2</sup> Não faremos crítica literária, nem analisaremos o estilo diferente de ambos os autores – um em prosa e o outro em verso –, em busca de uma maior ou menor expressividade e ênfase.

Cabe questionar, há que o reconhecer, como se compagina inclusive dentro do mesmo livro VI este epílogo com seu correspondente prólogo “porque purgou os nossos corações com os seus princípios e estabeleceu os limites do medo” (24-25). Parece que os sentimentos patéticos que suscita a peste, o medo do contágio e sua impossível prevenção, não se conciliam com a calma do sábio, com a atitude de um epicurista eticamente moderado em seus desejos e em sua ansiedade. No livro V, cada sucesso de progresso técnico ia acompanhado de uma proposição atitudinal sobre seu valor moral. Por esta razão, neste momento de desespero, caberá se perguntar: o que cabe fazer? Que se pode esperar?

---

<sup>1</sup> Cf. Munro (1864, p. 406-417); Bailey (1947, p. 1723-1744); Ernout e Robin (1925, p. 359-60). A valoração e a busca de significado da peste em Lucrécio é uma *vexatissima questio* capaz de desencorajar uma nova investigação.

<sup>2</sup> Neste sentido, W. Luck (1932), quem conjectura a Demétrio Lácon, epicurista do século II d.C., como fonte intermediária.

É no prólogo do livro VI que se oferece a melhor e a mais autêntica compreensão do epílogo. Nele se fala do ateniense Epicuro (*Grains homo*), que foi consciente de que “o maior progresso material” (5,1457) não é capaz de evitar a crueldade da natureza e do acaso (6.2-32).<sup>3</sup>

A resolução do epílogo e da obra lucreciana remete ao prólogo do correspondente livro, no qual Epicuro expressa não apenas os limites e alcances do medo e do desejo, bem supremo a que tendemos e que não são acessíveis a todos, mas também tem consciência dos males que o acaso e a natureza nos fazem deparar: “os perigos que ameaçam os mortais em todos os lugares, já que a natureza nos expõe, quer por lei, quer por acidente”. A natureza tem uma dupla face (daí a contraposição entre o primeiro prólogo (o livro I) e o último epílogo (livro VI do *DRN*), que é suficientemente capaz de satisfazer o nosso desejo de viver, mas também provoca situações terríveis. É a atitude que se expressa no frag. 339 de Usener: “sobre qualquer outra coisa se podem tomar medidas ante uma necessidade, mas quando se trata da morte, todos habitam uma cidade sem muralhas”.<sup>4</sup>

Schrijvers (1970, p. 324) afirma: “Não é este fim que Lucrecio quis alcançar com seu final: incentivar o leitor a recomençar a leitura do poema?”. Da forma mais acentuadamente antitética passaríamos de “habitar uma cidade sem muralhas ante a morte”, da natureza cruel, à Mãe Terra, “cuja cabeça se cinge com uma coroa mural, simbolizando com isso que protege as cidades com suas fortalezas” (2.606-607). Trata-se do princípio de *isonomia* (a vida e a criação compensadas com a morte e a decadência, e inversamente), que Lucrecio “aplicou no próprio poema [...] mas aparecendo sob o aspecto exagerado do contraste” (PARATORE; PIZZANI, 1960, p. 524-525).

## Tipos de texto da epidemia

O que Lucrecio considera ao final de sua obra (6.1093-1286) é a origem da doença e das epidemias, pois assim o exige o gênero

<sup>3</sup> Diogenes Laércio (*Vitae philosophorum*, X 22) conta a reação de Epicuro ante a dor.

<sup>4</sup> Frag. 339 Us.: *pros men tálla dynaton asphaleian porisasthai, charin de thanaton pantes anthrópoi polin ateichiston oikoámen.*

literário de todo o livro VI, com o qual acaba o *DRN*. Todo este livro oferece etiologias capazes de explicar os fenômenos estranhos ou *mirabilia*, senão mediante etiologias únicas, mediante etiologias múltiplas (*pollachôs aitiologein*), para mostrar que os fenômenos mais paradoxais são explicáveis, possuem racionalidade, para não deixar nas mãos da religião e do mito a explicação desses fenômenos, que se tornam transcendentais a partir do momento em que eles estão fora do alcance dos sentidos, por serem subterrâneos, celestes ou microscópicos. Outras interpretações que queiram ver neste texto, tal como o pessimismo de nosso autor e sua concepção de vulnerabilidade da vida, a insignificância da religião quando se trata da verdade etc., pode-se colocar como acompanhamento dentro da partitura, mas não como a chave para a sua explicação. Vamos colocar a ênfase no *modus tractandi* ao tipo de texto deste fragmento e é aí onde nós esperamos encontrar a chave.

O algo a mais que esperamos do final da *DRN*, como do final de qualquer obra, torna simbólico este episódio, acima de tudo, por lidar com um drama coletivo tão grave, que esteve a ponto de destruir com a própria civilização que é elogiada no prefácio do mesmo livro: “Atenas, a ilustre Atenas, criou uma nova forma de cultura [...], as leis democráticas instituídas, e também foi a primeira a fornecer a doce alegria de viver” (6.5.1-4).

Embora haja também quem considere a descrição da peste de Atenas uma descrição objetiva e que nada tem de ingerência dos sentimentos do autor, como P. Ferrarino (1972, p. 231) e A. Traglia (1948, p. 89); enquanto que F. Giancotti (1980, p. 197) vê no episódio até um relativo otimismo.

Certo é que se trata de um episódio bem localizado no final do livro VI. As doxografias recolhidas por Aécio, *Epítome* a Plutarco (III i-iv7) e as *Eclogae* de Estobeu,<sup>5</sup> acabam precisamente tratando sobre o tema da doença. Está, portanto, colocado no seu lugar tradicional e assim o teria assumido nosso autor. A peste é algo horrível, como também são terríveis a erupção do Etna (6.639-711), os terremotos (6.535-607)

<sup>5</sup> Cf. Sedley (1998, p. 158), que acrescenta as influências possíveis de Teofrasto em Epicuro. É interessante a correspondência (p. 158) entre Lucr. VI e Aécio III i-iv8. Cf. ainda Runia (1997).



ou a fulminação por um raio (6.219-255), que foram anteriormente objeto de estudo etiológico do mesmo livro sexto do *DRN*. Somente o fato de constituir o último fenômeno *mirabile* dos múltiplos que se examinam no livro, lhe dá esse caráter simbólico de pessimismo que se quer ver nele. Se em vez da peste, tivesse sido um terremoto o último fenômeno estudado, teria tido um ar, todavia, mais catastrófico e inclusive apocalíptico no final do livro VI, que é o final da obra *DRN*. Mas tudo que nosso autor está fazendo neste momento é colocar à prova a capacidade de explicação que tem o atomismo epicurista (sua *ratio*), com respeito ao fenômeno extraordinário e da maior complexidade e transcendência social e dramatismo, que é a peste.

### Epílogo argumentativo

Todos os livros da obra lucreciana acabam em epílogo: por que seria diferente o último livro que é precisamente o final da obra? Se o *Hino a Vênus* é considerado o prólogo fundacional da obra *De Rerum Natura*,<sup>6</sup> o epílogo do livro VI não vai constituir um autêntico epílogo e remate adequado da obra inteira?

Mas há que se ter em conta que enquanto os prólogos lucrecianos são do gênero epidítico, os epílogos são do tipo argumentativo. Nos epílogos não se deixa de argumentar e nisso segue nosso autor o preceito retórico. O epílogo não exerce a função de recapitulação (*anakefalaiôsis*, *anamnese*); tem por objeto ante o juiz “a causa de sua integridade”, *totam simul causam*, para que se marque em sua memória (Quintiliano, *Institutio oratoriae*, 6.1.1). Uma segunda função que Quintiliano reconhece ao epílogo é a de provocar fortes sentimentos (*pathos*) de indignação, *deinôsis* ou comiseração, *oiktos*, *eleos*. Desse modo, o final da obra *DRN* reúne as duas qualidades do epílogo: reassume toda a matéria tratada e a assume em maior grau, com maior dramatismo. *De inventione* 1.107, referindo-se ao epílogo, diz:

---

<sup>6</sup> Donde se toma o título: “te associo à redação dos versos, que me disponho a escrever sobre a natureza” (*te sociam studeo scribendis versibus esse, / quos ego de rerum natura pangere conor*) (v. 1.24-25).

devem fazê-lo através de lugares-comuns para mostrar a força da fortuna para todos, assim como a fraqueza humana, com esse discurso mantido com gravidade e expressividade se prepara uma atitude propícia à misericórdia, ao projetar em um infortúnio alheio a própria vulnerabilidade.

E em 1100 se diz: “como não se pode enumerar em sua totalidade, eleja-se o mais grave” (*quoniam tota iterum dici non potest, id elligatur quod erit gravissimum*). A peste é de um impacto geral gravíssimo e angustiante, enquanto é também o fenômeno natural mais complexo (microbiológico por sua explicação de contágio e ao mesmo tempo ecológico e global), e é por tudo isso que está posta a peste no final.

O próprio livro VI é o último do *DRN* porque nele se aplica os princípios adquiridos em livros anteriores: o princípio da razão suficiente, da composição da matéria, do fluxo de átomos, da especificidade dos átomos e dos poros de um ser vivo etc., para resolver problemas aparentemente insolúveis, *mirabilia*. Segue-se nele a forma macro-compositiva dos géometras, que distinguem entre demonstrações e problemas (Proclo, *In primum Euclidis Elementorum librum Commentarii*<sup>7</sup>), tratando-se primeiro dos teoremas e depois os problemas. No fenômeno de contágio e da peste retomam os fenômenos microscópicos, atmosféricos e geológicos. Esses fenômenos, por estarem fora do alcance da nossa experiência, nos produzem um temor misterioso, de forma que a dor e o perigo pessoal da verdadeira peste adicionam um sentimento de impotência, de falta de sentido e angústia. Os dois aspectos: o aspecto racional e o aspecto liberador colocarão à prova a capacidade de explicação à teoria atomista no epílogo final da obra.

### As exortações

A peste de Atenas do *DRN* se converte em um episódio desnaturalizado quando se considera um tema à parte, um tema autônomo com o qual se liquida a obra, e não uma parte do argumento que o precede e em função do qual opera este episódio. A nosso ver, a

<sup>7</sup> Prólogo, parte II.

peste de Atenas não é mais que uma *exornatio*, uma confirmação de tipo literário dentro do argumento-etilogia que trata sobre uma doença e das epidemias (DRN 6.1090-fim). A peste não é mais que uma confirmação da proposição de tipo científico que se enuncia em 6.1090: “Vou expor agora qual é a causa das doenças e a origem deste surto maligno capaz de bater a morte em massa entre os homens e os animais em rebanhos.”

Trata-se de um gênero que se investiga(m) a(s) causa(s) de um fenômeno problemático. As etiologias são características da Doxografia, um gênero científico cultivado por Teofrasto (Simplicio, fr. 7) e Demócrito, recomendado por Epicuro. E é a forma compositiva do fragmento lucreciano que analisamos.<sup>8</sup>

O episódio lucreciano da peste por si só não se constitui um fragmento autônomo e menos ainda o epílogo do livro VI como tal. O episódio da peste é utilizado por Lucrecio na função de *exornatio* da tese do autor que se defende nessa etiologia multiforme, confirmando a *propositio* (6.1090-1093) antes expressada: “explicar a causa da doença” (*nunc ratio quae sit morbis [...] expeditam*). E isso sem perder a função de ornamento por alusão, *imitatio* e até mesmo *aemulatio* do mesmo episódio em Tucídides, sem se privar nosso autor do direito à *variatio* (para mover um episódio narrativo para a função de confirmação argumentativa e a passar uma história em prosa para poema em verso, com a expressividade que lhe confere a poesia), e sem renunciar ao uso da amplificação retórica.

Quiçá não tenha destacado suficientemente este aspecto. Não é um episódio isolado, senão a ilustração de uma tese. A peste de Atenas, diz Salemne (1980, p. 80), é “considerada um exemplo de epidemias, retorna no cerrado discurso lógico do livro.” Não é um discurso histórico, não é um fragmento de uma história como em Tucídides, senão uma descrição posta em função de *exornatio* de um argumento etiológico e por isso forma parte de um texto argumentativo. G. Müller (1978, p. 234) confirma: “A descrição da peste ateniense não pode realmente estar separada da argumentação”.

---

<sup>8</sup> Também é a forma de composição de *Naturales Quaestiones* de Sêneca ou da *Historia Naturalis* de Plínio.

## Os textos: a etiologia da peste de Atenas

Fixemo-nos no argumento desenvolvido no epílogo do sexto livro do *DRN* (1190-final). A *propositio* demonstra que é do tipo etiológico; Lucrécio a expressou metalinguisticamente: *Nunc ratio quae sit [...] expédiam*: “explicar a causa”. De forma questionadora, o autor se propõe buscar a *ratio* explicativa ou causa do fenômeno da doença e da peste: “Vou explicar agora qual é a causa das doenças e a origem deste surto maligno capaz de espalhar o golpe da morte em massa entre os homens e os animais” (6.1090-1093).

Uma etiologia é um argumento com estratégia de pesquisa, que trata de identificar a causa que produz um determinado fenômeno. A etiologia é o procedimento heurístico por excelência.

Este tipo de texto é o que irá produzir a discrepância aparente e ao mesmo tempo o concerto fundamental compositivo que se dá entre a peste de Tucídides e a de Lucrécio, a narrativa e a outra, cumprindo a função argumentativa de pesquisa da causa que produz o fenômeno da peste. Em seu texto, Tucídides renuncia explicar as causas da epidemia, enquanto Lucrécio se empenha na sua pesquisa. Tucídides (II.48, 3) expressa sua renúncia: “Cada qual, médico ou leigo, que tire suas conclusões sobre a origem deste mal (*aph'hotou eidos ên genesthai auto*) e sobre as causas capazes de operar semelhante transtorno (*metabolês*)”. E continua:

Eu, de minha parte, vou contar como foi (*egô de boion te egigneto lexô*) e expor os indícios dos quais alguém que os examine, no caso de novamente ela venha a atacar, possa diagnosticá-la melhor por contar com uma ideia prévia, havendo passado mal eu mesmo e tendo visto muitos outros também sofrê-la.

Lucrécio dirá: “Vou expor agora a causa das doenças e a origem deste surto maligno capaz de espalhar o golpe da morte em massa entre os homens e entre os animais em rebanhos.” Os dois autores parecem ter objetivos diferentes: Tucídides “para o caso de atacar novamente”, Lucrécio por sua vez para investigar a causa ou a *ratio* etiológica.

A etiologia é o procedimento médico por excelência: conhecendo os sintomas se diagnosticam ou conjecturam as doenças ou sintomas que faltam para completar o quadro clínico. Mas também é o gênero preferido e seguido por Epicuro, que a descreve na *Epistula ad Pythoclem* (84-86, 97-99) e na dirigida *Ad Herodotum* (79); ali se distingue os princípios que se demonstram (o vazio e os átomos, infinito, etc.) e os que explicam, quase sempre recorrendo à explicação mediante multiplicidade etiológica (*pollachós aitiologéîn*), da maneira que se diz em DRN 6.703-704: “Há outros fenômenos para os quais não encontramos uma causa única, senão múltiplas, mesmo que apenas uma seja a verdadeira”.

Tucídides, ainda que renunciando à etiologia da peste, não deixa de oferecer os trilhos em que se há de mover o argumento de Lucrecio (o qual delata a influência radical metodológica daquele sobre este): “sobre a origem de onde procede este mal (*aph'hotou [...] auto genesthai*), sobre as causas (*tas aitias*) que se crê que estão operando, e sobre o transtorno (*metabolês*), que produziu” (II.48,3). Lucrecio seguirá de forma explícita estes passos que traça e aos que renuncia aparentemente Tucídides. Três aspectos causais: a origem, as causas ou forças (*dynameis, vires*), que transmitem essa energia, e, finalmente, a fenomenologia ou sintomatologia do fenômeno da epidemia.<sup>9</sup>

Note-se como as três causas estão já no enunciado da proposição: “Vou explicar agora a) a etiologia das doenças, b) de onde vem que de repente surge, c) um violento morticínio pode destruir pessoas e animais de forma massiva”.

E imediatamente se passa na DRN a estudar uma por uma as três causas anteditas: A, B e C.

### A. *Quae causa id effecerit:*

[...] assinalai antes, em primeiro lugar, que há germes de inúmeras substâncias que produzem vida e, pelo contrário, há certamente outros disseminados pelo ar que produzem doença

<sup>9</sup> Coincide com a etiologia que os médicos distinguem: Se se inicia o contágio por uma causa externa (*aition procatarticon*): calor, frio etc., que altera o estado do corpo, isso dependerá da predisposição do corpo a se afetar por dita causa (*aition proëgonmenon*). O concurso das duas causas anteriores leva ao transtorno corporal, *metabolê*, em que consiste a doença.

e morte. Quando se reúnem acidentalmente, estes transtornam o céu, e o ar se torna pestilento (DRN 1093-1097).

Surpreende em um epicurista seu apelo a um germe vivo, *semina*, como causa do contágio. Essa explicação parece mais próxima da de Anaxágoras (que foi criticado na DRN 1.830-920), que não a teoria democritiana e epicurista do átomo inorgânico. Ademais, parece que Lucrecio foi o primeiro e único a falar de germes contagiosos (*semina morbi*) antes de chegar o *De contagionibus* de G. Fracastoro, publicado em 1546. E isso desencadeou uma pesquisa de antecedentes para a teoria lucreciana de contágio. Robin Ernout dá como antecedente desta etiologia o médico Asclepiades; apoiando-se com reservas em Carlo Pascal, *Studi critici sul poema di Lucrezio a.l.* Bailey fala sobre Alepleiades de Quios, a quem Plutarco associa com os metodistas e gozou de grande prestígio entre os latinos. Outra fonte poderia ser Sorano, que está entre os latinos Célio Aureliano (fl. 410 PC).<sup>10</sup> Argumenta-se também Varrão (*De agricultura* 1.12.2-4), que fala de “pequenos animais impossíveis de perceber pela visão”: *animalia quaedam minuta quae non possunt oculi consequi*.

Mas esses antecedentes nos parecem mais problemáticos que o uso dos *semina* em nosso autor. Por *semina rerum* se deve entender em DRN os corpúsculos, não sementes, nem espermas, nem germes, nem animálculos. Lucrecio adverte contra Anaxágoras (1915-1918): “Enfim, se pensas que o que percebes claramente não se pode explicar caso não projetes a mesma natureza dos compostos sobre os átomos, desaparecerá com esse pressuposto a ideia mesma de elementos primeiros das coisas”, com o qual encerra a capacidade de buscar causas orgânicas microscópicas para efeitos orgânicos. Lucrecio utiliza frequentemente a denominação *semina rerum* para se referir aos átomos: “a existência de objetos dotados de corpo sólido e eterno, que digo que são os germes e os elementos que constituem os seres compostos” (1500-1501). Assim, quando fala do número limitado das formas dos átomos, ou quando faz nascer qualidades sensíveis da combinação

<sup>10</sup> Plutarco (*Quaestiones convivales* VIII.9: 731 B). Cf. Célio Aureliano (*Chronic diseases* IV. 1.4).

de átomos dependendo, “é muito relevante com quais elementos se combinam e em que ordem os diferentes elementos” (2.760-762). Não vale a pena citar mais lugares, já que a expressão *semina rerum* é equivalente a *primordia, corpora prima, exordia rerum* ou simplesmente átomos ou partículas da voz: *semina vocis* (3496) do fogo: *semina ignis* (4330), “os simulacros que emitem as coisas e que nos impressionam” (*semina simulacris obvia rerum*) (4.334) etc.

Há que se tomar a palavra *semina* no significado de “corpúsculos”, ainda que diminutos, são capazes “de produzir esse desastre” (*cladem conflare*, 6,1091) por ter uma *morbida vis* (6.1092). Lucrecio bem pode ter seguido ao democritiano Fílon, que manteve a doutrina dos poros como canais da doença, tal como afirma Plutarco (*Quaestiones convivales* VIII.9: 731B, 733, 734D). Diels (1969, p. 355)<sup>11</sup> pensa que Lucrecio segue um comentário de Demétrio Lácon aos *Prognósticos* hipocráticos. Robin e Ernout (ad. V. 1138) suspeitam da “existência de um intermediário” entre Tucídides e Lucrecio. Também cabe a influência de Asclepiades de Bitúnia, que gozava de grande reputação em Roma, segundo Plínio, *Naturalis Historia* 26,12-15. Ele era partidário da teoria dos poros: a doença se produz pelo alojamento ou bloqueio desses poros por corpúsculos invisíveis, o que lhe valeu a fama de atomista.

O verdadeiro mecanismo de intoxicação é para um epicurista o da compatibilidade e incompatibilidade, explicado nos versos 6.773-776:

Já demonstramos antes que algumas coisas convêm a alguns animais mais que a outros para a conservação de suas vidas, pelas diferenças em suas naturezas, em suas texturas e em suas formas originais. Muitas que são prejudiciais entram pelos ouvidos, outras penetram pelos narizes, mesmo sendo perigosas e ásperas ao tato, e não são poucas as que resultam inaceitáveis ao tato, ou cuja visão deve evitar ou seu sabor é repugnante.

O desafino entre as diversas substâncias e o corpo vivo receptor pela forma de seus poros explica a nocividade de certas substâncias. A intoxicação é como a alimentação: ambas se baseiam no mesmo princípio

<sup>11</sup>Diels, H. *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie* (apud BOLLACK, 1978, p. 449).

de assimilação ou rejeição. Já foram descritas nos versos anteriores certas incompatibilidades que resultam perniciosas pela forma dos corpúsculos: odores, inclusive cores e sons – a sombra perniciosa de certas árvores (783-785), a flor do Hélicon, que pode ser fatal (786 e ss.), o pavio mal apagado que provoca a epilepsia (791-793), a mulher que adormece ao odor do castóreo (794-796), a sombra e o perfume das plantas que podem ser prejudiciais; o leão que foge apavorado com o canto do galo, o mineiro que se esgota na mina (6.813-15). Já foi visto no episódio dos Avernos como os fedores causam a morte das aves voando sobre o lago (769 -772); ali se diz:

Afirmo primeiro, como já disse em muitas outras ocasiões, que a terra contém combinações de todo tipo, que produzem substâncias que nos servem de alimento e que são úteis para a vida, mas também muitas outras que inoculam a doença em nós, podendo inclusive levar à morte (6.769-772).

E em 6.959-961 se diz que: “nem todos os corpos que se despreendem das coisas... são adequados em todos os aspectos para todas as coisas”. Em Galeno<sup>12</sup> pode-se encontrar também o modelo explicativo mecanicista, além do seminal; para Lucrécio até as cargas elétricas que se propagam de metal em metal são corpusculares. O contágio se dá pela transmissão através do ar, da água, dos alimentos e do meio sólido, já que também os sólidos são voláteis por serem atômicos: *multa volare*. O caráter fluido inclusive dos minerais como o ímã e sua emanação permanente (6.921-935), ainda que sejam sólidos, está na base da explicação da toxicidade.

### **B. *Unde ortum sit***

Neste aspecto segue Lucrécio tanto a Tucídides como o tratado hipocrático *Sobre os ares, as águas e os lugares*, caps. 1-11. Este tratado confunde meios e causas, diz Vivian Nutton (2000, p. 65), citando Herodiano (*Historiae* 6.6-2, onde se relata uma peste sofrida pelo exército

<sup>12</sup>Galeno (*On affected parts*, VI.5: VIII 421. K).



de Alexandre Severo em 232 d.C.), que a medicina na Antiguidade considerava a peste como uma questão de inadaptação ao clima, não como hoje, que entendemos o contágio como transmissão de germes. Diógenes de Laércio, quando descreve nas *Vidas dos Filósofos* a cura produzida por Empédocles em Selinunte, diz que a cidade padecia de *dysodia*, mau odor, colocando no mesmo patamar o meio e a substância, ou seja, o sintoma e a causa.

E toda esta força mórbida e pestilenta vem, ou bem de fora, como as nuvens e as neblinas, através do céu, ou bem surgem e emergem da própria terra, como ocorre quando esta se corrompe umedecida por chuvas intempestivas e batida pelo sol (1098-1102).

Também para Lucrécio o meio é importante enquanto facilitador, coadjuvante (*aition synergon, adiuuans*) e inclusive potencializador da causa da infecção e meio de transmissão: a terra, as poças, as nuvens e as névoas transportadas pelo ar portam a força mórbida e a pestilência. Esta causa se enlaça com a causa anterior através da cópula *atque* e mediante a manutenção do tópico: *ea vis omnis morborum pestilitasque*.

### Confirmação da Etiologia *Unde ortum sit*

Não vê também como a novidade do clima e das águas atacam os que viajam para longe de sua pátria e de seu lugar, por que as coisas são tão diferentes? Pois no que cremos que consiste a diferença entre o clima da Bretanha e o do Egito, donde se inflexiona o eixo do mundo? E o que diferencia do clima do Ponto até Gades, e até os negros povos de cor tostada? E tal como vemos essas quatro partes do mundo diversas entre si, segundo os quatro ventos e as quatro partes do céu, da mesma maneira, se diferenciam os homens pela tez e pelos traços do rosto, e a cada raça correspondem doenças específicas. Há elefantíase, que se engendra junto a corrente do Nilo, no Egito Médio, e nunca em outra parte. Na Ática, o mal ataca os pés; aos olhos nos confins da Acaia. Assim, cada lugar é inimigo de um órgão ou um membro diferente, e isso se deve à variedade do ar (DRN 1103-1109).

O foco deste parágrafo afirmativo sublinha as diferenças dos diferentes lugares, sob diferentes céus e ventos (parece que não há um mesmo orbe celeste para todos) e faz ver como esses diferenciais produzem diferenças na morbidez, que é o que constituía a *ratio* B. Há três provas: a primeira é a exposição do viajante, a segunda, as diferenças entre as raças e a morbidez segundo a região onde se vive, a terceira é a doença da elefantíase que se dá às margens do Nilo e em nenhum outro lugar, e outras doenças mais. Na primeira prova *etiam* faz duvidar se se trata de um segundo membro da *ratio* ou do início da *confirmatio*, “Não vês como a novidade do clima e das águas atacam aos que viajam para longe de sua pátria e de seu lugar, precisamente pelas coisas serem tão diferentes?” Mas *ideoquia* deixa bem claro que estamos ante uma confirmação que identifica na diversidade de atmosferas e de ambientes a causa da morbidez. Teria que traduzi-lo de forma enfática: “Não vês que até os viajantes adoecem [...] precisamente por mudar de clima?” Recolhe-se finalmente três argumentos para a conclusão comum: “assim, cada lugar é inimigo de um órgão ou membro diferente e isso se deve à variedade do ar” (1096-1097).

### C. *De mutatione rei*

Começa aqui a explicação da corrupção ou comutação que se produz nos distintos meios pelos quais se transmite a *vis morbida* nos seres vivos pelo seu consumo: a respiração do ar corrompido e a ingestão de alimentos contaminados.

Portanto, quando se põe em movimento uma corrente de ar que nos é estranha, e o ar inimigo começa a difundir-se, deslizando pouco a pouco, como uma névoa ou uma nuvem, e infecta os lugares por onde passa e os obriga a se alterar, acontece que, ao chegar finalmente a nossa atmosfera, a corrompe, se assimila e nos faz contrária. Seguidamente este novo contágio ou pestilência, ou cai nas águas, ou se deposita nos frutos do campo ou sobre outras substâncias que são alimento do homem e pastagem de gado, ou também permanece

suspensão na mesma atmosfera, e não podemos respirar este ar contaminado sem que penetre sua infecção em nosso corpo. Para semelhante modo, a pestilência ataca amiúde os bois e os lentos rebanhos de ovelhas balantes. E o mesmo dá-nos ao buscar o abrigo de outro céu, emigramos para países que não são insanos, ou que a natureza por si mesma nos traga um ar corrupto, ou qualquer outra coisa contrária a nossos costumes capaz de fazer-nos adoecer com sua repentina chegada (DRN 1119-1137).

Os três primeiros versos (1119-1122), assim como os últimos (1132-1137) mantêm o tópico que foi comentado nas duas etiologias anteriores: o *alienum*, *inimicum*, *clades nova pestilittasque*, e seu movimento pelos céus e pelas nuvens, bem como depósito nas plantas que nos alimentam e a queda nas águas que bebemos. E ao final (1132-1137) se diz que, como a pessoa se expõe a viajar, corre risco de adoecer por estranhar (*alienum*) o clima e o meio, ou por se contagiar pelas doenças endêmicas do lugar, como os ares e as nuvens que se movem transportando o estranho que respiramos e consumimos. A parte central do parágrafo é a que focaliza a corrupção do ambiente e a contaminação dos seres vivos pelo consumo: “a nossa atmosfera, a corrompe, a assimila e a nos faz contrária” (1123-1124), “este novo contágio ou pestilência [...] ou cai nas águas, ou se deposita nos mesmos frutos do campo” (1125-1126), “ao respirar este ar contaminado [...] por semelhante modo, a pestilência também ataca amiúde os bois e os lentos rebanhos de ovelhas balantes” (1129-132) O processo pode ser descrito assim:

Corrupção: céus, águas, alimentos, ar → respiração, ingestão  
→ peste

A carga nociva que se transmite através do meio, uma vez respirada ou ingerida, infecta os seres humanos e os animais de forma generalizada produzindo a peste. Deve-se observar que a transmissão é através do ar, das águas ou dos alimentos contaminados, mas, todavia, não mediante o contato corporal. *Contagia*, *clades*, *pestilittas* parece que se

deve considerar ao menos como substâncias sólidas, dados os verbos que os acompanham: *in aquas cadit aut fruges persidit, cessabant tapisci e in corpus pariter sorbere necessesit*; essas substâncias sólidas, *miasmas*, são respiradas e ingeridas: *aut ubi gustarat, languebat morte propinqua* (1218). Mais clara será a expressão posterior (6.1235-1236) de contágio entre pessoas: *nullo cessabant tempore apisci / ex aliis alios avidi contagia morbi*: “em nenhum momento deixavam de transmitir uns aos outros a doença ávida de contágio”.

O próprio Tucídides utiliza os verbos *pimplamai* “preencher-se” (II.51,4). Para Nutton é duvidoso que a explicação entre os antigos da peste tenha sido mediante inoculação e transmissão de germes. Desde logo, não é o mesmo saber que há contágio e inclusive indicar as vias de sua transmissão para explicar em que consiste. Mas é possível que o epicurismo esteja mais próximo que qualquer outra escola médica antiga da teoria de contágio de hoje em dia, somente que os germes da doença não são microbiológicos, senão microestruturais para eles.

## A peste de Atenas

O enunciado performático na primeira pessoa: “Eu direi como se produziu [...] e o descreverei” (*egô de boion te egigneto lexô [...] taíta dêlôsô*), feito com decisão quase profissional por Tucídides, parece um aceno ao leitor sobre sua posse de uma autoridade quase médica. Rosalind Thomas (2006, p. 101-102) mostra a ênfase que põe Tucídides ao fazer esse enunciado, ainda quando ela acredita que “Tucídides deixa de lado a busca das causas para a peste, mas este não é claramente o caso para o resto da História: ninguém poderia negar que ele estava interessado na causa no restante da História”.<sup>13</sup>

Mas essa incongruência tucididiana não se confirma. Como diz H. F. J. Horstmanshoff (1989, p. 57), “a descrição da peste [...] sua finalidade e seu método coincidem com a finalidade e os objetivos de toda a obra”. De fato, em I.22,2-4, Tucídides, falando de sua tarefa como historiador, afirma:

<sup>13</sup> A autora segue a opinião de Gomme (1982): “Ele, portanto, contenta-se com uma descrição dos seus sintomas e de seus efeitos morais e políticos. Isto está em aparente contraste com a maneira em que ele lida com as causas da guerra, que ocupam a maior parte do livro I”.

quanto aos acontecimentos que tiveram lugar na guerra, [...] relatei coisas em que eu mesmo estava presente ou sobre as que interroguei outros com toda a exatidão possível [...]. Eu me conformaria com quantos queiram se interessar pela verdade do acontecido e das coisas que alguma vez haveriam de ser iguais ou semelhantes, segundo a lei dos acontecimentos humanos, e que a julguem útil. Pois é uma aquisição para sempre e não uma obra de concurso que se destina a um instante.

E, em I.23,4-6, fala-se do “porque a ruptura, das causas e das divergências [...] a causa mais verdadeira [...]” da guerra, que é o objeto da obra tucididiana.<sup>14</sup>

Essa coincidência dos dois momentos da obra *A Guerra do Peloponeso* faz mais verossímil o uso compositivo da etiologia da peste por parte de Tucídides e a manobra quase médica que desenvolve o autor. Acreditamos que Tucídides seguiu a *dispositio* própria de uma etiologia prognóstica,<sup>15</sup> ao menos no seu aspecto físico ou médico (não nas implicações sociais, II.53-ss: a anomia, práticas religiosas, as atitudes existenciais etc.); quer dizer, os dois autores, Tucídides e Lucrécio, coincidem em sua descrição, conforme vamos ver.

A partir desta coincidência metodológica de ambos os autores no procedimento etiológico que seguem, que é próprio de Demócrito, da medicina empírica e de Epicuro, é de onde se pode entender por que Lucrécio adotou e acoplou a seus fins o episódio da peste de Tucídides.<sup>16</sup> Não se pode baseá-lo somente em motivações literárias (mesmo quando tiveram também seu peso); assim como a peste segue a euforia do discurso de Péricles, o progresso estudado no livro V é seguido pela Peste em Lucrécio (STODDARD, 1996, p. 126-127). Simplesmente Lucrécio vê a peste tucididiana totalmente adequada a partir de um ponto de

<sup>14</sup> Georg Rechenauer (1991) postula pela influência da medicina hipocrática sobre Tucídides neste aspecto metódico e construtivo, demonstrando o que na *Guerra do Peloponeso* há de “etiologia dos acontecimentos históricos”. É imensa a bibliografia sobre a “causalidade histórica imanente” em Tucídides. Ver Rechenauer (1991, p. 24-25 e notas).

<sup>15</sup> Para ser reconhecida no futuro se voltar a acontecer.

<sup>16</sup> Se se quiser ver um primeiro ensaio etiológico no resumo de *A Guerra do Peloponeso* I.23, pode-se encontrar aqui as três causas: a *metabolé* (23.2-3); a origem (23.4) e a causa (23.5-6): *tas aitias prougrapsa [...] toñ mé tina dsétēsai pote ex: boton tosoútos polemos toís hellési katesté. Tèn men gar alèthestátèn prophasin, aphanestatèn de logói [...]*. Cochrane (1965, p. 28): “Os cânones de interpretação utilizados para o prognóstico da peste nos parecem ser os cânones empregados também na interpretação da história grega em geral”.

vista metodológico e compositivo para confirmar mediante *exornatio* a etiologia que desenvolve sobre a origem da doença e a peste, no qual o episódio está incrustado.

Ao mesmo tempo, é a partir desta coincidência metodológica que se deve elucidar as discrepâncias que se observam entre os dois textos: as diferenças filosóficas, de gênero, de estilo e de função que existam. Não basta conhecer as discrepâncias que se dão entre a *Guerra do Peloponeso* e a *DRN*, isso é necessário, mas insuficiente, se se quiser encontrar o sentido diferente dos dois textos.

### A. Origem: *Unde ortum sit*

Esta é a explicação daquela infecção mórbida e da eclosão potente da morte que retornou funestas às terras de Cécrope, aos campos da terra de Cécrope, que deixou solitários seus caminhos, que esvaziou de cidadãos a capital. Vindo do fundo do Egito, onde nasceu, atravessou vastíssimos espaços pelo ar e as planícies flutuantes do mar e explodiu finalmente sobre todo o povo de Pandión (1138-1143).

“Esta é a explicação daquela infecção mórbida e da eclosão potente da morte”: *haec ratio quondam morborum*, a meu juízo, a tradução correta e que remete a 6.1090 *nunc ratio quae [...] expeditam*, essa mesma tradução é a que dá Joseph Kany-Turpin: “Tal é a causa da peste”. Não há de se entender *haec ratio [...] morborum* como “esta forma de pestilência” (V. Fiol), ou “é esta forma de epidemia” (Ernout) ou “esta forma de epidemia”<sup>17</sup> (Paratore e Pizzani), ou como Bailey: “uma peste, tal como esta, quando devasta [...]”.<sup>18</sup> Estas traduções sofrem do mesmo defeito: não reconhecem a função etiológica que desempenha o episódio da peste como a confirmação (embora seja exortativa) da etiologia proposta em 6.1090: *Nunc ratio quae sit aut unde [...] mortiferam possit cladem [...]*.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> “Questa forma di epidemia”.

<sup>18</sup> “A plague such as this once laid waste?”. Sua interpretação posterior: “tal como tem sido descrita” (such as has been described) (p. 1726) me parece melhor.

<sup>19</sup> Até aqui coincide Lucrecio com Tucídides II.48,1-2, omitindo aquelas conexões da peste com a narração de *A Guerra do Peloponeso*; assim como parte do percurso: Quicá porque poderia indicar uma transmissão pelo mar e não pelas vias lucrecianas do ar, das nuvens etc.?

Tucídides (II.48,1-2) afirma que “começou esta epidemia (segundo dizem) primeiro em terras da Etiópia e de lá entrou inesperadamente na cidade de Atenas”. Também fala do possível envenenamento dos poços do Pireu, coisa que omite Lucrecio. Por quê? A este não importa tanto indagar a etiologia da peste histórica de Atenas, e sim oferecer uma explicação plausível da peste em geral; quiçá também porque faz distinção entre envenenamento e contágio; as suspeitas de envenenamento distrairiam o enfoque que o autor dá à peste como um contágio coletivo de uns para outros.

### B. *De mvttatione rerum = metabolê*

Acusam-se agora as transformações e disfunções fisiológicas e psicológicas que produzia a peste mediante a enumeração dos sintomas: os sofrimentos de tipo físico e psicológico de que adoeciam os pacientes contaminados até chegar à agonia. Intitulamos esta parte como *metabolê* ou *mutatio rerum* porque a medicina hipocrática considerava o processo do adoecimento como mudança, transtorno, transformação: *kinêsis, trarachê, metabolê*.<sup>20</sup> Um processo, um movimento errático, uma dissolução ou decomposição, uma desordem, uma corrupção das substâncias que compõem os corpos, sobrevivendo o transtorno da estabilidade *synektica*, com as correspondentes disfunções, sofrimento e até a morte. Lucrecio acusará a influência de Tucídides, embora às vezes se calque em escritos hipocráticos.

Para Munro, o poeta “parece que se esquece da época em que está, descrevendo o processo progressivo de uma doença”, mas eu não creio que se dê tal salto temático: até agora descrevia o processo em uma sequência anatômica e agora o processo é de tipo temporal. A tensão agônica se marca mediante uma descrição paratática para a corrida ou *epitrochasmos, percursio*, de modo que a única marca de união é um *-que* enclítico que se une ao parágrafo anterior e outra partícula de união: *item*, que faz como de respiro para outra cadeia de membros paratáticos sem partícula que une os vários diferentes membros. É um fragmento muito

<sup>20</sup> *Aphor.* VII 61; *peri diaitês* XXXVIII 56 e seguintes.

expressivo; nosso autor o compôs com a liberdade que lhe permitia, de não ter de seguir ao pé da letra a Tucídides; ocorre uma *aemulatio* mais que uma *imitatio*. A fonte, neste caso, são os escritos hipocráticos.

Em seguida (1197-1207) “na oitava madrugada [...] atacava os nervos, as articulações e até os próprios órgãos sexuais” e se descreve a recaída daqueles que se salvavam da crise. Retoma-se o texto de Tucídides II.49, 6, o qual, se segue, não ao pé da letra, nem mesmo frase por frase.

Finalmente (1208-1214), depois: dizer que “alguns, afetados profundamente ao ver de perto a morte”, Lucrécio descreve “o instinto de sobrevivência”, o “agarra-se à vida” de costas ou apesar das graves mutilações, perda de membros e perdas psicológicas que sofriam, “até o ponto de não poderem reconhecer a si mesmos”. Lucrécio dramatiza a descrição seca de Tucídides: a perda dos olhos e a amnésia.

### C. *Quae causa id effecetit = aitia. Vis morbida, dynamis*

Passa-se neste momento dos sintomas e doenças (próprios da decomposição do estado saudável do corpo) à caracterização da peste no que ela tem de específica: a sua excepcional capacidade de contágio. Tucídides, II.50, 1:

Com efeito, era mais impressionante que se pode dizer sobre seu aspecto e caiu sobre todos produzindo mais dor que as forças humanas poderiam suportar. Que esta epidemia era muito diferente das outras, mostrava o fato de que as aves e os animais, que comem carne humana, não tocavam os mortos.

A função desta última parte é a de enfatizar a capacidade mórbida dos *semina rerum*, essa causa dinâmica, esse surto enérgico capaz de produzir semelhante infecção contaminante: “as causas capazes de explicar suficientemente a virulência deste transtorno” (Tucídides, II.48) Tucídides, II.48: . Lucrécio confirmará, nos parágrafos seguintes, a causa expressada em 6.1093-1096, que “há germes que voam pela atmosfera capazes de produzir a doença e a morte”.



O “porquê” na medicina hipocrática e em Tucídides (e, portanto, Lucrecio) é a busca de um tipo de causa dinâmica, quiçá da causa eficiente de Aristóteles. Mario Vegetti assinala que Aristóteles, em sua definição dos diferentes tipos de causalidade em *Physika* II e *Metafísica* V, não chega a compreender a *Antiqua Medicina* hipocrática.<sup>21</sup> A *aitia* ou *causa* tucididiana-lucreciana está plena de *dynamis*,<sup>22</sup> de *vis morbida* que se transfere aos acometidos pela peste. Essas partículas vão propagando a morte por sua volatilidade, “visto que não podemos respirar o ar contaminado sem absorver a infecção em nosso corpo” (1129-1130).

Tucídides (II.51,1) insiste na estranheza (*atopia*) de alguns sintomas, “no comportamento aberrante em cada caso da doença”, e na dificuldade de caracterizá-la (*ên epi pân idean*), de sorte que até as demais doenças as faziam desembocar nela. Lucrecio o segue nisso. “Não havia remédios contra o contágio” (1226-1229).<sup>23</sup> Não se conhecia a causa concreta de tanto contágio nem o correspondente antídoto. Não houve nem há hoje um diagnóstico certo das causas da peste histórica de Atenas. Para alguns, a varíola foi a causa, como sustenta R. Kobert (1899, p. 240-246) e B. Von Hagen (1938, p. 120-127); ou foi sarampo, como argumentou Shrewsbury (1950, p. 1-25); também pode ter sido tifo exantemático (CRAWFORD, 1914, p. 23-29), peste ou gripe pandêmica, como argumentam A. D. Langmuir, D. Worthen e J. Salomon (1985, p. 1037-1050), ou peste tifoide, escarlatina, febres de Malta ou brucelose, leptospirose ictero-hemorrágica, tularemia, febre Evola etc. Ou simplesmente envenenamento, como também se sustenta. E, portanto, tampouco havia um remédio ou antídoto específico para combater a causa que a produzia. Da causa, portanto, não chegamos a saber mais que a causa filosófica: os *semina* com *vis morbida*, mas senão que *semina*, de concreto, eram aqueles que o produziam.

<sup>21</sup> M. Vegetti (1999, p. 289). Sobre a causa também em Sextus Empiricus (*Adversus Matemáticos* IX y *Delíneam. Pyrroniana* III cap. 2-4).

<sup>22</sup> *Prognostika* XXV 1-ss: *chrê de ton mellonta orthôs prognôskein [...] ta semeia ekmanthanonta panta dynasthai krvinein eklogidsomenon tas dynamias autôn pros allêlas.*

<sup>23</sup> El v. 1225: *incomitata rapi certabant funera vasta* pode muito bem transferir-se para 1237.

Lucrecio não faz “um diagnóstico da causa concreta da peste” de Atenas (*nec ratio remedii communis certa dabatur*, 1226). Seu objetivo não é médico, senão filosófico: demonstrar como ocorre o contágio massivo e intenso da peste em geral.<sup>24</sup> A retórica antiga distinguia duas classes de etiologia, a *quaestio* = *thesis*, e a *causa* = *hypothesis*. O que diferencia uma *thesis* ou *quaestio* de uma *hypothesis* ou *causa* é seu maior grau de generalização, o que a torna filosófica, embora Cícero (*Topica* 82) faça a investigação da *causa* o método comum à filosofia, às ciências e à prática forense. O episódio lucreciano da peste trata de confirmar a etiologia do tipo *thesis* (6.1093-1.096). De seu lado, a etiologia da peste em Tucídides é do tipo prognóstica,<sup>25</sup> ele pretende tão-somente caracterizá-la (não lhe dar a causa concreta), para que seja reconhecida, se ocorrer no futuro, por sintomas que possam reconstituir a síndrome. Uma coisa é caracterizar ou descrever um tipo de peste e, outra, identificar a causa concreta; a retórica clássica distinguia, como se sabe, entre o *status quaestionis quid sit* e o *an sit*.

Assinala-se em seguida um dos fatores de contágio mais importantes, a atenção aos parentes: muitos desassistiam seus parentes por medo do contágio e outros em sua impotência se esforçavam para cumprir com o obséquio dos funerais (1237-1246): “Isto era a principal causa que empilhava mortos sobre mortos [...] os melhores, os que havia assistido os seus, sucumbiam ao contágio e à exaustão”. Na referência *id-que*: *id* é anafórico e remete aos últimos três versos precedentes: “e é que o ávido contágio em nenhum momento deixava de se comunicar uns com os outros, como entre um bando de ovelhas ou um rebanho de gado” (1235-1236; 45), mas também é catafórico, já que aponta a *nam* que introduz a razão enfatizada: “e isso, sobretudo, ocorria porque os que evitavam visitar os seus doentes [...] e os melhores, os que haviam assistido os seus [...] sucumbiam ao contágio, e à exaustão que se apoderava deles” (1138-1246).

<sup>24</sup> O epicurista não se considera obrigado a dar a causa definitiva de cada fenômeno. É a explicabilidade, não o diagnóstico definitivo o que a Lucrecio interessa.

<sup>25</sup> *Prognostikeon* 1.1 e seguintes: *ton iêtron dokeí moi ariston éinai pronoian epítêdeuein. Prognôskôn gar kai prolegôn para toísi roseousi ta te parvonta kai ta progegonota kai ta mellonta esthai.*

Lucrécio segue Tucídides até o momento (51.6) em que fala dos que sobreviviam e a esperança de imortalidade que abrigavam. Não há que se estranhar que a anedota pareceria ao epicurista inadequada ou que simplesmente a rejeitaria; com efeito, Holladay e Poole (1982, p. 235) afirmam que Tucídides demonstra ter conhecimentos mais avançados que a medicina de sua época ao reconhecer esta “específica imunidade adquirida”.

A chegada em Atenas dos camponeses (que vinham já afetados de suas aldeias), e a superlotação no verão é outro fator que agrava a peste e aumenta o número de acometidos por ela: (“Ademais, os pastores e os criadores de gado [...] seus membros caíam quase sepultados por feridas e podridão”; 1252-1271).

Segue depois o parágrafo dedicado aos ritos funerários (1272-1286), que considero continuação do anterior, no qual são descritos os moribundos atirados pelas ruas e os cadáveres que vão parar nos templos (“e para terminar, todos os santuários sagrados dos deuses transbordavam finalmente de cadáveres [...] brigando para ver quem abandonava antes seus cadáveres”) (1272-1286). A partícula enumerativa *denique* indicaria algo assim como “para terminar”; o qual denota que estamos ante o final de uma série de parágrafos (nos encontraríamos no final completo) ou ao menos ao final do último parágrafo, o que tem enfatizado a superlotação da população (o que indicaria a continuidade do mesmo tema).

Ao final, Lucrécio não continua falando como Tucídides (II.53.1), da anomia que se produziu em Atenas. A razão, penso, é que o episódio da peste cumpre estritamente a função de *exornatio* da etiologia física sobre a origem da doença e a peste que Lucrécio se havia proposto.



## **CAPÍTULO 12**

### **A investigação de Heródoto e sua interpretação no Ocidente\***

*Jorge Ordóñez Vargas*

É condição do homem medir a sombra do sol por seu próprio pé. A discussão histórico-filosófica sobre a relação objetividade-subjetividade é mais um tema da condição ôntico-existencial que epistemológica. Trata-se de uma questão insolúvel em última análise, dado que é impossível erradicar prenoções e preconceitos enquistados no espírito de qualquer investigador. Expressamos e interpretamos o mundo a partir do *eu*<sup>1</sup> – da mais angustiante solidão interna ou de uma identidade coletiva ditada pela genética, história comum e tradições. A história *universal* da cultura e das ideias deve registrar, sem hesitar, as diversas definições de “Ocidente” elaboradas desde o século XVIII; para o mal ou para o bem, formam parte do legado espiritual da humanidade.

A oposição entre os *dois mundos* se constrói não apenas na academia, com o pensamento de vultos como Locke, Kant, Hegel, Weber, Russel e Heidegger – note-se que tradições que em aparência são muito distantes coincidem em definir a identidade ocidental –, mas

---

\* Tradução do original em espanhol por Andeson Zalewski Vargas.

<sup>1</sup> Todos os destaques do texto são do autor. Em notas de pé de página, apresentam-se eventuais esclarecimentos do tradutor.

também na mentalidade popular, mediante a propaganda e movimentos sociais tão *inocentes* como os *Boy Scouts*.<sup>2</sup> Segundo essa interpretação das coisas, data da Antiguidade a separação de dois tipos humanos: os fatos históricos corroborariam – por si – o atraso de uns e o constante avanço dos outros. Neste trabalho, revisarei alguns aspectos da obra de Heródoto e Hegel, ambos articuladores da mentalidade ocidental: o primeiro, “acusado” de ser o “pai da história”, isto é, o inventor do método que sistematiza a *memória legítima* da humanidade; o segundo, um dos mais influentes arquitetos da identidade ocidental. Antes de expor as discrepâncias entre ambos, gostaria de ressaltar sua condição de *clássicos*. Tradicionalmente, entende-se que um clássico é aquele que estabelece os fundamentos para o desenvolvimento de uma disciplina, neste caso a história. Conhecê-lo profundamente é obrigação de todo aquele que pretende voar com asas próprias. Na realidade, um clássico pode converter-se apenas em um nome sem substância, um lugar-comum ao qual se recorre por costume, sem nenhuma pretensão crítica. Resumidos a uns quantos princípios, ou, pior ainda, reduzidos a termos como “filo-bárbaro” ou “Estado totalitário”, Heródoto e Hegel compartilham o pouco interesse e o desdém por seus escritos. Assim, apesar de serem considerados pilares do pensamento ocidental, não são relidos com cuidado. A volumosa e complexa obra de Hegel, construída com base em uma lógica que atravessa a história, o direito, a estética, a política e a epistemologia, tem feito recuar a muitos. Heródoto, por sua vez, tem um tratado repleto de referências ao mundo antigo, muitas das quais não sabemos se reais ou fictícias; produto do engano de informantes, de anedotas, ou mesmo de notícias verídicas. Em todo caso, é mais cômodo reconhecer o estatuto de *modelos* do que fazer estudos exaustivos de conteúdos, sem que, ao fazê-lo, isso implique vir abaixo seu merecido lugar na história do pensamento universal. Outro aspecto compartilhado por ambos é o acervo cultural que fundamenta, articula e anima seus discursos. Heródoto contrasta duas, três ou cinco versões diferentes do mesmo acontecimento, revisa costumes e crenças

---

<sup>2</sup> Escoteiros. NT.

gregas e estrangeiras; enfrenta outras interpretações diferentes das suas. Hegel critica o Oriente de forma um pouco distinta daquela de seus contemporâneos, dando-se ao trabalho de revisar edições de textos provenientes de outras latitudes.<sup>3</sup> O tratamento que durante séculos muitos acadêmicos têm dado a Heródoto e Hegel os torna meros nomes de grande fama, personagens intocáveis, sem incidência real na construção do pensamento crítico.

### Era uma vez Grécia...

A negação do *outro* como método para forjar a própria identidade tem sido um recurso usado pelo Ocidente há alguns séculos. Certamente não é uma ferramenta de uso exclusivo dos habitantes do *Abendland*;<sup>4</sup> no Oriente Próximo, os primeiros impérios definiam o estrangeiro como o “inimigo”, o “condenado”, o “desleal”, o “impuro” ou o “infiel”. Sem dúvida, quem tem procurado aplicar à xenofobia roupagem de legalidade e racionalidade somos nós mesmos. Os exegetas de Marx, Weber, Nietzsche, Hegel ou Heidegger têm causado mais problemas com sua ortodoxia que os próprios criadores das ideias. Rosa Sala Rose (2004, p. 279) aponta: “o tribunal de Nuremberg [...] fez sentar imaginariamente no banco dos réus tanto a Fichte e a Hegel quanto ao próprio Nietzsche”. A Grécia tem sido o ponto de partida de boa parte do filosofar significativo em nosso mundo. Isso a converte em tema obrigatório do filosofar histórico. No caso particular de Hegel, a interpretação de seus textos tem sido levada muito longe.

<sup>3</sup> Considere-se como exemplos as referências feitas em *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*: a edição de *Zend-Avesta* feita por Anquetil Duperron em 1771 (cf. p. 327); a edição de Joseph Görres da epopeia de Shanameh, datada de 1820 (cf. p. 328); os diários de viagens pelo Oriente Próximo publicados pelo pintor britânico Ker Porter (*Travels in Georgia, Armenia, Ancient Babylonia During the Years 1817-20*) de 1821 – leve-se em conta que tais territórios eram vistos pelo europeu culto médio como terras exóticas, não merecedoras de investigação acadêmica; por isso, a atenção de Hegel nos revela seu interesse em aprofundar o conhecimento da história universal (cf. p. 337); a interpretação de aspectos da escrita hieroglífica feita por Thomas Young (*Some Remarks on Egyptian Papyri and on the Inscription of Rosetta*, 1815) e por Champollion (*De L'écriture Hiéراتique des Anciens Égyptiens*, de 1821, e *Précis du Système Hiéroglyphique*, de 1824), cf. p. 359. Merece citação o trabalho arqueológico de Giovanni Battista Belzoni, *Narrative Operations and Recent Discoveries within the Pyramids, Temples, Tombs, and Excavations, in Egypt and Nubia*, de 1821 (cf. p. 371), e a monografia sobre o Oriente Próximo escrita por Johann Burckhardt (cf. p. 388), Joseph von Hammer-Purgstall e Antoine Galland (cf. p. 391).

<sup>4</sup> Ocidente. NT.

Hegel é detalhista em suas observações sobre o *afrikanische Element*, que se distingue do propriamente oriental, que é mais fundamentado – sólido – e próximo ao processo evolutivo que irremediavelmente leva o Ocidente ao melhor caminho possível. A circularidade anula toda possibilidade de seguir a via correta, quer dizer, o caminho até a liberdade de espírito. De início, pois, os povos submetidos ao mais profundo de seu ser não podem fazer sua entrada triunfal na História Universal. Entre os orientais, a Pérsia é a única afortunada. Se traçássemos uma espécie de geografia espiritual do Mundo Antigo, África, China e Índia constituiriam as fronteiras marginais do desenvolvimento na história.

As palavras de Hegel denotam certeza em cada sílaba – por meio da exposição de dois ou três princípios metafísicos, a história toda é interpretada. Quero insistir na relativa preocupação de Hegel com o Oriente, já que seus contemporâneos sequer referiam com cuidado dados geográficos e culturais da Ásia e da África – as observações antropológicas de Kant são um magnífico ponto de comparação. Não obstante, remeter à opinião obtusa do invasor britânico, assim como acentuar a transcendência dos povos pelo seu parentesco com o europeu, situa o filósofo na mentalidade reducionista da época. Não pretendo julgar na perspectiva do presente uma mente brilhante. Todavia, gostaria de enfatizar a presença de aspectos muito pouco racionais na composição da ideia de humanidade. Por racional entendo, seguindo o próprio Hegel, “livre” e “separado de interesses específicos” – casualmente, essa forma de pensar beneficia e justifica o saque perpetrado na América, na África e na Ásia. Haveria a possibilidade, para a mentalidade hegeliana, de que outras interpretações da história universal, que não implicassem necessariamente o ideal da evolução, tivessem fundamentação válida? Poderia ser colocada como mera hipótese a existência de *outra* filosofia da história diferente da proposta por Hegel?

Os antigos orientais justificavam suas campanhas imperiais mediante conceitos religiosos: por que se surpreender com regimes



alienantes? Torna diferentes os excessos dos europeus o fato de estarem apoiados em teorias sobre a exploração dos vencidos? José Fuentes Mares (1949, p. 154-155) assinala:

É ocidental, pois, uma *concepção racionalizada da divindade*, o que exclui, por obviedade e de antemão, a menor concessão à arbitrariedade [...] o homem é homem por sua essência, como o macaco é macaco por sua essência também; e supor que um ato de vontade divina possa contrariar esta diversificação ontológica que Ele mesmo estabeleceria, equivaleria a supor que Deus poderia violar o signo da Razão – de sua Razão –, que faz o homem uma criatura a sua imagem e semelhança.

A filosofia da história e a história da filosofia de Hegel traçam uma espécie de partida de xadrez predeterminada em que todos os movimentos de um jogador são de antemão errôneos e encaminhados à derrota – e na qual o contendor, mesmo repetindo jogadas similares às de seu oponente, ganhará. O jogo, não o decidirão as estratégias, senão a cor das peças. A visão hegeliana da filosofia cristã é fundamental para a construção da axiologia e da antropologia do Ocidente.

Que aconteceria caso um pensamento religioso similar a esse fosse desenvolvido em outra região, digamos, no Oriente muçulmano?

A ideia é compreendida quando a condição de ser muçulmano anula a possibilidade de fazer história. Assim afirma Hegel ao falar sobre a conservação feita por Ferdusi da epopeia de Schah-nameh, uma “restauração” que não se devia tomar muito seriamente, dado que “seu conteúdo é poético e seu autor maometano” (*Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p. 328).

A Grécia foi uma região distinta no mundo antigo. Não se permitiu estar sujeita ao jugo dos reis, não se petrificou; a Hélade foi uma nação de viajantes, filósofos e amantes da liberdade; em resumo, foi a raiz da Europa. Na sequência, alguns traços da concepção hegeliana da Grécia antiga:

a) Quando Hegel se dedica a definir a essência da cultura grega, menciona diversos fatores determinantes: i) a densidade populacional

distinta daquela do Oriente; na Grécia, as pessoas se organizam em pequenos grupos ou tribos, ao passo que os asiáticos vegetam em enormes massas. Na organização militar, nota-se claramente como está organizada cada sociedade. O exército-massa persa foi derrotado por pequenos grupos de gregos bem armados e organizados. ii) o cuidado que os helenos tiveram com o entorno natural, tirando vantagem da localização geográfica de sua pátria. Os gregos manifestaram ao máximo a *vida anfíbia* que o meio os obrigou a aperfeiçoar. Por isso, eram bons no mar; o comércio e a guerra naval lhes caíam bem. Mesmo assim, eram magníficos na guerra terrestre, na confecção de mapas e em fundar cidades terra adentro. Nenhum império conseguiu, segundo Hegel, acumular o domínio dos dois âmbitos. A originalidade absoluta da cultura helênica é um tema que, mais do que se considerar no estudo da Antiguidade, implica a revisão do “Ocidente” como início da civilização. Estando certa essa hipótese, os herdeiros dos gregos teriam não só a autoridade moral, mas também a obrigação de continuar com a obra dos ancestrais: civilizar o mundo – um apostolado que foi ao extremo lucrativo e que justifica, por meio de uma lógica obtusa e infantil, aberrações perpetradas na África, América e Ásia em nome da liberdade. Hegel é um homem de seu tempo e compartilha o entusiasmo de seus contemporâneos por fenômenos sociais que lhes pareciam maravilhosos, tendo um deles servido como exemplo para explicar o *gênio grego*:

[aos estrangeiros chegados a Hélade] se deve a formação de centros fixos. Eram imigrantes das nações cultas, especialmente das asiáticas. Se pode comparar a Grécia neste aspecto com a América do Norte, para onde vão os descontentes. E é sabido que os começos da cultura coincidem com a chegada dos estrangeiros a Grécia. Os gregos conservaram agradecidos a lembrança desta origem da vida civil, uma consciência que poderíamos chamar mitológica; na mitologia se conservou a lembrança da introdução da agricultura por Triptólemo, a quem Deméter a tinha ensinado, assim como da fundação do matrimônio etc. [...]. [um matiz interessante da comparação] os gregos não se fizeram de modo algum egípcios, nem fenícios, do modo como os norte-americanos podem ser considerados

ingleses ou europeus. Os gregos deram uma forma independente, nova e superior, a estas contribuições alheias, com seu espírito peculiar [...]. Os ingleses não se mesclaram com os indígenas, mas sim os rechaçaram. Em contrapartida, os colonizadores da Grécia fundiram o autóctone com o trazido de fora (*Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p. 408-409).

b) A política helenica é um sistema de pensamento e de vida que supera significativamente *os outros* criados pelos predecessores do Oriente – o dito sistema logrou surgir graças a um processo de decantação completado em poucos séculos. Abraçar tal esquema aparentou os gregos com a consciência e a liberdade, em outras palavras, os ajudou, a eles e ao incipiente Ocidente, a avançar no processo evolutivo que a humanidade segue irremediavelmente. Hegel afirma:

A relação dos príncipes com seus súditos, e entre si, nos é informada principalmente por Homero. Era uma relação de confiança, mas de temor. O direito de reinar apoiava-se, em parte, no nascimento, mas principalmente na superioridade pessoal. A autoridade não era estável nem estava fundada por si mesma, senão que tinha por condição essencial o valor, a resolução, a inteligência. Os príncipes não são opressores; mas tampouco chegam ao poder pela necessidade de leis fixas, senão que a relação entre o rei e o súdito é muito frouxa e o súdito sente o que se chama atração pelo rei (*Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p. 411).

A Grécia não podia existir sem oráculos. A vontade dos sujeitos não era, entretanto, suficiente para a ação; os sujeitos necessitavam, além da subjetividade da vontade, uma certeza de êxito, e estas duas coisas juntas eram as que realizavam a ação (*Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p. 426).

c) A arte antiga – quer dizer, a grega – surge como uma emanção necessária do processo de constante aperfeiçoamento do homem. Assim como outras manifestações culturais helenicas, a arte é fundada no solo europeu; as fontes de inspiração vindas de fora, as técnicas aprendidas de hábeis mãos bárbaras, ou a adoção de símbolos orientais, não significam

nada. O laço se remata elegantemente: “as pérolas do espírito oriental não são senão monstros selvagememente belos” (*Fragmentsos Históricos y Políticos*, 1).

d) Sobre a concepção da Grécia como donatária do correto modo de pensar:

A filosofia, a rigor, só existe ali onde o pensamento, como tal, se erige com base e raiz absoluta de tudo o mais (*Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, tomo I, p. 87).

[...] a filosofia começa ali onde o geral é concebido como o ser que abarca tudo ou onde o ser é concebido de um modo geral, onde se manifesta o pensamento do pensamento [...] a filosofia só aparece na história ali onde e na medida em que se criam constituições livres (*Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, tomo I, p. 92-93).

[A filosofia oriental] É uma etapa prévia ou provisória, da qual falamos somente para dar conta de porque não nos ocupamos mais amplamente dela e qual é a relação que guarda com o pensamento, com a verdadeira filosofia (*Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, tomo I, p. 111).

e) Depois de todo o exposto anteriormente, é compreensível que Hegel sustente que “não existe entre os orientais nem a consciência nem a ética” (*Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, tomo I, p. 94). Em poucas palavras, os não gregos da Antiguidade eram pouco menos que homens, ou melhor, eram pessoas de segunda categoria.

## Heródoto

Tomando como ponto de partida os prolegômenos expostos por Hegel, iniciaremos a leitura de passagens da obra de Heródoto, interesse principal de nosso trabalho. Um componente essencial de sua filosofia da história é o profundo raizame religioso que fundamenta a exegese de acontecimentos nos quais se veem envolvidos indivíduos e povos inteiros. Ao longo de sua *historiê*, o investigador de Halicarnasso se manifesta

como um homem crente. Em VIII.77,1, sua convicção é categórica sobre a predição do futuro: “não posso negar a veracidade áculos”,<sup>5</sup> afirma ao falar sobre os vaticínios de βάκις.<sup>6</sup> Apesar de ser seletivo – tendo predileção por alguns oráculos e videntes –, a fé na adivinhação é uma constante que articula a confecção dos nove livros, tornando-se algo mais que um recurso expositivo que dinamiza relatos. Pode-se entender que, além das implicações políticas, estilísticas e místicas, a adivinhação é uma ferramenta que contribui para construir a história. Heródoto articula a ideia de destino, que toma emprestada da tragédia, com a história regional de cidades e santuários onde sucederam acontecimentos significativos para a vida social dos gregos – seja no campo político, seja no campo cultural e religioso, como nutrientes de mitos e relatos fantásticos – e, assim, confirma a capital fama ancestral da Hélade, segundo a qual a adivinhação – com todos os componentes que a rodeiam – é um instrumento historiográfico. David Hernández de la Fuente (2008, p. 33) comenta a “genealogia” dos oráculos gregos: “com relação ao

<sup>5</sup> A adivinhação é um tema que interessa a Heródoto; ao longo de sua obra são diversas as passagens em que a refere: em I.13, narra a predição oracular da ascensão de Gíges ao trono, assim como o infortúnio de seus descendentes; sobre as oferendas entregadas por Gíges ao oráculo de Delfos, ver I.14. Acerca da consulta sobre a enfermidade de Aliates ao oráculo de Delfos, verificar I.19,2-20. Mais adiante, em 22,4, fala da melhora de Aliates depois de seguir a prescrição da pítia: construir dois templos em honra a Atena. Em II.54-57, interpreta o relato que noticia a fundação do oráculo de Dodona. Em II.83 expõe generalidades sobre a adivinhação no Egito. Em II.111, a propósito da visão religiosa do mundo tão censurada por Hegel, descreve a cura da cegueira do rei persa Ferós, que adquiriu tal padecimento por desafiar o rio Nilo. Em III.16,5-6, fala das predições que recebeu Amásis a respeito da profanação de seu cadáver. Em III.64,4-5 e 65,1-5, trata do oráculo de Buto, que predisse a morte de Cambises. Sobre os procedimentos adivinatórios do povo cita, ver IV.67-68. Em V.56, refere-se à pouca atenção que Hiparco deu a um sonho premonitório que lhe anunciava sua morte próxima, apesar de tê-lo submetido à avaliação dos intérpretes de sonhos (νειροπόλοι). Em V.63, expõe o suposto suborno lacedemônio da pítia délfica. Em V.67, fala sobre a consulta que Clístenes fizera em Delfos para derrubar Adrasto, rei de Sicião. Em V.89, refere o oráculo que receberam os atenienses que lhes aconselhava esperar trinta anos antes de atacar Egina, recomendação que não foi atendida. Em VI.76, fala do oráculo que motivou Cleômenes a ir contra Argos. Em VI.83,2, informa-nos sobre o adivinho-arcádio Cleandro, que convenceu os escravos a sublevarem-se. Em VI.86, Leutíquides narra a história de Glauco, que, ao tentar justificar com uma visita ao oráculo de Delfos uma fraude, atrai uma espécie de maldição que acaba com toda a sua estirpe. A pitonisa predisse que isso sucederia. Em VII.6, fala de Onomácritos, que manipulou os oráculos de Museu. Em VII.140-142, conta a consulta que fizeram os atenienses sobre a invasão persa a sua cidade, obtendo como resultado o vaticínio da batalha de Salamina. Cabe mencionar o fato de que o presságio foi submetido à exegese da ἐκκλησία (Assembleia) ateniense, chegando a diversas leituras (cf. 142). Em VIII.133-134, passa em revista os oráculos que manda consultar Mardônio. Sobre o adivinho Tisâmeno, a quem o oráculo de Delfos vaticinou que “obteria cinco vezes a vitória”, ambiguidade que os lacedemônios interpretaram como presságios bélicos, ver IX.33,3-4. Mais adiante, em 37-38, narra a história do adivinho Hegeσίstrato.

<sup>6</sup> Βάκις, autor de uma coletânea de oráculos.

Egito [...] prestigia os oráculos de Zeus, o deus mais importante do panteão helênico: os gregos, como se vê em Platão e Heródoto, eram conscientes de sua dívida para com os egípcios, e tradicionalmente se dizia que tinham adaptado os deuses do antigo Egito”.

Ao datar no passado longínquo e imemorial a origem dos oráculos gregos, Heródoto os veste com algo mais que legitimidade ancestral: brinda-os com história e, por isso, com personalidade própria. É preciso nos determos em algumas observações preliminares. Como pudemos ver, Hegel se vale de eufemismos para falar dos oráculos, o que faria da consulta a eles, em busca de “uma certeza de êxito”, uma parte do acervo “atrasado” do mundo grego, que, graças a sua posição geográfica, cronológica e racial – embora coubesse perguntar a Hegel qual era a *raça grega* –, paulatinamente foi se isolando a ponto de perder importância na vida coletiva helena. Aproximamo-nos de uma encruzilhada na ideia hegeliana de Progresso. Revisemos, primeiro, os pólos. Se os gregos criam na adivinhação, então o destino, poderosíssimo determinante de sua sorte, anulava qualquer especulação sobre a liberdade. Em teoria, a ética era um belo exercício mental, de estreito parentesco com os relatos fantásticos da imaginação oriental. De fato, os gregos, em sua mentalidade religiosa, seriam tão pouco livres como seus vizinhos. Se a adivinhação era um processo consciente da manipulação política, pelo qual as respostas aos consultantes justificavam decisões de Estado, então a liberdade da Hélade se fendia, dado que o debate político real não ocorria publicamente – tinha de seguir veredas ocultas para alcançar certas metas. Em resumo, as práticas políticas se distanciavam da consciência, da liberdade, da razão e do criticismo. Hoje chamaríamos a isso de alienação social, processo no qual alguns meios de comunicação de massa da atual América Latina têm metidas suas mãos.

Optar por uma postura similar à de Heródoto, em que as crenças e a consciência da demagogia se entrelaçam, tampouco conduziria Hegel a bom porto, pois os gregos sabiam estar submetidos ao mais puro capricho dos tiranos, traço que não os faria muito distintos dos bárbaros vexados pela vontade real. Uma nota distintiva do trabalho de Heródoto em matéria religiosa, que quero ressaltar, é o conteúdo peculiar de cada

um de seus nove livros. Michael Grant assinala:

sua dívida [de Heródoto] com Homero é enorme; por exemplo, ao considerar que as Guerras Médicas foram consequência direta da Guerra de Troia. Homéricos seus diálogos, seus discursos e suas digressões, tanto quanto é sua ênfase *nas epifanias dos deuses*, nos catálogos de armas e nas cenas que narram os atos de valor individuais dos heróis, às quais acrescenta pouquíssimas notícias sobre atos de estratégia. Homero – a quem era comparado na Antiguidade – foi seu inspirador, chegando a ser chamado inclusive de o “Homero das Guerras Médicas”, ao passo que ganhou o título de *mythologos* devido à grande quantidade de fábulas que incorporou a seu relato (GRANT, 2003, p. 38-39).

A insistência de Heródoto nos conceitos de *némesis*, *hybris* e *peripeia*, que afetam personagens tão relevantes como o rei da Lídia, Creso, como resultado da inveja divina, é *impressionantemente trágica*. Supomos que seus discursos, embora sejam um traço épico, tenham passado a formar parte de sua obra por meio do drama (GRANT, 2003, p. 42).

A propósito dessas palavras, pergunto: seria possível deixar intacta a história de Heródoto se omitíssemos os relatos sobre deuses, adivinhos, santuários e crenças bárbaras e helenas? Não creio. Considero que o investigador de Halicarnasso foi um dos grandes mestres de algo que hoje chamaríamos de história das religiões. Entre as muitas passagens dedicadas ao estudo das *crenças albeias*, é de destacar uma em que se buscam as razões que esgrimiam persas e egípcios para não incinerar os cadáveres; a dita etiologia nos conduz a reflexões filosóficas em matéria religiosa, nas quais a liturgia se conecta com a cosmologia. Além dos claros rastros que encontramos do pensamento antigo, uma notícia nos convida a fazer deduções sobre os informantes que nutriram os relatos de Heródoto:

os persas crêem que o fogo é um deus, pelo quê nem um nem outro povo tem por norma incinerar os cadáveres; os persas, precisamente pelo que acabo de indicar – isto é, porque sustentam que não é correto oferecer a um deus o cadáver de um homem; os egípcios, por outro lado, crêem que o fogo é uma fera dotada de vida que devora tudo o que agarra e

que, uma vez saciada da carniça, morre junto com a sua presa (Heródoto, III.16,2-3).<sup>7</sup>

Não só em sua dimensão antropológica e filosófica as crenças chamaram significativamente a atenção de Heródoto, mas também como *tá iερά*, quer dizer, como coisas que são sagradas por si mesmas: a revelação, os ritos, as iniciações, entre outras. Se exigíssimos a Hegel coerência, os textos de Heródoto deveriam ser retirados do catálogo da História. Recordemos que a reconstrução da epopeia de Schah-nameh não pôde ser considerada seriamente porque seu autor era muçulmano. O investigador de Halicarnasso, como temos mostrado, partia de crenças religiosas; e mais, boa parte de seus relatos tem um forte sabor moral e religioso: salva-se de ser rejeitado só por ser grego? A partida abandonada de xadrez deixa ver-se claramente.

Outro aspecto que é importante assinalar é a apreciação que tem Hegel sobre o Oriente. Para ele, naquela parte do mundo, as sociedades se dividem em dois nítidos estamentos, a saber: um monarca acompanhado da nobreza – à qual pouca atenção confere – e uma massa informe que apenas dentro do campo de batalha adquire certa “coesão racional”. É obvio que o dito esquema militar advenha do âmbito político, de tal maneira que, mais que organizar, o soberano *réune* seus súditos. As conquistas são resultado da esmagadora superioridade numérica, mesmo que em muitas ocasiões esta não se verifique:

como estes povos se achavam tão desigualmente disciplinados e eram tão distintos em fortaleza e valentia, se compreende facilmente que os pequenos exércitos dos gregos, disciplinados, animados de um grande espírito e bem dirigidos, tenham podido resistir àquelas imensas mas desordenadas forças (*Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p. 344).

É estranho que Hegel não mencione sequer o complexo sistema

<sup>7</sup> É preciso insistir um pouco sobre o tema do fogo no Egito. Elisa Castel esclarece a respeito de seu papel no âmbito escatológico: “Como perigoso e temível, o fogo também há de ser conjurado para que não prejudique o falecido, e, por esta razão, nos *Textos dos Sarcofagos* 88, se inclui a citação a uma serpente chamada *nav*, denominada também Touro da Enéada. A assimilação do defunto a este ofídio consegue que, graças a sua magia, o primeiro não corra o perigo de queimar-se no Além; além disso, também lhe oferece sua proteção para que não sofra outras penalidades, tais como permanecer úmido, molhar-se etc., para obter o renascimento diário ao amanhecer como Rá” (CASTEL, 1999, p. 182).



postal que tinham os persas; Heródoto consigna:

Xerxes despachou à Pérsia um emissário para que informasse seus súditos de seu revés. E certamente não há mortal algum que chegue a seu destino antes que esses mensageiros, *tão eficaz é o sistema imaginado pelos persas*. Ao longo – dizem – do caminho de que consta o trajeto, há dispostos, a intervalos regulares, cavalos e homens em igual número, à razão de um cavalo e um homem para cada etapa de caminho; e nem a neve, nem a chuva, nem o calor, nem a noite os impede de cobrir a toda velocidade o trajeto que corresponde a cada um. Uma vez finalizada sua etapa, o primeiro correio entrega ao segundo as mensagens que tenha recebido, o segundo ao terceiro, e, de correio em correio, se repete a operação até completar o trajeto, igual ao que acontece na Grécia com a corrida de tochas que se celebra em honra de Hefesto (a este sistema de postos os persas denominam *angareion*) (Heródoto, VIII.98,1-2).

Hegel se vale de Heródoto para expor princípios da história do mundo antigo, entendidos por todos, e, com eles, as linhas gerais com que opera a história universal. Em diversas passagens de seu trabalho, lança mão do historiador grego, antepondo expressões como “Heródoto menciona” (*erwähnt*; p. 332), “Heródoto conta” (*erzählt*; p. 334), “Heródoto refere” (*gibt einige merkwürdige Sittenzüge*; p. 337, 338, 341, 346, 375, 382, 388), “Heródoto diz” (*sagt*; p. 338, 341, 344, 360, 361, 364, 365, 366, 377, 388, 389), “Heródoto nos descreve” (*entwirft uns*; p. 344), “Heródoto dá notícias” (*gibt viele Nachrichten*; p. 365). O investigador de Halicarnasso o guia por veredas seguras e já transitadas muitas vezes; se Hegel o inclui em suas *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, pensaríamos que problematizará aspectos antropológicos, cronológicos e historiográficos de um dos raros discursos helenos, conservados até nossos dias, que dá notícia detalhada dos bárbaros do Oriente. Heródoto é um *clássico* para Hegel, posto que não o revisa, que o cita e recorre a ele mais que a outros antigos, como Xenofonte, Josefo, Diodoro, Estrabão, Jâmblico, Juvenal e Tucídides. Não obstante, declina de dar a dimensão de *filosóficas e universais* a suas lições; apesar de saber dos descobrimentos dos orientistas a ele contemporâneos, Hegel não vê nuances, não

vê além de esquemas meramente descritivos e lineares, “classifica” a Heródoto (como já se disse, o faz *clássico* e intocável).

Eu gostaria de citar um par de exemplos nos quais é necessário matizar cuidadosamente certas afirmações, pois se não o fizermos podemos incorrer em omissões sérias. É muito conhecida, quase trivial, a notícia de Heródoto sobre a educação dos persas – “estas três coisas lhes ensinavam desde pequenos: ἰππεύειν καὶ τοξεύειν καὶ ἀληθίζεσθαι”<sup>8</sup> (*Heródoto*, I, 136, 2); e quanto a dizer a verdade, não se investiga, nem sequer se buscam exemplos na extensa obra do investigador de Halicarnasso. Desperdiça-se um filão importante no empreendimento de investigações sobre a ética persa; ou, pelo menos, sobre costumes e normas do Oriente – recordemos que, para Hegel, parecia impossível a edificação de uma ética fora da Europa “mediterrânea ocidental” antiga. A passagem citada poderia conectar-se com o parágrafo no qual se conta que Xerxes oculta as baixas do exército a seus homens para dar-lhes ânimo na batalha de Salamina (*Heródoto*, VIII, 24-26). Como se relaciona a ética com a política? Encontramos aqui o equivalente persa das mentiras pedagógicas com que Platão munia o rei filósofo da República? O soberano mente dessa forma a seus soldados porque o império persa está fenecendo e se encontra em uma etapa de desgaste moral presente em todos os âmbitos da vida, ou por simples estratégia militar? Seja qual for a interpretação que se dê, estamos ante um tópico que pode tomar sentidos diversos: desde a expressão do nacionalismo heleno, manifesto no trabalho de Heródoto em não poucas ocasiões, até a essência da política persa que se fazia evidente em campanhas militares.

Igualmente, contrasta com as abordagens esquemáticas sobre o Oriente a atenção que o investigador de Halicarnasso mostra em toda sua obra com a cultura persa, como a denúncia que faz sobre os luxos, os gastos e os excessos que caracterizaram a expedição de Xerxes a Grécia (*Heródoto*, IX, 82,1-3).

Resta dizer que a história de Heródoto é *tendenciosa*, mas qual não é? Mostramos o giro religioso, sobre ao qual regressaremos mais adiante; por enquanto, é importante acentuar certos traços nacionalistas que se deixam entrever de quando em quando. Têm

<sup>8</sup> “[...] montar a cavalo, manejar o arco e flecha e dizer a verdade”. NT.

quase uma estatura proverbial as palavras atribuídas ao general persa Tritantecmes, que se vê profundamente comovido ao descobrir o funcionamento dos Jogos Olímpicos: “contra que espécie de gente nos trouxeste para combater! Não competem por dinheiro, senão por amor-próprio!” (*Heródoto*, VIII.26,3). Os informes dos magos persas, que para o investigador de Halicarnasso são completamente fidedignos, estão em toda a obra. É claro que sua influência foi grande; por isso, é importante ter notícias mais ou menos claras sobre a opinião que mereciam seus informantes.

É mister aprofundar-se na eleição de informantes que faz Heródoto, dado que é chave para acercarmo-nos da compreensão cultural que ele empreende de cada civilização. Aqueles que guardam a memória coletiva, que conhecem dados demográficos e geográficos realmente importantes para cada povo; pessoas que em não poucas ocasiões encontram-se seriamente discrepantes do investigador de Halicarnasso: pouco tem sido explorado nesse sentido, uma vez que os estudos arqueológicos têm corrigido imprecisões e a tendência de Heródoto de adaptar o estrangeiro a categorias acessíveis aos gregos. Não obstante, nesse processo de *tradução* ao plano heleno, temos a possibilidade de entender mais da sua visão sobre o mundo bárbaro. Conceder a autoridade de participar na confecção da história a grupos específicos já é uma leitura social em que se sublinham fatores essenciais da vida coletiva de cada povo. É de chamar a atenção que nos primeiros capítulos das *ιστοριῶν* sejam citados os “entendidos persas” como autoridades para revisar outra versão das relações entre a Hélade e a Ásia: *περσέων μὲν ὠθν οἱ λόγιοι* (*Heródoto*, I.1).<sup>9</sup> Sobre o papel ritual do mago (*μάγος*), e sua participação na vida política persa, veja-se I.132,3. Quanto à transcendência dos sacerdotes egípcios como fonte quase inesgotável de informação, é importante revisar alguns exemplos pontuais. Em II.2-4, consignam-se as notícias dos sacerdotes de Hefesto (*ἱεροῦσι τοῦ Ἡφαίστου*), que, diga-se de passagem, aporta material para discussão sobre a composição filosófico-política das ideias egípcias

<sup>9</sup> Nessa seção introdutória do tratado, composta por capítulos que constituem um claro manifesto dos princípios da filosofia da história que se desenvolverá subsequentemente, é reiterada a referência aos testemunhos persas: “Esta é a versão dos persas quanto aos acontecimentos” (*Heródoto*, I.5,1).

daquele tempo. Sabemos que a teologia menfita, cuja divindade central era Ptah (Hefesto, segundo a conversão herodotiana), adquiriu grande força mais ou menos a partir do ano 1000 a.C.. Foi retomado um deus bem conhecido, presente em rituais e mitos de grande importância para o império, e lhe foi conferida uma teologia própria. É factível que as conexões com Ptah tenham levado os gregos a compreender algo do pensamento egípcio. A figura do Ptah criador – que se vale de sua mente divina para fazer surgir dela simultaneamente o conceito, o fonema, o hieróglifo e o ente – entusiasmou os platônicos.

Em II.5-34, capítulos preciosos são dedicados a expor generalidades sobre a geografia do Egito, mesclando polêmicas suscitadas na φυσικά<sup>10</sup> da época clássica grega. Sem dúvida, são passagens valiosas para reconstruir a discussão cosmológica que herdaram os *pós-socráticos*. No meu entender, encontramos-nos em um dos vários pontos filosóficos das ιστοριῶν – lamentavelmente, também omitido por Hegel. Dentro dessa complexa composição de referências, Heródoto cita explicitamente os sacerdotes (ιερείς) (II.13),<sup>11</sup> os quais lhe proporcionaram informações. Ele também contrapõe teorias gregas a egípcias (*Heródoto*, II.15-16).

Se sobre o Egito concordássemos em seguir as opiniões dos jônios – que afirmam que o Egito se restringe ao Delta (pois sustentam que sua zona costeira se estende por quarenta escoinos, desde a assim chamada Sentinela de Perseu até as salinas de Pelúcio, e que, do mar para o interior, o Egito avança até a cidade de Cercasoros, onde o Nilo, em seu curso, se bifurca em direção a Pelúcio e a Cânobo; todo o resto do Egito, dizem os jônios, pertence em parte à Líbia, em parte à Arábia) – se aceitássemos, então, esta tese, poderíamos demonstrar que, em tempos passados, os egípcios não dispunham de

<sup>10</sup> “Geografia”. NT.

<sup>11</sup> Outras menções do testemunho de sacerdotes egípcios se encontram em: II.19,1; II.99,2; II.102,2; II.109,1; II.111,1; II.112,1; III.113,1; II.116,1; II.118,1; II.120,1; II.121,1; II.122,1; II.124,1; II.128,1; II.136, 2 e II.144,1 – as duas últimas referências têm certo sabor iniciático. Existem passagens que tendem a particularizar aspectos dos informantes, e outras, a generalizar. Por exemplo, II.28,1 consigna como fonte o “escriva do tesouro sagrado de Atena” (*Neith* egípcia), seguindo a tradução de Schrader. Arturo Ranmírez Trejo traduz a expressão em “mestre dos sagrados ritos de Atena”. Considero mais próxima ao pensamento egípcio a versão de Schrader. Em II.54,1 e em II.143,1, lança mão de “os sacerdotes do Zeus tebano” (Amon). Em II.19,3, II.43,2, II.75,4, II.79,3 e II.156,4, acude à sucinta menção de “egípcios” αἰγυπτίων. Em II.73,1, Heródoto utiliza o gentílico regional “heliopolitano” (Ἡλιοπόλιται).

território. Com efeito, o Delta – opinião que sustentam os próprios egípcios e com a qual eu concordo – é área de aluvião e, podemos dizer, somente passou a existir em época recente. Ora, se no passado não contavam com qualquer território, por que os egípcios exibem essa pretensão de serem os mais antigos homens da terra? [...] eu não acredito que os egípcios tenham surgido ao mesmo tempo que o Delta – que é chamado “Egito” pelos jônios – mas sim que eles tenham existido desde sempre, desde a origem do gênero humano, e que, à medida em que seu território foi se expandindo, muitos permaneceram onde se encontravam, assim como muitos outros se dispersaram pelas novas terras. Aliás, a região de Tebas, cujo perímetro é de 6.120 estádios, *era chamada antigamente de “Egito”*. Logo, se a nossa opinião a respeito deste assunto está correta, os jônios não têm razão em seus postulados sobre o Egito; por outro lado, *se a opinião dos jônios está correta, posso demonstrar que os gregos e, em particular, os jônios não sabem contar, pois afirmam que a terra se divide em três partes – Europa, Ásia e Líbia – quando deveriam acrescentar uma quarta fração – o Delta do Egito – já que ele não pertence nem à Ásia nem à Líbia*. Com efeito, de acordo com as próprias ideias sustentadas pelos jônios, o Nilo não delimita as fronteiras entre a Ásia e a Líbia; o Nilo se bifurca no vértice de seu Delta, de modo que essa área se situaria entre a Ásia e a Líbia (Heródoto, II.15-16; destaques nossos).

A passagem exige algumas observações. Primeiro, é salutar que se construa um diálogo entre as tradições egípcia e jônia (ιερεες – Ἴώνων), colocando ambas no mesmo plano e exibindo a complexa temática – muito apreciada por Heródoto e alguns de seus colegas antigos – da geografia físico-social, como a chamaríamos atualmente. Truesdell Brown, em um trabalho publicado há muitos anos, logra captar em uma frase boa parte da historiografia do investigador de Halicarnasso: “ele tenta relacionar teorias científicas correntes sobre o mundo com a história do homem” (BROWN, 1965, p. 76). Vem uma pergunta à mente: quem poderiam ser os jônios? Poder-se-ia pensar em Tales, não obstante Heródoto costumar chamá-lo pelo nome (I.74,2; I.75,4 e I.170,3); é possível que se trate de Hecateu, autor que suscitou grande polêmica ao ser citado nas ἰστοριῶν sem receber o crédito merecido. De novo,

recorro ao texto de Brown (1965, p. 61-62):

quando Heródoto visitou o Egito – digamos, não muitos anos antes ou depois de 445 a.C. – o principal relato disponível sobre a geografia egípcia era o contido na *Periegesis* de Hecateu de Mileto. O desaparecimento desse trabalho, juntamente com as *Genealogias* – livro com o qual Heródoto deve também ter sido familiarizado –, nos deixa intrigados sobre a dimensão da dívida para com o famoso logógrafo jônio.<sup>12</sup>

Um aspecto geográfico-antropológico do texto herodotiano é a delimitação das regiões – continentes – do mundo, e, com isso, a distinção de seus respectivos habitantes. Sabemos que no século VII a.C. Arquíloco empregava a palavra Ἀσία para assinalar as comarcas vizinhas do extremo Oriente da Hélade, a Anatólia, e chegou a considerar a Ásia Menor um local dessa zona. Posteriormente, foi percorrendo, a leste, a fronteira até chegar primeiro à Pérsia e logo à Índia. Com a invasão persa, popularmente se considerava Ἀσιατικοί<sup>13</sup> tanto a anatólios como a persas, e, caindo em um ato de nacionalismo mal-entendido, todo aquele estrangeiro que tivesse costumes exóticos aos olhos gregos. Heródoto buscava esclarecer algum ponto mediante suas explicações geográficas? A justificativa da origem do povo egípcio me faz pensar isso; veja-se a distinção entre a zona austral egípcia (cuja capital mais importante era Tebas) e a setentrional (cujo centro político e cultural por excelência era Mênfis).

O Egito não é a única nação à qual o investigador de Halicarnasso recorre para consultar sacerdotes como fonte de informação; pode discordar deles, ou tê-los em menor estima que os egípcios, mas não deixa de considerá-los como ponto de partida obrigatório. Em I.181,5, põe em suspensão as afirmações dos caldeus acerca dos ritos vinculados

<sup>12</sup> Creio que se deve tratar com muito cuidado do assunto “jônios”, para evitar cair em simplificações superficiais. Cada dia há mais ceticismo diante da chamada Escola Física Jônica como bastião fundacional da racionalidade grega. Não se pode objetar que na região havia grande efervescência intelectual, em parte baseada no cultivo da astronomia, geografia e medicina; tampouco se pode negar que existia diálogo entre os sábios daquela região, mas não se pode concluir algo muito além dessas duas afirmações. Brow (1965, p. 65) assinala os vínculos entre Hecateu e Anaximandro: “ele também publicou o mais antigo mapa do mundo conhecido elaborado por um grego. E aqui sua conexão com Hecateu é direta, porque nós temos sua excelente autoridade de que Hecateu aprimorou o mapa de Anaximandro, e que tal mapa aperfeiçoado foi considerado uma ‘coisa maravilhosa’”.

<sup>13</sup> “Asiáticos”. NT.

a Bel-Marduque. Voltando às fontes de informação empregadas por Heródoto, é importante mencionar alguns exemplos em os que o testemunho dos habitantes de determinada região é utilizado sem maior esclarecimento. Pode-se ver, em II.75,4, que recorre aos *árabes* (Ἀραβίης); em I.171,5, dá ouvidos à polêmica entre cretenses e cários, no tocante à origem dos segundos. E, para finalizar com o tema das referências de Heródoto, gostaria de recorrer a Píndaro, mencionado em III.38,4 como uma autoridade em matéria ética. Não pode passar inadvertida a estatura que o poeta beócio tem para Heródoto. Um aedo, com claros interesses religiosos que se plasmam através de mitos, é fonte de reflexão e inspiração para um historiador grego da época clássica!<sup>14</sup>

## Conclusões

Expusemos algumas das ideias historiográficas dos construtores da memória coletiva de nossa civilização – ao menos são assim apresentados em cursos e escritos acadêmicos. Hegel e Heródoto deveriam ter um sem número de pontos de concordância; talvez não de acordo, mas, ao menos, pontos de encontro. Seguindo os fragmentos comentados, resulta em complexidade – para não dizer em quase impossível – reuni-los sem violentar a lógica e o sentido comum. Cerrar a porta ao oriental, por suas raízes religiosas, implica desnaturalizar boa parte da história do homem. Desejei concluir este breve trabalho com a menção de Píndaro, dado que abordar um poeta de tal condição dentro do discurso histórico nos revela a maneira de entender o homem, e o conhecimento que deste tinham os gregos. Píndaro não é um caso isolado, posto que Homero também entra no jogo de fazer história. É certo que a famosa questão homérica não tinha tantas arestas nos dias de Hegel como nos nossos; não obstante, já naquele tempo podia vislumbrar-se a complexa relação entre poesia, religião, misticismo e história. As considerações de Hegel são taxativas e categóricas; o problema não reside no pouco ou no muito

---

<sup>14</sup> Não é de todo aceita pela comunidade acadêmica a *religiosidade* de Píndaro; um texto que servirá para que o leitor tenha perspectiva de nosso comentário é “Píndaro y la religión griega”, de Emilio Suárez de la Torre (1993).

que se sabia naquela época sobre os antigos; a verdadeira dificuldade estava – e quiçá ela se mantenha hoje – na doentia dependência dos conceitos de “evolução” e “progresso”.

Quando Hegel busca confeccionar os ideais culturais que integram a maquinaria do bom pensar, do correto crer e da arte “higiênica”, cai em um processo *progressivo* de simplificação que já não pode deter e que, ao historiar o espírito medieval, alcança um dos pontos mais culminantes do absurdo. Pode-se caricaturar o mundo islâmico a ponto de só derivá-lo das traduções siríacas de textos gregos e dos paralelos dele com o cristianismo? Pode-se passar por alto, em uma *exposição histórica* de sete páginas, pela exegese, teologia, liturgia, direito e filosofia corânicos? O que há dos fundamentos babilônicos, hebreus e persas do Islã? Caso seja certo o que diz Hegel, só a discussão filológica para verter termos e expressões gregos para o sírio e daí para o árabe daria discussões douradas, extensas e rigorosas, as mesmas que, por não existir um sofisticado esquema hermenêutico, sequer poderiam ser imaginadas. Daí os absurdos em Hegel. A exposição da Antiguidade não poderia desembocar em algo muito diferente se os povos orientais não passam de meros intentos de fazer ética, arte, filosofia e política. Não é lógico que ocorra o mesmo com seus descendentes?

*Quem com ferro fere, com ferro é ferido...* É indiscutível que Hegel contava com os elementos para fazer uma crítica de Heródoto com profundidade e, com ela, posicionar-se em lugar privilegiado em sua época, construindo uma visão da Antiguidade que hoje nos faz falta. Assim como pouco interpretou Heródoto, igualmente tem sido vítima da “classificação”: Hegel é um pilar do Ocidente que somente é usado como apoio; seus métodos de investigação e trabalho são pouco seguidos. Pode-se estar ou não de acordo com ele, com suas conclusões... mas Hegel deve ser revisado com cuidado – sua importância na história do pensamento universal não é pouca.



## REFERÊNCIAS

### Edições e traduções

ALCIDAMAS. *The Works and Fragments*. Edited with introduction, translation and commentary by J. V. Muir. Bristol: Bristol Classical Press, 2001.

ANDOCIDES. Edited, with a translation and commentary by M. Edwards. Warminster: Aris & Phillips Ltd., 1995.

ANTIFONTE. *Testemunhos, fragmentos, discursos*. Prefácio e tradução de L. F. Bellintani Ribeiro. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

ANTIPHON. *The Speeches*. Edited by M. Gagarin. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

ARISTÓFANES. *As aves*. Trad. de M. de F. Sousa Silva. Lisboa: Edições 70, 1989.

ARISTOPHANES. *Frogs*. In: *PERSEUS 2.0: Interactive sources and studies on Ancient Greece*. Editor in Chief: G. Crane. Cambridge: Yale University Press, 2000. CD-ROM.

ARISTOTELIS. *Ars Rhetorica*. Oxford: Oxford University Press, 1959.

\_\_\_\_\_. *De Arte Poética Liber*. Edited by R. Kassel. Oxford: Oxford University Press, 1922.

ARISTOTLE. *On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*. Translated with introduction, notes and appendixes by G. A. Kennedy. Oxford: Oxford University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Poetics*. Translated with an introduction and notes by M. Heath. London: Penguin Books, 1996.

CORNÉLIO NEPOS. *Vida de Epaminondas*. Tradução de B. G. dos S. L. Brandão. 2003.

DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. *On Thucydides*. With translation and commentary by W. K. Pritchett. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1975.

\_\_\_\_\_. *Critical Essays*. Edited by J. Henderson, translated by S. Usher. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 1974. v. 1.

ÉSQUILO. *Persas*. Tradução, introdução e notas de M. de O. Pulquério. Coimbra: INIC; CECHUC, 1992.

FLÁVIO JOSEFO. *Autobiografia*. Tradução e adaptação de A. C. Godoy. Curitiba: Juruá, 2002.

GÓRGIAS. *Encomium of Helen*. Edited, with introduction, notes and translation by D. M. MacDowell. Bristol: Bristol Classical Press, 1982.

HERODOTE. *Histoires*. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1956. 11 v.

\_\_\_\_\_. *L'Égypte. Histoires, II*. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. Introduction et notes par Ch. Jacob. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

HERODOTI. *Historiae*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit C. Hude. Oxford: Oxford University Press, 1988.

HERÓDOTO. *Historias*. Libro I. Texto revisado y traducido por J. B. Amenós. Barcelona: Ediciones Alma Mater, 1960.

\_\_\_\_\_. *Historias*. Introducción, versión, notas y comentarios de A. R. Trejo. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008. Tomos I e II.

\_\_\_\_\_. *Histórias*. Tradução de J. B. Broca. São Paulo: Gráfica Editôra Brasileira, 1950. [Clássicos Jackson, v. XXIII e XXIV]

\_\_\_\_\_. *Histórias*. Livro I. Versão do grego e notas de J. R. Ferreira e M. de F. Silva. Lisboa: Edições 70, 1994.

\_\_\_\_\_. *Histórias*. Livros III-IV. Introdução, versão do grego e notas de M. de F. Silva e C. Abranches. Lisboa: Edições 70, 1997; 2000.

\_\_\_\_\_. *Histórias*. Livro VI-VIII. Introdução, versão do grego e notas de J. R. Ferreira, D. F. Leão e C. L. Soares. Lisboa: Edições 70, 2000; 2002.

\_\_\_\_\_. *Historia. Libro II Euterpe*. Introducción de Francisco R. Adrados. Traducción e Notas de Carlos Schrader. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

\_\_\_\_\_. *Histórias. Livro I – Clío*. Tradução, Introdução e Notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

\_\_\_\_\_. *Histórias. Livro II – Euterpe*. Tradução, Introdução e Notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro (no prelo).

HERÓDOTOS. *História*. Tradução do grego, introdução e notas de M. da G. Kury. Brasília: Ed. UnB, 1985.

HERODOTUS. *Herodotus The Persian Wars*. Translated by G. Rawlinson. New York: Randon House, 1942.

\_\_\_\_\_. *The Histories*. Translated by D. Grene. Chicago; London: University Chicago Press, 1987.

\_\_\_\_\_. *The Persian Wars*. 4 v. Translated by A. D. Godley. Cambridge (Massachusetts); London: Harvard University Press, 1981; 1983; 1986; 1989.

\_\_\_\_\_. *The Histories*. Translated by G. C. Macaulay and revised throughout by D. Lateiner. With an introduction and notes by D. Lateiner. New York: Barnes & Nobles, 2004.

HESÍODO. *Teogonia. A origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Os trabalhos e os dias*. Tradução, introdução e comentários de M. de C. N. Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1990.

HOMERO. *Ilíada de Homero*. 2 v. Tradução de H. de Campos. São Paulo: Ars, 2001.

\_\_\_\_\_. *Odisseia*. 3 v. Tradução de D. Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2007.

LUCIANO DE SAMÓSATA. *Como se deve escrever a história*. Tradução e ensaio de J. L. Brandão. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.

MÜLLER, C. T. *Fragmenta historicorum graecorum*. Paris: Ambrosio, 1841. Disponível em: <[www.archive.org/details/fragmentahistori01mueluoft](http://www.archive.org/details/fragmentahistori01mueluoft)>.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução, notas e comentários de J. T. Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

PLATÃO. *Protágoras, Górgias, Fedão*. 2. ed. Tradução de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 2002. [1973].

\_\_\_\_\_. Fédon; Fedro. In: \_\_\_\_\_. *Diálogos III: socráticos*. Tradução, textos complementares e notas de E. Bini. Bauru: Edipro, 2008.

PLUTARCO. *Da malícia de Heródoto*. Estudo, tradução e notas de M. A. de O. Silva. São Paulo: Edusp, 2012.

PLUTARCH. Life of Nicias. *Lives*. Translated by B. Perrin. Cambridge (Massachusetts); London: Harvard University Press. v. 3.

\_\_\_\_\_. On Exile. *Moralia*. Translated by Ph. H. de Lacy and B. Einarson. Cambridge (Massachusetts); London: Harvard University Press, 1959. v. 7.

\_\_\_\_\_. Precepts of Statecraft. *Moralia*. Translated by H. N. Fowler. Cambridge (Massachusetts); London: Harvard University Press, 2002. v. 10.

\_\_\_\_\_. The Ancient customs of the Spartans. *Moralia*. Translated by

F. C. Babbitt. Cambridge (Massachusetts); London: Harvard University Press, 2004. v. 3.

POLYBE. *Histoires*. Tome XI. Texte établi par E. Foulon et traduit par R. Weil. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

THUCYDIDE. *La guerre du Péloponnèse*. Texte établi et traduit par J. de Romilly. Paris: Les Belles Lettres, 1955; 1962; 1964.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la guerre du Péloponnèse*. Tomes I-II. Trad. et introd. par J. Voilquin et notes de J. Capelle. Paris: Garnier; Flammarion, 1966.

THUCYDIDES. *The Peloponnesian War*. 4 v. Translated by C. F. Smith. Loeb Classical Library.

THUCYDIDIS. *Historiae*. Ed. by H. S. Jones and J. E. Powell. Oxford: Oxford University Press, 1942.

TUCÍDIDES. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Trad. y notas de Juan José Esbarranch. Madrid: Gredos, 2000. 4 v.

\_\_\_\_\_. *História da Guerra do Peloponeso – Livro I*. Trad. e apresentação de A. L. A. de Almeida Prado. Texto grego estabelecido por J. de Romilly. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

XENOFONTE. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. Tradução de L. R. de Andrade. In: \_\_\_\_\_. *SÓCRATES: vida e obra*. Seleção de textos de J. A. M. Pessanha. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

## Estudos

ALLISON, J. W. *Word and concept in Thucydides*. Atlanta: Scholar's Press, 1997.

ALONSO-NÚÑES, J. M. Herodotus' conception of historical space and the beginning of universal history. In: DEROW, P.; PARKER, R. (Org.). *Herodotus and his world: Essays from a conference in memory of George Forrest*. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 145-152.

AMANDRY, P. Rapport préliminaire sur les statues chryséléphantines de Delphes. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 63, p. 86-119, 1939.

- ANDREWS, J. A. Cleon's Hidden Appeal. *Classical Quarterly*, 50, p. 45-62, 2000.
- ASHERI, D.; LLOYD, A.; CORCELLA, A. *A Commentary on Herodotus Books I-IV*. Edited by O. Murray and A. Moreno. With a contribution by M. Brosius. New York: Oxford University Press, 2007.
- BADIAN, E. Thucydides on Rendering Speeches. *Athenaeum*, v. 80, p. 187-90, 1992.
- BAKKER, E. J. The making of history: Herodotus' *histories apodexis*. In: BAKKER, E. J.; DE JONG, I. F. J.; VAN WEES, H. (Org.). *Brill's companion to Herodotus*. Leiden: Brill, 2002. p. 3-32
- BAMMER, A.; MUSS U. *Das Artemision von Ephesos, Das Weltwunder Ioniens in archaischer und klassischer Zeit*. Mayence: Zabern, 1996.
- BAILEY, C. *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura*. Oxford: Clarendon Press, 1947.
- BÉRARD, V. *Les navigations d'Ulysse*. Paris: A. Colin, 1927. 4 v.
- BIANCO, E. Il capitolo XIV della Lakedaimonion Politeia attribuita a Senofonte. *Museum Helveticum*, 53, p. 12-24, 1993.
- BLOOMER, W. M. The superlative *nomoi* of Herodotus' *Histories*. *Classical Antiquity*, v. 12, p. 30-50, 1993.
- BOLLACK, M. *La raison de Lucrèce*. Paris: Éditions de Minuit, 1978.
- BOMMELAER, J.-F.; LAROCHE, D. *Guide de Delphes: Le site*. Athènes: École Française d'Athènes. 1991. (Sites et monuments, VII).
- BORGES, V. P. *O que é história?* 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981. [1980].
- BOUSQUET, J. L'inscription du trésor de Corinthe. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 94, p. 669-673, 1970.
- BOUVIER, D. L' *Iliade* d' Hérodote. *Europe* 945-946, p. 74-86, 2008.
- BRANDÃO, J. L. Vícios e virtudes. In: LUCIANO DE SAMÓSATA. *Como se deve escrever a história*. Edição bilíngue. Tradução e ensaio de J. L. Brandão. Minas Gerais: Tessitura, 2009.

BROWN, T. Herodotus speculates about Egypt. *The American Journal of Philology*, v. 86, n. 1, p. 60-76, 1965.

CAGNAZZI, S. Tavola dei 28 Logoi di Erodoto. *Hermes*, v. 103, n. 4, p. 385-423, 1975.

CALAME, C. *Mythe et Histoire dans l'Antiquité Grecque*. La création symbolique d'une colonie. Lausanne: Payot, 1996.

\_\_\_\_\_. *Le récit en Grèce ancienne*. Paris: Ed. Belin, 2000.

\_\_\_\_\_. Identités d'auteur à l'exemple de la Grèce classique: signatures, énonciations, citations. In: CALAME, C.; CHARTIER, R. (Ed.). *Identités d'auteur dans l'Antiquité et la tradition européenne*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2004.

\_\_\_\_\_. *Masques d'autorité*. Fiction et pragmatique dans la poétique grecque antique. Paris: Les Belles Lettres, 2005.

CARTWRIGHT, D. *A Historical Commentary on Thucydides*. A Companion to Rex Warner's Penguin Translation. Michigan: University of Michigan Press, 1997.

CASSOLA, F. Introduzione. In: D'ACCINNI, A. I. (Org.). *Erodoto*. Storie. Milan: Rizzoli Libri, 2001. p. 5-68.

CASTEL, E. *Egito: signos y símbolos de lo sagrado*. Madrid: Alderabán, 1999.

CHAFE, W. *Discourse, consciousness, and time: the flow and displacement of conscious experience in speaking and writing*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1994.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des Mots. Paris: Éditions Klincksieck, 1968. [1984; 1990].

COCHRANE, Ch. N. *Thucydides and the Science of History*. N. York: Russell & Russell Inc., 1965.

COENEN, L.; BROWN, C. (Org.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. [1967]. 2 v.

COLE, T. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore: The Johns

Hopkins University Press, 1991.

CORNFORD, F. M. *Thucydides Mythistoricus*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1971. [1907].

CORRÊA, P. da C. *Armas e varões: a guerra na lírica de Arquíloco de Paros*. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

CRAWFORD, R. H. P. *Plague and Pestilence in Literature and Art*. Oxford: Clarendon Press, 1914.

CUNIBERTI, G. Per chi scrive Senofonte? Il ruolo dei Lacedemoni nella produzione e ricezione dell'opera di Senofonte. *Ktema*, 32, p. 379-390, 2007.

DARBO-PESCHANSKI, C. *Le discours du particulier: essai sur l'enquête hérodotéenne*. Paris: Éditions du Seuil, 1987.

\_\_\_\_\_. L'historien grec ou le passé jugé. In: LORAUX, N.; MIRALLES, C. (Org.). *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*. Paris: Belin, 1998. p. 143-189

\_\_\_\_\_. *O discurso do particular*. Ensaio sobre a investigação de Heródoto. Brasília: Ed. da UnB, 1998.

DE JONG, I. J. F. Herodotus. In: DE JONG, I. J. F.; NÜNLIST, R.; BOWIE, A. M. (Ed.). *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature: Studies in Ancient Greek*. Leiden, Boston: Brill, 2004. v. 1.

DEMONT, P. Figures of inquiry in Herodotus's "Inquiries". *Mnemosyne*, v. 62, fasc. 2, p. 179-205, 2009.

DESCLOS, M.-L. *Aux marges des dialogues de Platon: essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2003.

DETIENNE, M. *La invención de la mitología*. Traducción de M.-A. Galmarini. Barcelona: Ediciones Península, 1985.

\_\_\_\_\_. Mito/rito. In: ROMANO, R. (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*, volume 12. Mythos/logos; Sagrado/profano. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1987. p. 58-74.



- DETIENNE, M. *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. [1982].
- DEWALD, C.; MARINCOLA, J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: CUP, 2006.
- DIELS, H. *Doxographici graeci*. Berlin: Weidmann, 1879.
- DILKE, O. A. W. *Greek and Roman maps*. Londres: Thames and Hudson, 1985.
- DILLERY, J. Herodotus' Proem and Aristotle, *Rhetorica* 1409a. *The Classical Quarterly*, v. 42, n. 2, p. 525-528, 1992.
- DORATI, M. *Le Storie di Erodoto: etnografia e racconto*. Pisa: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2000.
- DOVER, K. J. *Greek Word Order*. Cambridge: University Press, 1960.
- \_\_\_\_\_. *The evolution of Greek prose style*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- DUPLOUY, A. L'utilisation de la figure de Crésus dans l'idéologie aristocratique athénienne. Solon, Alcmeon, Miltiade et le dernier roi de Lydie. *L'Antiquité Classique*, 68, p. 1-22, 1999.
- ÉCOLE FRANÇAISE D'ATHÈNES. *Guide de Delphes: Le Musée*. Athènes: École Française d'Athènes. 1991. (Sites et monuments, VI).
- EDWARDS, M. (Ed.). *Greek Orators IV – Andocides*. Introduction, translation and commentary. Warminster: Aris & Phillips Ltd., 1995.
- \_\_\_\_\_. Notes on Pseudo-Plutarch's Life of Antiphon. *Classical Quarterly*, v. 48, n. 1, p. 82-92, 1998.
- ELAYI, J. *Hérodote et Delphes*. Thèse présentée pour l'obtention du doctorat de 3e cycle. Université de Lyon II, 1973.
- ERNOUT, A. *Lucrece: De la Nature*. Paris: Ed. Belles Lettres, 1964.
- ERODOTO e l'Occidente. *Supplementi a Kokalos*. Rome: Giorgio di Bretschneider, 1999.

FERNANDES, R. M.; GRANWEHR, M. G. *História da Guerra do Peloponeso*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

FERRARINO, P. La peste nell' Attica. *Giornale Italiano di Filologia*, 3, 1972.

FERRILL, A. Herodotus on tyranny. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 27, H. 3, p. 385-398, 1978.

FINLEY, J. The Style of Thucydides. In: \_\_\_\_\_. *Thucydides*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1963.

\_\_\_\_\_. *Three essays on Thucydides*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967.

FINLEY, M. I. *História Antiga: testemunhos e modelos*. Trad. de V. L. Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 1994. [1985].

FIOL, V. *Lucrecio*. Sobre la Naturaleza. Madrid: Alma Mater, 1961.

FORNARA, C. W. *Herodotus: An interpretative essay*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

\_\_\_\_\_. (Ed. and transl.). *Archaic Times to the End of the Peloponnesian War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

FOX, M. Dionysius, Lucian, and the Prejudice against Rhetoric in History. *The Journal of Roman Studies*, v. 91, p. 76-93, 2001.

FUENTES MARES, J. *México em la hispanidad*. Ensayo polémico sobre mi povo. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1949.

GAGARIN, M. *Antiphon. The Athenian*. Oratory, law, and justice in the age of the sophists. Austin: University of Texas Press, 2002.

\_\_\_\_\_. Probability and persuasion: Plato and early Greek rhetoric. In: WORTHINGTON, I. (Ed.). *Persuasion*. Greek rhetoric in action. London; New York: Routledge, 1994. p. 46-68.

GAGNEBIN, J. M. O início da história e as lágrimas de Tucídides. In: \_\_\_\_\_. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 15-37.

GARRITY, T. F. Thucydides, 1.22. Content and Form in Speeches.

*American Journal of Philology*, v. 119, n. 3, 1998, p. 361-384.

GIANCOTTI, F. *L'ottimismo relativo nel 'De Rerum Nature' di Lucrezio*. Turin: Loescher, 1980.

GIANOTTI, G. F. Gli Eguali di Sparta. In: \_\_\_\_\_. (a cura di). *Senofonte, "L'ordinamento politico degli spartani"*. Palermo: Sellerio Editore, 1990. p. 17-34.

GINOUVÈS, R. (Dir.). *Dictionnaire méthodique de l'architecture gréco-romaine, III*. Rome; Athènes: École Française de Rome; École Française d'Athènes, 1998.

GOMME, A. W. *A historical commentary on Thucydides*. Oxford: Clarendon, 1945. [1982]. v. 1.

GOMPERZ, T. *Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique*. 2. ed. Paris: F. Alcan; Lausanne: Payot, 1908-1910.

GOODY, J. *Domesticação do pensamento selvagem*. Trad. de N. L. Madureira. Lisboa: Presença, 1988.

GRANT, M. *Historiadores de Grecia y Roma*. Tradução de A. G. Guerra. Madrid: Alianza, 2003. [1995]

GRAY, V. Short stories in Herodotus' *Historie*. In: BAKKER, E. J.; DE JONG, I. F. J.; VAN WEES, H. (Org.). *Brill's companion to Herodotus*. Leiden: Brill, 2002. p. 291-317

GRIMAL, P. *Dicionário de mitologia clássica*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: Difel, 199[?]. [1951].

HALL, E. *Inventing the barbarian: Greek self-definition through tragedy*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

HALL, J. M. *Hellenicity: Between ethnicity and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

HARTOG, F. *Mémoire d'Ulysse: récits sur la frontière en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 1996.

\_\_\_\_\_. Premières figures de l'historien en Grèce: historicité et histoire.

In: LORAUX, N.; MIRALLES, C. (Org.). *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*. Paris: Belin, 1998 [2000]. p. 123-141

\_\_\_\_\_. *O espelho de Heródoto*. Belo Horizonte: UFMG, 1999. [1980]

\_\_\_\_\_. *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. (Org.). *A história de Homero a Santo Agostinho*. Trad. J. L. Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

HAVELOCK, E. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. São Paulo: Unesp; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. [1982].

\_\_\_\_\_. *A musa aprende a escrever: reflexões sobre a oralidade e a literacia da Antiguidade ao presente*. Tradução de M. L. Santa Bárbara. Lisboa: Gradiva, 1996a.

HAZIZA, T. *Le kaléidoscope hérodotéen: images, imaginaire et représentations de l'Égypte à travers le Livre II d'Hérodote*. Paris: Les Belles Lettres, 2009.

HEGEL, G. W. *Escritos de juventud*. Tradução de J. M. Ripalda. México: FCE, 1998. Inclui *Fragmentos históricos e políticos*: p. 163-182.

\_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Tradução de J. Gaos. Madrid: Alianza, 2004.

\_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tradução de W. Roces. México: FCE, 2005.

HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. *Oráculos griegos*. Madrid: Alianza, 2008.

HEST, J. *Democracy and Deception in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

HOLLADAY, A. J.; POOLE, J. C. F. Thucydides and the Plague of Athens. *Classical Quarterly*, 32, p. 282-300, 1982.

HORNBLOWER, S. *Thucydides*. London: Duckworth, 1987.

\_\_\_\_\_. *A commentary on Thucydides*. Oxford: Clarendon Press, 1996. v. 2.

- \_\_\_\_\_. *A commentary on Thucydides*. Oxford: Oxford University Press, 2008. v. 3.
- \_\_\_\_\_. *A commentary on Thucydides*. 2. ed. Oxford: Clarendon, 1997. [1992]. v. 1.
- HORSTMANSHOFF, H. F. J. Epidemie und Anomie. In: KÜMMEL, W. F. (Ed.) *Alte Medizin*. Stuttgart, 1989. p. 43-66.
- HOUAISS, A. *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*. Versão 1.0.7. São Paulo: Objetiva, 2004. CD-ROM.
- HUART, P. *Γλώση chez Thucydide et ses contemporains*. Paris: Klincksieck, 1973.
- HUDSON-WILLIAMS, H. L. Conventional forms of debate and the Melian dialogue. *American Journal of Philology*, v. 71, n. 2, p. 156-169, 1950.
- HUMBLE, N. The Author, Date and Purpose of Chapter 14 of the *Lakedaimonion Politeia*. In: TUPLIN, Chr. J. (Ed.) *Xenophon and His World*. Papers from a conference held in Liverpool 1999. Stuttgart, 2004. p. 215-228. (“Historia” Einzelschr, 172).
- HUNTER, V. J. Thucydides, Gorgias, and Mass Psychology. *Hermes*, v. 114, p. 412-429, 1986.
- IMMERWAHR, H. Ergon: History as a Monument in Herodotus and Thucydides. *The American Journal of Philology*, v. 81, n. 3, p. 261-290, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Form and Thought in Herodotus*. Cleveland: Press of Western Reserve University, 1986. [1966].
- JACOB, C. *Géographie et Ethnologie en Grèce ancienne*. Paris: Armand Colin, 1991.
- JACOBY, F. *Atthis*. The Local Chronicles of Ancient Athens. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1949.
- JACQUEMIN, A. Le statut du marbre à Delphes: emplois et emploi.

In: JOCKEY, Ph. (Éd.). *Marbres et autres roches de la Méditerranée antique: études interdisciplinaires*. Actes du VIIIe Colloque International Asmosia, Aix-en-Provence (12-18 juin 2006). Aix-en-Provence; Paris: MMSH; Maisonneuve & Larose, 2009. p. 711-722.

JAMBON, E. Calendrier et prodiges. Remarque sur la divination égyptienne d'après Hérodote II, 82. In: COULON, L.; GIOVANNELLI-JOUNNA, P.; KIMMEL-CLAUZET, F. *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le livre II de l'Enquête d' Hérodote*. Lyon: Collection de La Maison de l'Orient et de la Méditerranée 51, 2013. p. 145-166.

KAHN, C. H. *The verb "be" in Ancient Greek*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2003.

KANY-TURPIN, J. *Lucrèce*. De la nature. Paris: Flammarion, 1998.

KARTTUNEN, K. The Ethnography of the Fringes. In: BAKKER, E. J.; DE JONG, I. F. J.; VAN WEES, H. (Org.). *Brill's companion to Herodotus*. Leiden: Brill, 2002. p. 457-474.

KEPPIE, L. *The Making of the Roman Army from Republic to Empire*. London: Routledge, 1998.

KIMMEL-CLAUZET, F. La composition du Livre II de l'Enquête. In: COULON, L.; GIOVANNELLI-JOUNNA, P.; KIMMEL-CLAUZET, F. *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le livre II de l'Enquête d' Hérodote*. Lyon: Collection de La Maison de l'Orient et de la Méditerranée 51, 2013. p. 17-44.

KNOX, B. M. W. *Oedipus at Thebes*. New York: The Norton Library, 1971. [1957].

KONSTAN, D. *The Emotions of the Ancient Greeks*. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2006.

KRAAY, C. M. *Archaic and Classical Greek Coins*. London: Methuen, 1976.

KRAUZ, L. S. *As musas: poesia e divindade na Grécia arcaica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

KRISCHER, T. Herodots Prooimion. *Hermes*, v. 93, n. 2, p. 159-167, 1965.

LACHENAUD, G. *Mythologies, religion et philosophie de l'Histoire dans Hérodote*. Thèse présentée devant l'Université de Paris IV. Lille: Atelier Reproduction des Thèses, 1978.

LANGMUIR, A. D.; WORTHEN, D.; SALOMON, J. et al. The Thukydides Syndrome. *New English Journal of Medicine*, 313, p. 1037-1050, 1985.

LANZILLOTTA, E. Nota di Cartografia Greca. In: JANNI, P.; LANZILLOTTA, E. (Org.). *Geografia*. Atti del Secondo Convegno Maceratese su Geografia e Cartografia Antica. Rome: Giorgio di Bretschneider, 1988. p. 93-103.

LATEINER, D. *The Historical Method of Herodotus*. Toronto: University of Toronto Press, 1989.

LATTIMORE, R. The Composition of the *History* of Herodotus. *Classical Philology*, v. 53, n. 1, p. 9-21, 1958.

LEGRAND, Ph. E. *Hérodote: introduction*. Paris: Les Belles Lettres, 1966. [1942].

\_\_\_\_\_. *Hérodote. Histoires*. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

LENDERING, J. Hecataeus of Miletus. In: THAYER, William P. *Livius*. Articles on Ancient History. Disponível em: <[www.livius.org/index.html](http://www.livius.org/index.html)>.

LENDON, J. E. Xenophon and the Alternative to Realist Foreign Policy: *Cyropaedia* 3. 1. 14-31. *Journal of Hellenic Studies*, n. 126, p. 82-98, 2006.

LICCIARDI, C. Valori di *ergon* in Erodoto. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, v. 37, n. 1, p. 71-80, 1991.

LIDDLE, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. Revisado e aumentado por H. S. Jones and R. Mackenzie. Oxford: Clarendon, 1990. [1843].

LIPKA, M. *Xenophon's Spartan Constitution*. Introduction, Text, Commentary. Berlin: de Gruyter, 2002.

LLOYD, A. B. *Herodotus: Book II*. Leiden: Brill, 1975.

LÓPEZ, J. A. C. *Inicios y desarrollo de la historiografía griega: mito, política*

y propaganda. Madrid: Editorial Sínteses, 2005.

LORAUX, N. Thucydide a écrit la guerre du Péloponnèse. *Mètis: Anthropologie des mondes grecs anciens*, v. 1, n. 1, p. 139-161, 1986.

\_\_\_\_\_. *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the Classical City*. Trad. A. Sheridan. New York: Zone Books, 2006.

LUCK, W. *Die Quellenfrage im 5. u. 6. Buch des Lukrez*. Diss., Breslau, 1932.

LUPPINO MANES, E. L'Agésilao di Senofonte: tra commiato ed encomio. In: *Miscellanea greca e romana*, XVI, p. 133-163, 1991. (Studi pubblicati dall'Istituto italiano per la storia antica, XLVIII).

LURAGHI, N. Local knowledge in Herodotus's *Histories*. In: \_\_\_\_\_. (Ed.) *The Historians Craft in the Age of Herodotus*. Oxford: University of Oxford Press, 2002. p. 138-160.

MACLEOD, C. *Collected essays*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

MAFRA, J. S. As principais mutações semânticas do *élenkhos* do século VIII ao início do século IV a.C. *Aletria: Revista de Estudos de Literatura*, v. 19, n. 3, p. 71-79, 2009.

MALHADAS, D.; CONSOLIN, M. C.; NEVES, M. H. de M. (Coord.). *Dicionário grego-português (DGP)*. Cotia, SP: Ateliê, 2006-2007.

MANSOUR, K. Langue et poésie d'Hérodote dans le livre II de l' *Enquête*. Étude de syntaxe stylistique. In: COULON, L.; GIOVANNELLI-JOUNNA, P.; KIMMEL-CLAUZET, F. *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le livre II de l'Enquête d' Hérodote*. Lyon: Collection de La Maison de l'Orient et de la Méditerranée 51, 2013. p. 45-61.

MCINERNEY, J. *The Folds of Parnassos. Land and Ethnicity in Ancient Phokis*. Austin: University of Texas Press, 1999.

MOLES, J. Anathema and Ktema: the Inscriptional Inheritance of Ancient Historiography. *Histos*, 3, 1999. Disponível em: <<http://www.dur.ac.uk/classics/histos/1999/moles.html>>.



\_\_\_\_\_. Herodotus and Athens. In: BAKKER, E. J.; DE JONG, I. F. J.; VAN WEES, H. (Org.). *Brill's companion to Herodotus*. Leiden: Brill, 2002. p. 33-52.

MORAUX, P. Thucydide et la Rhétorique. Étude sur la structure de deux discours (III, 37-48). *L.E.C.*, v. 22, p. 3-23, 1954.

MORRISON, J. S. Antiphon. Translation. In: SPRAGUE, R. K. *The Older Sophists*. A complete translation by several hands of the Fragments in *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, ed. by Diels-Kranz with a new edition of Antiphon and of Euthydemus. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2001. p. 106-240.

MOTTA, D. Scythae iustissimi barbarorum? Notazioni sulla fortuna di Erodoto nella cultura greco-romana. *Erodoto e l'Occidente*. Rome: Giorgio di Bretschneider, 1999. p. 305-341.

MOYER, I. S. Herodotus and an Egyptian mirage: the genealogies of the Theban priests. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 122, p. 70-90, 2002.

MUNRO, H. A. J. *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*. Cambridge, 1864. 2 v.

MURRAY, O. Herodotus and oral history. In: LURAGHI, N. (Ed.) *The Historians Craft in the Age of Herodotus*. Oxford: University of Oxford Press, 2002. p. 16-44.

MUSTI, D. Pubblico e privato nella democrazia periclea. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. 20, v. 49, p. 128-138, 1985.

MYRES, J. L. Erodoto Geografo. In: PRONTERA, F. (Org.). *Geografia e Geografi nel Mondo Antico*. Guida storica e critica. Rome: Laterza, 1983. p. 115-135.

\_\_\_\_\_. *Herodotus. Father of History*. Oxford: Clarendon Press, 1999. [1953].

NAGY, G. Herodotus the *Logios*. *Arethusa*, v. 20, 1987.

\_\_\_\_\_. *Pindar' Homer: the lyric possession of an epic past*. Baltimore; London: 1990.

NENCI, G. L'Occidente "barbarico". In: *Hérodote et les peuples non grecs*.

Genève: Fondation Hardt, tome XXXV, 1990. p. 301-318.

\_\_\_\_\_. I donativi di Creso a Delfi. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Serie 3, v. 23, n. 2, p. 319-331, 1993.

NESTLE, W. Thukydides un die Sophistic. *Neue Jahrbücher f. d. Klass. Altertum*, v. 33, p. 649-681, 1914.

NICOLAI, R. *Kthma es aiei*. Aspetti della fortuna di Tucídide nel mondo antico. *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, v. 123, p. 5-26, 1995.

\_\_\_\_\_. Thucydides' Archaeology Between Epic and Oral Traditions. In: LURAGHI, N. (Ed.) *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 263-285.

\_\_\_\_\_. *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV sec. a.C. e i nuovi generi della prosa*. Roma, 2004. (Quaderni di "Seminari Romani di cultura greca", 7).

\_\_\_\_\_. Thucydides Continued. In: RENGAKOS, A.; TSAMAKIS, A. (Ed.) *A Companion to Thucydides*. Leiden and Boston: Brill, 2006. p. 691-719.

NICOLET, C. *L'inventaire du monde*. Géographie et politique aux origines de l'Empire Romain. Paris: Fayard, 1988.

NUTTON, V. The seeds of disease: an explanation of contagion and infection from the Greeks to the Renaissance. *Medical History*, v. 27, p. 1-34, 1983.

\_\_\_\_\_. Medical thoughts on urban pollution. In: HOPE, V. M.; MARSHALL, E. (Eds.). *Death and disease in the Ancient city*. London: Routledge, 2000. p. 65-73.

OBER, J. *Mass and Elite in Democratic Athens*. Rhetoric, Ideology and the Power of the People. Princeton: Princeton University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *Political Dissent in Democratic Athens*. Intellectual Critics of Popular Rule. Princeton: Princeton University Press, 2002.

ONG, W. J. *Oralidade e cultura escrita: a tecnologia da palavra*. Tradução de E. A. Dobránszky. Campinas: Papirus, 1998.

PAGLIALUNGA, E. Retórica de las pasiones: una semiótica de la interacción. *Actas del XIII Simposio Nacional de Estudios Clásicos*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 1997. p. 31-61.

\_\_\_\_\_. *Manual de Teoría Literaria Clásica*. Mérida: Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes, 2001.

\_\_\_\_\_. Lógos poético y lógos político. In: TOBÍA, A. M. (Ed.). *Ética y estética de Grecia a la Modernidad*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2004. p. 269-284.

PARATORE, E.; PIZZANI, U. *Lucreti De Rerum Natura*. Locos praecipue notabiles collegit et illustravit Hector Paratore. Commentariolo instruxit Hucbaldus Pizzani. Romae in Aedibus Athenaei, 1960.

PARRY, A. M. *Logos and Ergon in Thucydides*. Salem, New Hampshire: The Ayer Company, 1981.

\_\_\_\_\_. Thucydides' use of abstract language. In: \_\_\_\_\_. *The language of Achilles and other papers*. Oxford: Clarendon Press, 1989. p. 177-194.

PAYEN, P. Discours historique et structures narratives chez Hérodote. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 45<sup>e</sup> an., n. 3, p. 527-550, 1990.

PELLICCIA, H. Sappho 16, Gorgias' *Helén*, and the preface to Herodotus' *Histories*. In: DUNN, F. M.; COLE, Th. *Yale Classical Studies*. Beginnings in Classical Literature. New York: Cambridge University Press, 1992. v. 29.

PELLING, C. *Literary Texts and the Greek Historian*. London; New York: Routledge, 2000.

PENDRICK, G. J. (Ed.). *The Fragments*. Antiphon, the Sophist. With introduction, translation and commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

PERETTI, A. I Peripli Arcaici e Scilace di Carianda. In: PRONTERA, F. (Org.). *Geografia e Geografi nel Mondo Antico*. Guida storica e critica. Rome: Laterza, 1983. p. 71-113.

PIRES, F. M. *Mithistória*. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 1999.

\_\_\_\_\_. Prologue historiographique et proème épique: les principes de la narration en Grèce ancienne. *Quaderni di Storia*, n. 58, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ktēma es aei*: a “prolixidade do silêncio” tucidideano (século XX). *Anos 90*, n. 17, p. 87-112, 2003.

PLANT, I. M. A Note on Thucydides I.22,1: ἡ ξύμπασα γνώμη = “General Sense”? *Athenaeum*, v. 66, p. 201-202, 1988.

\_\_\_\_\_. The influence of forensic oratory on Thucydides’ principles of method. *Classical Quarterly*, v. 49 (1), p. 62-73, 1999.

POLLINI, A. Hérodote de Túrío témoin des migrants en Grande Grèce. In: ROUILLARD, P. (Org.). *Portraits de migrants, portraits de colons*. Colloques de la Maison René-Ginouvès. Nanterre: De Boccard, 2008. p. 53-62. v. 1.

PONTRANDOLFO, A.; ROUVERET, A. La rappresentazione del barbaro in ambiente Magno-Greco. In: *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes*. Actes du Colloque de Cortone (24-30 mai 1981). Pisa, Rome: Scuola Normale Superiore-École Française de Rome, 1983. p. 1051-1066.

PORCIANI, L. *La forma proemiale. Storiografia e pubblico nel mondo antico*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 1997.

POWELL, J. E. *A lexicon to Herodotus*. Hildesheim: G. Olms, 1969. [1977].

PRADEAU, J.-F. Introduction et notes. In: PLATON. *Gorgias*. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

PRITCHETT, W. K. (Ed.). *Dionysius of Halicarnassus: On Thucydides*. English translation, with commentary by W. K. Pritchett. Berkeley: Univ. of California Press, 1975.

PRONTERA, F. Introduzione. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Geografia e Geografi nel Mondo Antico*. Guida storica e critica. Rome: Laterza, 1983. p. IX-XXXIII.

\_\_\_\_\_. La Geografia dei Greci fra natura e storia: Note e ipotesi di lavoro. In: JANNI, P.; LANZILLOTTA, E. (Org.). *Geografia*. Atti del Secondo Convegno Maceratese su Geografia e Cartografia Antica. Rome: Giorgio di Bretschneider, 1988. p. 199-219.

QUACK, Fr. J. Herodot, Strabound die Pallakide von Theben. In: SCHEER, T.; LINDNER, M. (Éds). *Tempel prostitutionim Altertum: Faktenund Fiktionen*. Berlin: Oikumene, 2009. p. 154-186.

\_\_\_\_\_. Quelques apports récents des études démotiques à la compréhension du livre II d'Hérodote". In: COULON, L.; GIOVANNELLI-JOUNNA, P.; KIMMEL-CLAUZET, F. *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le livre II de l'Enquête d' Hérodote*. Lyon: Collection de La Maison de l'Orient et de la Méditerranée 51, 2013. p 65-88.

RACE, W. H. How Greek poems begin. In: DUNN, F. M.; COLE, Th. *Yale Classical Studies*. Beginnings in Classical Literature. New York: Cambridge University Press, 1992. v. 29.

RECHENAUER, G. *Thukydides und die hippokratische Medizin*. Hildesheim: Olms, 1991.

RIBEIRO, T. O. *Ὀλβος: uma discussão axiológica nas Histórias de Heródoto*. 2005. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas. Rio de Janeiro, 2005.

\_\_\_\_\_. *A apódexis herodotiana: um modo de dizer o passado*. 2010. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2010.

ROCHA, S. L. R. da. *Logos, Writing and Persuasion in Thucydides' History*. 2008. Thesis (Ph.D. in History) – Royal Holloway University College, University of London, London, 2008.

\_\_\_\_\_. Tucídides 1.22: κτῆμα a ser ouvido. *Organon*, n. 49, p. 203-218, jul./dez. 2010.

ROMILLY, J. *Histoire et raison chez Thucydide*. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1956. [2005].

\_\_\_\_\_. *Thucydides and the Athenian Imperialism*. Oxford: Blackwell, 1963.

\_\_\_\_\_. Réflexions parallèles chez Euripide et Thucydide. *Mededelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, Nieuwe Reeks, Deel 47, n. 3, p. 75-89, 1984.

\_\_\_\_\_. *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Paris: Éditions de Fallois, 1988.

\_\_\_\_\_. *Compêndio de literatura grega*. Lisboa: Edições 70, 2011.

ROMILLY, J. de; WEILL, R.; BODIN, L. (Ed.). *Thucydide. La Guerre du Péloponnèse. Livres I-VIII*. Paris: Les Belles Lettres, 1958-1972.

ROOD, T. Xenophon and Diodorus: Continuing Thucydides. In: TUPLIN, C. J. (Ed.). *Xenophon and His World*. Papers from a conference held in Liverpool in July 1999. Stuttgart: F. Steiner, 2004. p. 341-395.  
ROS, J. G. A. *Die Μεταβολη (Variatio) als Stilprinzip des Thukydides*. Amsterdão: Verlag Adolf M. Hakkert, 1968.

ROSCALLA, F. Vicissitudes de la souveraineté. Xénophon à la lumière de l'intertexte. *Europe*, v. 86, n. 945-946, p. 212-235, 2008.

RÖSLER, W. The *Histories* and writing. In: BAKKER, E. J.; DE JONG, I. F. J.; VAN WEES, H. (Org.). *Brill's companion to Herodotus*. Leiden: Brill, 2002. p. 79-94.

ROUX, G. Trésors, temples, tholos. In: MAISON DE L'ORIENT MÉDITERRANÉEN (Éd.). *Temples et sanctuaires*. Séminaire de recherche 1981-1983. Lyon, 1984. p. 153-171

RUIZ CASTELLANOS, A. *Plutarco, Vida de Pompeyo*: biografía e teoría cognitiva. In: MONTES CALA, J. G.; ORTIZ DE LANDALUCE, M. S.; GALLÉ CEJUDO, R. J. (Ed.). *Plutarco, Dioniso y el Vino*. Actas del IV Simposio Español sobre Plutarco. Cádiz, 14-16 de Mayo de 1998. Ediciones Clásicas, Cejudo, 1999. p. 447-462.

RUNIA, D. T. Lucretius and Doxography. In: SCHRIJVERS, P. H.; KOENEN, M. H.; ALGRA, K. (Eds.). *Lucretius and his Intellectual Background*. Amsterdam, 1997.

RUSTEN, J. S. (Ed.). *Thucydides. The Peloponnesian War. Book II*. Cambridge: University Press, 1990.

RUZÉ, F. La loi et le chant. In: GONDICAS, D. (Org.). *Eunomia. À la recherche de beauté*. Paris: De Boccard, 2003. p. 199-207

SALA ROSE, Rosa. *Diccionario crítico de mitos y símbolos do nazismo*. Barcelona: O Acantilado, 2004.

SALEMNE, S. *Strutture semiologiche nel De Rerum Natura di Lucrezio*. Nápoles: Società Ed. Napoletana, 1980.

SAMONS II, L. J. *What 's Wrong with Democracy*. From Athenian Practice to American Worship. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2004.

SAUGE, A. *De l'épopée à l'histoire. Fondement de la notion d'historié*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1992. (Publications universitaires européennes: ser. XV; Philologie et littérature Classiques, v. 57).

SCANLON, T. The Clear Truth in Thucydides 1.22.4. *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*. v. 51, n. 2, p. 131-148, 2002.

SCHRIJVERS, P. *Horror ac divina voluptas*. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce. Amsterdam: Hakkert, 1970.

SEDLEY, D. *Lucretius*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SEVIERI, R. The Imperfect Hero: Xenophon's Hiero as the (Self-) Taming of a Tyrant. In: TUPLIN, C. J. (Ed.). *Xenophon and His World*. Papers from a conference held in Liverpool in July 1999. Stuttgart: F. Steiner, 2004. p. 277-287.

SHAYA, J. The Greek temple as museum: The case of the legendary treasure of Athena from Lindos. *American Journal of Archaeology*, v. 109, n. 3, p. 423-442, 2005.

SHREWSBURY, J. F. D. The Plague of Athens. *Buletin of the History of the Medicine*, v. 24, p. 1-25, 1950.

SILVA, M. A. O. Plutarco e os romanos. In: FUNARI, P. P. A.; \_\_\_\_\_. (Org.). *Política e identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume, 2009. p. 163-178.

SLINGS, S. R. Oral strategies in the language of Herodotus. In: BAKKER, E. J.; DE JONG, I. F. J.; VAN WEES, H. (Org.). *Brill's companion to Herodotus*. Leiden: Brill, 2002. p. 53-77.

SOUSA E SILVA, M. de F. Tradução; introdução; comentários. In: ARISTÓFANES. *As aves*. Lisboa: Edições 70, 1989.

SPRAGUE, R. K. *The Older Sophists*. A complete translation by several hands of the Fragments in *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, ed. by Diels-Kranz with a new edition of Antiphon and of Euthydemus. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2001.

STAHL, W. H. Li riconoscerai dalle loro carte. In: PRONTERA, F. (Org.). *Geografia e Geografi nel Mondo Antico*. Guida storica e critica. Rome: Laterza, 1983. p. 17-46

STODDARD, K. Thucydides, Lucretius, and the end of the *De Rerum Natura*. *Maia*, v. 48, p. 107-128, 1996.

STRASSLER, R. B. (Ed.). *The Landmark Thucydides*. N.Y.: Touchstone, 1998.

SUÁREZ DE LA TORRE, E. Píndaro e a religión griega. *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios griegos e indoeuropeos)*, n. 8, p. 67-97, 1993.

SVENBRO, J. *Phrasikleia*. An Anthropology of Reading in Ancient Greece. Translated by J. Lloyd. Ithaca; London: Cornell University Press, 1993. [1988]

TATUM, J. *Xenophon's Imperial Fiction: On the Education of Cyrus*. Princeton, 1989.

TAYLOR, M. *Thucydides, Pericles and the Idea of Athens in the Peloponesian War*. Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 2010.

*THESAURUS LINGVAE GRAECAE (TLG-E)*. Canon of Greek Authors and Works. L. Berkowitz et alii. Irvine: University of Carolina, 2000.

THOMAS, R. *Herodotus in Context*. Ethnography, science and the art of persuasion. Cambridge: Cambridge University Press, 2000 [2002].

\_\_\_\_\_. Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus. In: MALKIN, I. (Org.). *Ancient perceptions of Greek ethnicity*. Washington: Center of Hellenic Studies; Trustees for Harvard University, 2001. p. 213-233

\_\_\_\_\_. *Letramento e oralidade na Grécia antiga*. Trad. R. Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.



- \_\_\_\_\_. Thucydides' intellectual milieu and the Plague. In: RENGAKOS, A.; TSAKMAKIS, A. *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden-Boston: Brill, 2006. p. 87-108.
- THOMÉ, N. *Os iluminados*. Personagens e manifestações místicas e messiânicas no Contestado. Florianópolis: Insular, 1999.
- TOLSTOI, L. *Contos de Sebastopol*. São Paulo: Hedra, 2011.
- TORRANO, J. *O sentido de Zeus*. O mito do mundo e o modo mítico de ser no mundo. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- TORRES ESBARRANCH, J. J. Algunos aspectos del estilo y léxico de Tucídides. *Mayurqa: Revista del Departament de Ciències Històriques i Teoria de les Arts*, n. 19, p. 75-94, 1979-1980.
- TRAGLIA, A. *Sulla formazione spirituale di Lucrezio*. Roma: Casa Editrice Gismondi, 1948.
- TUPLIN, C. J. Xenophon's Cyropaedia: Education and Fiction. In: SOMMERSTEIN, A. H.; ATHERTON, C. (Ed.). *Education in Greek Fiction*. Bari: Levante, 1997. p. 65-162.
- USENER, H. *Epicurea*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1963.
- VAN WESS, H. et al (Ed.). *Brill's companion to Herodotus*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002.
- VEGETTI, M. Culpability, responsibility, cause: Philosophy, Historiographie and Medicine in the Fifth Century. In: LONG, A. A. (Ed.). *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 271-289.
- VERNANT, J.-P. *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. 2. ed. Madrid: Siglo XXI, 1987. [1974]
- VEYNE, P. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* São Paulo: Brasiliense, 1984. [1983]
- WALLACE, R. W. The Sophists in Athens. In: BOEDEKER, D.;

RAAFLAUB, K. A. *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1998. p. 203-222

WEĆCOWSKI, M. The hedgehog and the fox: form and meaning in the Prologue of Herodotus. *Journal of Hellenic Studies*, v. 124, p.143-164, 2004.

WHITE, H. *Meta-história*. A imaginação histórica do século XIX. São Paulo: Edusp, 1992. [1973]

WILSON, J. What Does Thucydides Claim for His Speeches. *Phoenix*, v. 36, n. 2, 1982, pp. 95-103.

WOODMAN, A. J. Preconceptions and Practicalities: Thucydides. In: \_\_\_\_\_. *Rethoric in Classical Historiography*. Four Studies. London; New York: Routledge, 2004. [1998].

YAGINUMA, S. Did Thucydides write for readers or hearses? In: AYRES, L. *The passionate intellect: essays on the transformation of classical traditions: presented to Professor I. G. Kidd*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1995.

YUNIS, H. How do the People Decide? Thucydides on Periclean Rhetoric and Civic Instruction. *American Journal of Philology*, v. 112, n. 2, p. 179-200, 1991.

\_\_\_\_\_. *Taming Democracy*. Models of Political Rhetoric in Classical Athens. Ithaca; London: Cornell University Press, 1996.